This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Digitized by Google

Library
of the
University of Wisconsin

Digitized by Google

Digitized by Google

Moralphilosophie.

Zweiter Band.

Digitized by Google

Digitized by Google

Moralphilosophie.

Eine wissenschaftliche Darlegung
der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung

von

Viktor Cathrein S. J.

Vierte, vermehrte Auflage.

Zweiter (Schluß-) Band.

Besondere Moralphilosophie.

Freiburg im Breisgau.
Herdersche Verlagshandlung.
1904.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St Louis, Mo.

Digitized by Google

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 15 Februarii 1904.

✠ **Thomas, Archiepps.**

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Digitized by Google

127874
APR 7 1909
BM
C28
2

Inhalt.

Zweiter Teil.

Besondere oder angewandte Moralphilosophie.

Seite

Vorbemerkung 1

Erste Abteilung.

Die Lehre von den individuellen Pflichten und Rechten.

Erstes Buch.

Der Mensch in seinem Verhältnis zu Gott.

Erstes Kapitel: Von der natürlichen Religion.

Erster Artikel: Wesen und Notwendigkeit der natürlichen Religion und ihr Verhältnis zur Sittenlehre.

§ 1. Begriff und Einteilung der Religion 4
§ 2. Notwendigkeit der natürlichen Religion 7
§ 3. Die übernatürliche Religion 12
§ 4. Verhältnis der Religion zur Sittenlehre (Moral) 14

Zweiter Artikel: Irrige Ansichten über Wesen und Notwendigkeit der Religion.

§ 1. Der religiöse Indifferentismus 20
§ 2. Das religiöse Gefühl 23
§ 3. Die Entstehung der Religion 25

Zweites Kapitel: Von den wichtigsten Akten der Gottesverehrung im besondern.

Erster Artikel: Von den gewöhnlichen Betätigungen der Gottesverehrung.

§ 1. Allgemeine Einteilung der Akte der Gottesverehrung 32
§ 2. Anbetung und Opfer 33
§ 3. Das Gebet 35

Zweiter Artikel: Von den außergewöhnlichen Akten der Gottesverehrung.

§ 1. Das Gelübde 37
§ 2. Der Eid 39

Dritter Artikel: Von den Sünden gegen die Gottesverehrung 43

§ 1. Aberglaube 44
§ 2. Irreligiosität 45

Digitized by Google

Zweites Buch.

Der Mensch in seinem Verhältnis zu sich selbst.

Erstes Kapitel: Pflichten in Bezug auf die Seele.

Seite

Erster Artikel: Von den Pflichten gegen sich selbst im allgemeinen 46

Zweiter Artikel: Pflichten in Bezug auf die Seele . . 49

Zweites Kapitel: Pflichten in Bezug auf Leben und Gesundheit.

Erster Artikel: Negative Pflichten: Verbot des Selbstmords 55

Zweiter Artikel: Positive Pflichten in Bezug auf Leben und Gesundheit 62

Drittes Kapitel: Pflichten in Bezug auf die äußeren Güter.

Erster Artikel: Sorge für Ehre und guten Ruf . . . 64

Zweiter Artikel: Sorge für Berufsstand und äußere Glücksgüter 67

Drittes Buch.

Von den persönlichen Beziehungen der Menschen untereinander.

Erstes Kapitel: Pflichten der Liebe und Wahrhaftigkeit 69

Erster Artikel: Pflichten der Nächstenliebe.

§ 1. Von der Pflicht der Nächstenliebe im allgemeinen 70

§ 2. Von den Pflichten der Nächstenliebe im besondern 72

Zweiter Artikel: Pflicht der Wahrhaftigkeit.

§ 1. Vorbegriffe 76

§ 2. Verschiedene Ansichten über die Lüge 79

§ 3. Nachweis der Unerlaubtheit der Lüge 83

§ 4. Vom Gebrauch doppelsinniger Reden und Restriktionen . . . 88

Zweites Kapitel: Von den gegenseitigen Rechtspflichten und deren Erzwingbarkeit.

Erster Artikel: Von den gegenseitigen Rechten und Rechtspflichten.

§ 1. Rechtspflichten in Bezug auf Leben und Ehre 91

§ 2. Rechtspflichten in Bezug auf die Freiheit 96

Zweiter Artikel: Von der persönlichen Erzwingbarkeit der Rechtspflichten 98

§ 1. Vom Recht der Notwehr 99

§ 2. Vom Recht der Selbsthilfe 103

§ 3. Das Duell 106

Viertes Buch.

Vom Eigentumsrecht 116

Erstes Kapitel: Begriff und Arten des Eigentums und Besitzes.

§ 1. Begriff des Eigentums 117

§ 2. Vom Besitz 120

§ 3. Arten des Eigentums 122

Digitized by Google

Zweites Kapitel: Der Sozialismus.

Erster Artikel: Begriff und Geschichte des Sozialismus.

Seite

§ 1. Begriff des Sozialismus. Sein Verhältnis zum Kommunismus . 124
§ 2. Zur Geschichte des Sozialismus 127
I. Der Sozialismus im Altertum und Mittelalter . . . 127
II. Die Pioniere des modernen Sozialismus 128
III. Der Hauptbegründer des modernen Sozialismus: Karl Marx . 130
IV. Die gegenwärtige Gestalt des Sozialismus 140

Zweiter Artikel: Prüfung der Hauptgrundlage des Sozialismus: der materialistischen Geschichtsauffassung.

§ 1. Die materialistische Geschichtsauffassung als allgemeine Geschichtstheorie 146
I. Satz. Es gibt keinen Dualismus von Geist und Materie . . 146
II. Satz. Es gibt nichts Unveränderliches; alles ist in einem immerwährenden, nie zum Abschluß kommenden Werdeprozeß begriffen 147
III. Satz. In dem Entwicklungsprozeß sind die wirtschaftlichen Verhältnisse der bestimmende und ausschlaggebende Faktor . . 150
IV. Satz. Alle geschichtliche Entwicklung vollzieht sich in wirtschaftlichen Gegensätzen und durch Klassenkämpfe 154
§ 2. Die Verwertung der materialistischen Geschichtsauffassung zur Begründung des Sozialismus 156
I. Die Marxsche Wert- und Mehrwerttheorie 157
II. Konzentration der Betriebe 166
III. Konzentration des Kapitals. Verelendungstheorie . . . 171
IV. Krisentheorie 174
V. Industrielle Reservearmee 175

Dritter Artikel: Die übrigen Grundlagen des Sozialismus.

§ 1. Die Gleichberechtigung aller Menschen 177
§ 2. Das eherne Lohngesetz 183
§ 3. Die Religionsfeindlichkeit des Sozialismus 187
§ 4. Die Wurzeln und Quellen des Sozialismus. Verhältnis des Sozialismus zum Liberalismus 190

Vierter Artikel: Unmöglichkeit des Sozialismus.

§ 1. Nähere Bestimmung der Streitfrage 196
§ 2. Die Organisation der Produktion 203
I. Vergesellschaftung des Produktiveigentums 203
II. Bedarfsbestimmung 204
III. Verteilung der Arbeitskräfte 208
IV. Verteilung der Arbeit; Berufswahl 210
V. Einige unmögliche Auswege 212
VI. Widerlegung einer Einwendung 217
VII. Unmöglichkeit der staatlichen Organisation aller Arbeiten . . 218
§ 3. Ertragshöhe und Fortschritt im Sozialismus 220
I. Sozialistische Träume 220
II. Arbeitsamkeit und Wirtschaftlichkeit im Sozialismus . . 221
III. Fortschritt im Sozialistenstaat 224
IV. Kunst und Wissenschaft im Sozialismus 226
V. Preßfreiheit im Sozialismus 228
§ 4. Die Verteilung des Arbeitsproduktes 229
I. Die Kopfzahl 231
II. Die Arbeitszeit 232
III. Die Leistung 235
IV. Der Fleiß 236
V. Das Bedürfnis 237

Digitized by Google

Seite
§ 5. Die Frage der Übervölkerung. Der Sozialismus wesentlich international 237
I. Die Übervölkerungsfrage 237
II. Der Sozialismus ist, wenn überhaupt, nur international durchführbar 240
§ 6. Die Familie in der sozialistischen Gesellschaft 242
I. Die Ehe 242
II. Erziehung und Unterricht 245

Drittes Kapitel: Das Privatgrundeigentum und seine Gegner.

Erster Artikel: Das Grundeigentum im Lichte der Geschichte.
§ 1. Die geschichtliche Methode der Gegner des Grundeigentums . . 247
§ 2. Der russische Mir und die germanischen Markgenossenschaften . . 251
§ 3. Das Grundeigentum bei den ältesten orientalischen Völkern . . 260

Zweiter Artikel: Volkswirtschaftliche Bedenken gegen das Grundeigentum 270

Dritter Artikel: Unentbehrlichkeit des Privatgrundeigentums 278

Viertes Kapitel: Positive Begründung des Privateigentums.

Erster Artikel: Überblick über die verschiedenen Eigentumstheorien 285

Zweiter Artikel: Beurteilung der unrichtigen Ansichten . 287

Dritter Artikel: Darlegung der naturrechtlich-ökonomischen Eigentumstheorie.
§ 1. Erklärung der richtigen Ansicht 291
§ 2. Positive Begründung der Notwendigkeit des Privateigentums . . 293
§ 3. Der ursprüngliche Eigentumstitel der Besitzergreifung . . . 302
§ 4. Ergänzungen zum bisher Gesagten. Einwendungen 308
§ 5. Die Lehre der Kirchenväter und Theologen 313

Vierter Artikel: Das Urheberrecht oder das geistige Eigentum 321

Fünftes Kapitel: Von den abgeleiteten Erwerbstiteln.

Erster Artikel: Von den abgeleiteten Erwerbstiteln mit Ausschluß des Erbrechtes.
§ 1. Zuwachs, Verbindung, Verarbeitung und Fruchterwerb . . . 326
§ 2. Von den Eigentumstiteln der Übertragung und Ersitzung . . . 328

Zweiter Artikel: Das Erbrecht.
§ 1. Vorbegriffe. Unrichtige Ansichten 329
§ 2. Naturrechtliche Begründung des Testaments und der Intestaterbfolge 332
§ 3. Die positive Gesetzgebung betreffend die letztwilligen Verfügungen . 336

Fünftes Buch.

Von den Verträgen.

Erstes Kapitel: Von den Verträgen im allgemeinen.

Erster Artikel: Wesen und Eigenschaften der Verträge.
§ 1. Begriff der Verträge 342
§ 2. Eigenschaften und Erfordernisse 344

Zweiter Artikel: Einteilung der Verträge 346

Zweites Kapitel: Von den Verträgen im besondern.

Erster Artikel: Die unentgeltlichen Verträge 348

Digitized by Google

Zweiter Artikel: Das Zinsdarlehen.

Seite

§ 1. Vorbegriffe 349
§ 2. Zur Geschichte des Zinsnehmens 351
§ 3. Begründung der Erlaubtheit des Zinsnehmens 355
§ 4. Bestätigung der vorgebrachten Zinstheorie durch den Vergleich mit andern Theorien 359
§ 5. Erklärung der veränderten Stellung der Kirche zum Zinsnehmen . 362

Dritter Artikel: Die gegenseitig belastenden Verträge mit Ausschluß des Geldbarlehens.

§ 1. Miete, Pacht, Lohnvertrag 364
§ 2. Die übrigen gegenseitig belastenden Verträge 369

Zweite Abteilung.

Gesellschaftslehre 376

Erstes Buch.

Die Familie.

Erstes Kapitel: Von der Gesellschaft im allgemeinen.

§ 1. Begriff der Gesellschaft 377
§ 2. Die verschiedenen Arten von Gesellschaften 380

Zweites Kapitel: Die Ehe.

Erster Artikel: Natur und Notwendigkeit der Ehe.

§ 1. Verhältnis der Ehe zur Familie 382
§ 2. Geschichtliches über die Ehe 384
§ 3. Die Ehe als naturrechtliche Institution 391
§ 4. Ehelosigkeit und Zölibat 395

Zweiter Artikel: Eigenschaften der Ehe.

§ 1. Die Einheit der Ehe 400
§ 2. Unauflöslichkeit der Ehe 403

Dritter Artikel: Ehehindernisse und Ehegesetzgebungsgewalt.

§ 1. Ehehindernisse 410
§ 2. Die Ehegesetzgebungsgewalt 412

Vierter Artikel: Gegenseitige Pflichten der Ehegatten . 418

Fünfter Artikel: Die Frage der Frauenemanzipation . 421

Drittes Kapitel: Das gesellschaftliche Verhältnis zwischen Eltern und Kindern.

Erster Artikel: Pflichten und Rechte der Eltern gegen die Kinder 428

Zweiter Artikel: Pflichten der Kinder gegen die Eltern . 433

Viertes Kapitel: Das Verhältnis zwischen Herrschaft und Dienstboten.

Erster Artikel: Die naturgemäße Erweiterung der Familie durch das dienstherrliche Verhältnis 436

Zweiter Artikel: Die Entartung des Dienstbotenverhältnisses in der Sklaverei.

§ 1. Geschichtlicher Rückblick 438
§ 2. Beurteilung der Sklaverei vom Standpunkt des Naturrechtes . . 445

Digitized by Google

Zweites Buch.

Seite

Die Lehre vom Staat 451

Erstes Kapitel: Ursprung des Staates.

Erster Artikel: Die entfernten Ursachen des Staates.

§ 1. Die Naturnotwendigkeit des Staates 452
§ 2. Der Ursprung der Staatsgewalt 459
I. Entstehung des Staates durch Übermacht und Gewohnheit . . 459
II. Der Volkswille als letzte Quelle der Staatsgewalt; Volkssouveränität 463
III. Ursprung der Staatsgewalt aus Gott 467
IV. Einwendungen und Mißverständnisse 468
V. Nähere Erklärung der Staatsgewalt und Widerlegung einer irrigen Auffassung derselben 471

Zweiter Artikel: Die nächsten und unmittelbaren Ursachen des Staates.

§ 1. Die historischen Entstehungsformen 473
§ 2. Die rein privatrechtliche Auffassung des Staates 475
§ 3. Die Vertragstheorie im Sinne Pufendorfs 479
§ 4. Darlegung der Vertragstheorie der Scholastiker 480
§ 5. Vergleich der Theorie der Scholastiker mit der Lehre Rousseaus . 482
§ 6. Bedenken gegen die scholastische Lehre 484
§ 7. Die naturrechtliche Theorie 493

Zweites Kapitel: Der Zweck des Staates.

Erster Artikel: Unrichtige Ansichten über den Staatszweck.

§ 1. Die Leugner des natürlichen Staatszweckes 496
§ 2. Die individualistische Auffassung des Staatszweckes 499
§ 3. Die sozialistische Auffassung des Staatszweckes 507

Zweiter Artikel: Positive Darlegung des Staatszweckes.

§ 1. Der Staatszweck das öffentliche, nicht das Privatwohl . . . 515
§ 2. Weitere Erklärung des öffentlichen Wohls und Begründung der vorgetragenen Ansicht 519

Drittes Kapitel: Die Bestandteile des Staates.

Erster Artikel: Der organische Charakter des Staates . 524
Zweiter Artikel: Vergleich zwischen Staat und Familie . 527
Dritter Artikel: Gemeinden und Provinzen 529
Vierter Artikel: Die Stände der Gesellschaft 530
Fünfter Artikel: Das Land 534

Viertes Kapitel: Natur und Umfang der Staatsgewalt.

Erster Artikel: Begriff und Eigenschaften der Staatsgewalt 538
Zweiter Artikel: Allgemeine Grundsätze über den Umfang der Staatsgewalt 542
Dritter Artikel: Aufgaben der Staatsgewalt in Bezug auf Sittlichkeit 545
Vierter Artikel: Staatsgewalt und Religion in der rein natürlichen Ordnung 546
Fünfter Artikel: Kirche und Staat.

§ 1. Das Wesen der Kirche 553
§ 2. Unabhängigkeit der Kirche vom Staat 554
§ 3. Schlußfolgerungen aus der Unabhängigkeit der Kirche . . . 556

Digitized by Google

Seite

§ 4. Trennung von Kirche und Staat 559
§ 5. Die organische Verbindung von Kirche und Staat 561
§ 6. Christlicher Staat und Parität 563

Sechster Artikel: Staat und Schule außerhalb der christlichen Offenbarung 566

§ 1. Wem steht das Recht der Kindererziehung zu? 567
§ 2. Staatliches Schulmonopol 569
§ 3. Staatliche Zwangsschule 575
§ 4. Schulzwang und Lernzwang 576
§ 5. Die Rechte und Pflichten des Staates in Bezug auf die Schule . 581

Siebter Artikel: Kirche und Schule.

§ 1. Das Recht der Kirche auf die religiöse Erziehung der Jugend . . 582
§ 2. Geschichtlicher Rückblick auf das Verhältnis der Kirche zur Schule . 582
§ 3. Schulrechte der Kirche 584

Achter Artikel: Preßfreiheit 588

Neunter Artikel: Der Staat und das wirtschaftliche Leben. (Die soziale Frage.) 591

§ 1. Was ist die soziale Frage? 592
§ 2. Stellung der Parteien zur sozialen Frage 596
§ 3. Grundlinien einer Sozialpolitik vom katholischen Standpunkt . . 600
I. Allgemeine Grundsätze 600
II. Besondere gesetzliche Maßregeln 602

Zehnter Artikel: Exkurs über den Liberalismus . . . 618

Fünftes Kapitel: Die Funktionen der Staatsgewalt.

Erster Artikel: Begriff und Einteilung der staatlichen Funktionen 625

Zweiter Artikel: Die gesetzgebende Gewalt 627

Dritter Artikel: Die Exekutivgewalt 630

§ 1. Das Staatsamt 631
§ 2. Verwaltung und Polizei 633
§ 3. Steuerrecht und Heerwesen 634

Vierter Artikel: Die richterliche Gewalt.

§ 1. Von der richterlichen Gewalt im allgemeinen 638
§ 2. Von der bürgerlichen Rechtspflege 640
§ 3. Von der Strafrechtspflege im allgemeinen 641
I. Begriff der Strafgewalt 641
II. Verschiedene Ansichten über Zweck und Grund der staatlichen Strafe 641
III. Kritik der Strafrechtstheorien 645
IV. Begnadigungsrecht 651
§ 4. Von der Todesstrafe im besondern 653
I. Rechtmäßigkeit der Todesstrafe 653
II. Einwendungen 657
III. Zweckmäßigkeit der Todesstrafe 661

Sechstes Kapitel: Erwerb und Verlust der Staatsgewalt.

Erster Artikel: Von dem Erwerb der öffentlichen Gewalt.

§ 1. Erbfolge, Wahl, Sieg und Vertrag 663
§ 2. Usurpation und Verjährung 665

Digitized by Google

Zweiter Artikel: Verluſt der öffentlichen Gewalt.

Seite

§ 1. Abdankung 668
§ 2. Abſetzung und Notwehr 669
I. Vorbegriffe 669
II. Geſchichtliches 670
III. Poſitive Darlegung 675

Siebtes Kapitel: Von den Staatsverfaſſungen.

§ 1. Begriff und Arten der Staatsverfaſſungen 678
§ 2. Die Frage nach der beſten Staatsverfaſſung 679
§ 3. Konſtitutionelle Monarchie und Parlamentarismus 684

Drittes Buch.

Das Völkerrecht.

Erſtes Kapitel: Vom Völkerrecht im allgemeinen.

Erſter Artikel: Begriff des Völkerrechts 689

Zweiter Artikel: Geſchichte des Völkerrechts 691

Dritter Artikel: Begründung des natürlichen Völkerrechts 696

Zweites Kapitel: Das Völkerrecht in Friedenszeiten.

Erſter Artikel: Allgemeine Grundſätze über die internationalen Pflichten und Rechte der Völker 699

Zweiter Artikel: Die ſubjektiven Grundrechte der Völker . 702

Dritter Artikel: Von den völkerrechtlichen Verträgen.

§ 1. Die Staatsverträge 704
§ 2. Die Konkordate 705

Vierter Artikel: Das Nationalitätsprinzip 709

Drittes Kapitel: Das Völkerrecht im Kriege.

Erſter Artikel: Begriff und Zuläſſigkeit des Krieges . 716

Zweiter Artikel: Bedingungen für die Erlaubtheit des Krieges 718

Viertes Kapitel: Die Völkerfamilie 722

Namenregiſter 730

Sachregiſter 738

Digitized by Google

Zweiter Teil.

Besondere oder angewandte Moralphilosophie.

Vorbemerkung.

1. Wer sich in einer Großstadt leicht orientieren will, steigt zuerst auf eine Anhöhe, von wo er sie nach allen Richtungen überschauen kann. Erst wenn er hier eine allgemeine Übersicht gewonnen, steigt er wieder von der Höhe herab, um die einzelnen Sehenswürdigkeiten im besondern zu betrachten.

Gerade so wollen wir in der Moralphilosophie verfahren. Im ersten und allgemeinen Teil haben wir das sittliche Gebiet nur sozusagen von der Höhe überschaut und abgegrenzt. Von allen besondern Verhältnissen absehend, haben wir uns mit der Betrachtung und Begründung der *allgemeinen sittlichen Begriffe und Grundsätze* befaßt. Bloß zufällig und wie im Vorbeigehen streiften wir zuweilen konkrete Verhältnisse, soweit dies zur Klarstellung der allgemeinen Grundsätze erforderlich war.

Aber die Moralphilosophie bleibt als *praktische* Wissenschaft nicht bei der bloßen Erkenntnis der leitenden Grundsätze stehen, sie will dem Menschen in allen seinen Lagen eine sichere Führerin zum Guten werden. Deshalb müssen wir jetzt die aufgestellten Grundsätze auf die verschiedenen Lebenslagen des Menschen *anwenden*, um dessen Pflichten im einzelnen zu bestimmen. Aus diesem Grunde sagten wir (I 16[1]), der besondere Teil der Moralphilosophie sei *angewandte* Moralphilosophie. Der allgemeine Teil bildet die *Grundlage* und Voraussetzung des besondern Teils.

2. Der Aufgabe dieses zweiten Teils entsprechend ändert sich im folgenden die *Behandlungsmethode*. Während wir im *ersten* Teil, von den sittlichen Tatsachen und Erscheinungen ausgehend, wenn auch nicht ausschließlich, so doch vorwiegend *analytisch* und *induktiv* verfuhren, d. h. vom Besondern zum Allgemeinen emporstiegen, werden wir im *zweiten* die *synthetische* und *deduktive* Methode befolgen, d. h. vom Allgemeinen zum Besondern herabsteigen. Wir nehmen die allgemeinen Grundsätze des ersten Teils zur Grundlage und suchen aus denselben die einzelnen Pflichten des Menschen abzuleiten. Freilich muß dies unter beständiger Berücksichtigung der konkreten Verhältnisse geschehen. Die genaue Rücksichtnahme auf die Erfahrungstatsachen

[1] Die in Klammern befindlichen Zahlen verweisen immer auf frühere Seiten *dieses* Werkes. Steht eine I davor, so ist der erste Band gemeint.

Digitized by Google

ist also in diesem Teile mindestens ebenso notwendig als im ersten. Denn bleiben auch die allgemeinen Grundsätze dieselben, so ändern sich doch die aus ihnen abgeleiteten konkreten Forderungen je nach der Verschiedenheit der Verhältnisse, auf die sie angewandt werden.

3. Infolge dieses Verhältnisses des ersten zum zweiten Teil kann man die Moralphilosophie in höherem Grade deduktiv nennen als die andern Zweige der Philosophie, vielleicht mit einziger Ausnahme der philosophischen Lehre von Gott (Theodicee). Denn sie hat, was diesen fehlt: ein allgemeines, umfassendes Prinzip, aus dem sich unter Berücksichtigung der konkreten Verhältnisse alle Pflichten und Rechte des Menschen ableiten lassen. Dieses Grundprinzip, welches den Inbegriff des allgemeinen und den Ausgangspunkt des besondern Teils der Moralphilosophie bildet, ist der oberste Satz des natürlichen Sittengesetzes: Beobachte die dir als vernünftigem Wesen nach allen deinen Beziehungen zukommende Ordnung (I 391 ff).

Um die einzelnen Pflichten des Menschen kennen zu lernen, brauchen wir nur die verschiedenen Verhältnisse zu durchgehen, in denen er sich befinden kann, und bei jedem zu fragen, was sich für ihn als vernünftiges Wesen nach seiner Stellung im Weltganzen geziemt. Ist etwas für ihn ungeziemend, böse, so wissen wir auch, daß er es auf Grund des Naturgesetzes meiden soll. Erkennen wir dagegen, daß etwas ihm angemessen und mithin gut ist, so wissen wir wenigstens, daß er es an und für sich tun darf; verpflichtet aber, es zu tun, ist er nur dann, wenn es zur richtigen, dem Menschen angemessenen Ordnung notwendig und folglich seine Unterlassung positiv ungeziemend und böse ist.

Zugleich mit den Pflichten behandeln wir die Rechte des Menschen, weil diese mit jenen in wesentlichem Zusammenhange stehen. Wer Pflichten hat, besitzt auch Rechte gegen seine Mitmenschen, und umgekehrt, wo Rechte sind, da sind auch Pflichten. Nur seinem Schöpfer und unumschränkten Herrn gegenüber hat das Geschöpf wohl Pflichten, aber keine strengen Rechte (I 446 und 558).

4. Aus dem Gesagten ergibt sich ein sehr einfaches Einteilungsprinzip für die besondere Moralphilosophie. Doppelter Art sind nämlich die Beziehungen, in denen man den Menschen betrachten kann: die einen sind persönlich oder individuell, die andern gesellschaftlich (sozial). Dementsprechend zerfällt die besondere Moralphilosophie in zwei Abteilungen: 1) in die Lehre von den individuellen oder rein persönlichen und 2) in die von den gesellschaftlichen Rechten und Pflichten des Menschen. In der ersten Abteilung betrachten wir den Menschen als ein für sich bestehendes Individuum, in der zweiten als ein Glied der von Gott geordneten Gesellschaften, insbesondere der Familie und des Staates.

Digitized by Google

Erste Abteilung.

Die Lehre von den individuellen Pflichten und Rechten.

Die erste Abteilung der besondern Moralphilosophie handelt von den allen Menschen gemeinsamen Pflichten und Rechten, die sich aus ihren individuellen Beziehungen ergeben. Es gibt aber drei derartige Grundbeziehungen des Menschen: das Verhältnis zu Gott, zu sich selbst und zu den Mitmenschen. Das Verhältnis des Menschen zu den vernunftlosen Geschöpfen kommt nur insoweit in Betracht, als es auf die Beziehungen des Menschen zu Gott, zu sich selbst und seinen Mitmenschen einfließt. Die vernunftlosen Wesen haben dem Menschen gegenüber keinerlei Recht, und dieser hat keine Pflichten gegen sie; er hat höchstens Pflichten, deren Gegenstand die unvernünftige Natur ist und deren Verletzung die Übertretung einer Pflicht gegen Gott, sich selbst oder die Mitmenschen enthält. Wir haben darüber schon im ersten Band (S. 561 ff) das Nötige gesagt.

Die Eigentumsfrage gehört, genau gesprochen, in den Abschnitt, der über die gegenseitigen Pflichten und Rechte der Menschen handelt. Wenn wir dieselbe dennoch ähnlich wie die Lehre von den Verträgen in einem eigenen Abschnitte behandeln, so geschieht dies nur, weil sie wegen ihrer heutigen Wichtigkeit gegenüber den sozialistischen Angriffen einer eingehenden Untersuchung bedarf.

Wir behandeln also im ersten Buche das Verhältnis des Menschen zu Gott, im zweiten das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, im dritten das Verhältnis des Menschen zu seinen Mitmenschen, mit Ausschluß des Eigentumsrechtes und des Vertragsrechtes. Diese bilden den Gegenstand des vierten und fünften Buches.

Digitized by Google

Erstes Buch.

Der Mensch in seinem Verhältnis zu Gott.

Erstes Kapitel.

Von der natürlichen Religion.

Erster Artikel.

Wesen und Notwendigkeit der natürlichen Religion und ihr Verhältnis zur Sittenlehre.

§ 1. Begriff und Einteilung der Religion.

Bei neueren Schriftstellern begegnet man oft gar wunderlichen Auslassungen über die natürliche Religion. Fortschrittliche protestantische Theologen, wie Ritschl[1], reden vom „Gespenst der natürlichen Religion". Andere bezeichnen die natürliche Religion als eine contradictio in adiecto, da jede Religion wesentlich übernatürlich sei. Solche Auslassungen beweisen wenigstens die Begriffsverwirrung, die in unserer Frage herrscht.

I. Was ist Religion?

1. Religion[2] im eigentlichsten und engsten Sinne bedeutet Gottesverehrung. Unter Verehrung (Kult) versteht man alle Erweise von Hochachtung, Hingebung und Unterwerfung, die man einem andern wegen seiner auszeichnenden Vorzüge gibt. Verehrung sagt mehr als Ehrenbezeigung. Man kann auch Gleichgestellte und Untergebene nach ihrem Rang und Verdienst ehren. Verehren aber kann man nur denjenigen, der uns durch seine Vorzüge irgendwie überragt und uns dadurch eine Art Bewunderung und Ehrfurcht einflößt.

Die besondere und auszeichnende Art von Verehrung, die wir Gott als dem Urquell alles Seins und unumschränkten Herrn aller Dinge schulden, heißt

---

[1] In seiner Göttinger Jubiläumsrede 1887.

[2] Die Etymologie des Wortes ist sehr zweifelhaft. a) Nach dem Bericht des Aulus Gellius (Noctes atticae l. 4, c. 9) leitete Massurius Sabinus religio von *relinquere* ab, weil das Religiöse wegen seiner Heiligkeit von dem gewöhnlichen Gebrauch ausgeschlossen und gewissermaßen getrennt und aufgegeben ist. b) Andere leiten mit dem hl. Augustinus religio her von *religere* im Sinne von *reeligere*, von neuem wählen, weil wir durch die Religion Gott, den wir verloren hatten, von neuem wählen. c) Lactantius und viele Kirchenschriftsteller nach ihm betrachten religio als eine Ableitung von *religare*, wiederverbinden, weil wir durch die Religion wieder mit Gott verbunden werden. So annehmbar diese Erklärung in Bezug auf die Bedeutung der Religion ist, so sieht man doch schwer ein, wie sprachlich religio von religare abgeleitet werden kann. d) Am wahrscheinlichsten ist wohl die Ableitung von relegere (re und lego, ich achte), wiederholt lesen und bedenken. Diese Ableitung findet sich bei Cicero (De natura deor. l. 2, c. 28): Qui autem omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti *religiosi ex relegendo*, ut elegantes ex eligendo, itemque ex deligendo diligentes, ex intelligendo intelligentes. Hiernach bedeutet Religion die sorgfältige Berücksichtigung alles dessen, was sich auf den Dienst Gottes bezieht.

Digitized by Google

Religion oder Gottesverehrung oder auch religiöser Kult. Auch Geschöpfe können Gegenstand des religiösen Kultes sein, aber nur insofern sie in besonderer Beziehung zu Gott stehen und deshalb sozusagen teilnehmen an der Verehrung, die wir dem Schöpfer schulden. Wer einen Freund verehrt, wird auch dasjenige verehren, was in besonders inniger Beziehung zu ihm steht.

2. Von den Akten der Gottesverehrung wurde der Name Religion auf die innere dauernde Gemütsverfassung oder Tugend übertragen, die uns für dieselben geneigt macht. Hiernach bedeutet also Religion (Religiosität) an zweiter Stelle die Tugend, die uns geneigt macht, Gott die ihm als dem höchsten Urquell und Herrn aller Dinge schuldige Huldigung und Verehrung darzubringen. Von dieser Tugend war schon früher die Rede (I 328).

3. Die Verehrung und Unterwerfung, die wir Gott schulden, hat eine Summe von sichern Erkenntnissen über sein Wesen und unser Verhältnis zu ihm zur Voraussetzung. Diese bilden sozusagen die Grundlage, auf welcher die Gottesverehrung sich aufbaut, und die Wurzel, aus der sie hervorwächst. Deshalb werden auch diese Wahrheiten und die daraus hervorgehenden Pflichten nicht selten Religion genannt. Religion in diesem dritten Sinne bezeichnet alle jene Wahrheiten, welche sich auf das Verhältnis des Menschen zu Gott beziehen, samt den Pflichten, die sich für den Menschen daraus ergeben. Religiös wird dann alles genannt, was sich auf Religion in diesem weitesten Sinne bezieht. So reden wir von religiösen Wahrheiten, Gesinnungen, Einrichtungen usw.

Im kirchlichen Latein wird Religion auch noch zur Bezeichnung des Standes derjenigen gebraucht, welche aus der vollkommenen Ausübung der Religion ihre besondere Lebensaufgabe machen. Diejenigen, die diesem Stand angehören, heißen Religiosen (Ordensleute).

In dem oben angegebenen Sinne haben alle Völker von jeher die Religion aufgefaßt. Man durchgehe die Annalen der Weltgeschichte, und man wird finden, daß man unter Religion immer das Verhältnis verstand, in dem die Menschen zu überirdischen Mächten standen, von denen man annahm, daß sie bestimmenden Einfluß auf die Geschicke der Menschen ausüben, und die man durch Opfer, Gebete, Tempel u. dgl. günstig und gnädig zu stimmen oder zu versöhnen suchte. Immer wurden nach dem eben angeführten Worte Ciceros (s. Anm. 2 auf S. 4) diejenigen religiös genannt, welche alles genau beobachteten, was sich auf den Dienst der Götter bezog. Wer deshalb an keinen Gott mehr glaubt, kann folglich auch keine Religion mehr haben. Es ist mithin ein Mißbrauch der Worte, wenn man mit Jodl unter Religion den Glauben an die Möglichkeit des Guten in der Welt[1] oder mit Wundt den Glauben an das sittliche Ideal[2] oder mit Ziegler den Trieb zum Unendlichen[3] oder wer weiß was sonst versteht. Es sind das wohl nur Aushängeschilde, mit denen man den Vorwurf der Irreligiosität von sich fernhalten will[4].

---

[1] Geschichte der Ethik II 88. [2] Ethik[2] 492.

[3] Religion und die Religionen 126.

[4] Romanes, der selbst einst Agnostiker gewesen, aber allmählich den Weg zum Christentum wiederfand und als gläubiger Christ gestorben ist (1894), sagt treffend, nachdem er bemerkt, die Religion habe einen persönlichen Gott, den letzten Urquell aller Kausalität, zum Gegenstand: „Ich bin mir sehr wohl bewußt, daß der Ausdruck ‚Religion' seit einigen Jahren häufig in einem Sinne gebraucht worden ist, welcher sich nicht

Digitized by Google

II. Einteilung der Religion.

1. Die Religion wird eingeteilt in wahre und falsche Religion. Im Sinne von Gottesverehrung ist die Religion falsch, wenn sie die Gott allein gebührende Verehrung einem andern Wesen erzeigt oder aber Gott nicht in gebührender Weise ehrt. Es gibt nur eine wahre Religion, falsche aber unzählige.

Naturgemäß geht die falsche Gottesverehrung aus irrigen Meinungen über das höchste Wesen und die Stellung des Menschen zu ihm hervor. Deshalb kann auch die Religion im dritten oben genannten Sinne falsch sein, insofern sie falsche Lehrsätze und Anschauungen enthält, aus denen sich falsche Folgerungen in Bezug auf die Gottesverehrung ergeben.

2. Die Religion wird ferner eingeteilt in natürliche und übernatürliche. Die natürliche Religion ist diejenige, welche sich auf der natürlichen Erkenntnis Gottes aufbaut und aus ihr hervorgeht. Jeder Mensch kann durch die natürlichen Kräfte der Vernunft zur Erkenntnis Gottes und der ihm schuldigen Verehrung gelangen. Diese aus der natürlichen Erkenntnis Gottes hervorgehende Verehrung ist die natürliche Religion. Die übernatürliche Religion dagegen beruht wesentlich auf der freien Anordnung und Offenbarung Gottes. Die übernatürliche und geoffenbarte Religion hebt die natürliche Religion nicht auf, sondern baut auf ihr weiter, bestätigt sie und bestimmt sie näher.

3. Man unterscheidet auch subjektive und objektive Religion oder besser Religion im subjektiven und objektiven Sinn. Religion im subjektiven Sinn ist die dauernde Willensgeneigtheit zur Gottesverehrung samt den aus ihr hervorgehenden Betätigungen. In dieser Bedeutung sagt man, ein Volk habe viel oder wenig Religion, es sei wenig oder sehr religiös. Die Religion im objektiven Sinn sind die objektiven Wahrheiten, welche sich auf das Verhältnis des Menschen zu Gott beziehen, und die Pflichten, welche sich für den Menschen daraus ergeben. Die Religion im objektiven Sinn ist etwas objektiv Gegebenes, vom subjektiven Belieben Unabhängiges, das der Mensch anzuerkennen und zur Richtschnur seines Verhaltens zu nehmen hat. Die Religion im subjektiven Sinn dagegen (Religiosität) kann zu- und abnehmen.

---

mit dieser Definition deckt; doch dies zeigt nur, wie oft dieser Ausdruck mißbraucht worden ist. Irgend eine Theorie der Dinge Religion zu nennen, obwohl sie gar keinen Glauben an eine Gottheit enthält, das heißt das Wort in ganz entgegengesetztem Sinn wie bisher gebrauchen. Von Religion des Unerkennbaren, von Religion des Kosmos, von Religion der Humanität usw. sprechen, wobei die Persönlichkeit der letzten Ursache nicht anerkannt wird, das ist ebenso unverständig, als wenn man von der Liebe eines Dreiecks oder von der Vernunft des Äquators sprechen wollte; denn wenn man diesen Ausdrücken überhaupt einen Sinn abgewinnen will, so müssen sie in metaphorischem Sinne gebraucht werden. Wir können ja z. B. sagen, daß es so etwas wie eine Religion der Humanität gibt, indem wir die Humanität zuerst in unserer Wertschätzung vergöttlichen und dann dieses unser Ideal anbeten. Aber wenn wir auf diese Weise der Humanität den Namen der Gottheit beilegen, so schaffen wir darum doch keine neue Religion; wir gebrauchen damit bloß eine Metapher, welche als poetische Diktion mehr oder weniger Erfolg haben mag, die aber sicherlich als philosophischer Satz keinen Pfifferling wert ist. Ja sie ist in dieser Beziehung noch schlimmer als wertlos; sie ist irreleitend usw." (Romanes, Gedanken über Religion, übersetzt von Dennert, Göttingen 1899, 32—33).

Digitized by Google

§ 2. Notwendigkeit der natürlichen Religion.

1. Wir werden hier nicht mehr beweisen, daß es eine Summe von Wahrheiten über das Dasein und Wesen Gottes und das Verhältnis des Menschen zu ihm gebe, die durch das natürliche Licht der Vernunft mit Sicherheit erkannt werden können. Die Wahrheiten der natürlichen Religion bilden die notwendige Voraussetzung und Grundlage der Moralphilosophie, wie wir wiederholt dargetan haben (I 79 ff 184 ff 353 ff). Gibt es keinen Gott, keine persönliche Unsterblichkeit, keine Vergeltung im Jenseits, ist der Mensch nicht wesentlich vom Affen verschieden: so gibt es auch keine wahre, dieses Namens werte sittliche Ordnung mehr; Tugend, Pflicht und Gewissen sind dann leere Worte, und der Gescheiteste ist der, welcher möglichst das Leben zu genießen versteht.

2. Innerhalb der rein natürlichen Ordnung lassen sich die Pflichten gegen Gott auf drei Grundpflichten zurückführen: die Pflicht der *Liebe*, die Pflicht der *Hoffnung* und die Pflicht der *Gottesverehrung*. Daß der Mensch *Gott über alles lieben solle*, ist für jeden, der an Gott, den Schöpfer und das Endziel aller Dinge, den Inbegriff alles Guten und Vollkommenen, glaubt, so selbstverständlich, daß es keines Beweises dafür bedarf. Ist es nicht eine selbstverständliche Forderung der Vernunft, daß wir die Dinge nach ihrem Werte schätzen und lieben? Nun ist Gott das unendliche Gut, der Urquell und Inbegriff alles Guten. Alle geschaffenen Dinge sind nur insofern gut, als sie an der unendlichen Vollkommenheit Gottes teilnehmen. Also müssen wir, wenn wir vernünftig handeln wollen, Gott über alles lieben und alles andere nur in Gott und wegen Gottes. Diese Liebe zu Gott ist ja auch das höchste Ziel, zu dem der Mensch geschaffen ist (I 85). Sie ist auch eine notwendige Forderung der Dankbarkeit gegen Gott, von dem wir alles, was wir sind und haben, empfangen und der uns noch fortwährend mit den größten Wohltaten überhäuft. Wenn wir es als widernatürlich bezeichnen, daß ein Kind seine Eltern nicht liebt, ist es dann nicht viel widernatürlicher, wenn ein Geschöpf seinen Schöpfer nicht liebt? Ebenso klar ist die Pflicht der *Hoffnung*. Wir sind von Gott zur ewigen Glückseligkeit bestimmt (I 88 ff). Also müssen wir danach streben. Nun ist aber das notwendige Mittel dazu die Hoffnung auf die ewige Seligkeit und die dazu erforderliche Hilfe Gottes. Niemand strebt nach einem Gut, dessen Erreichung er nicht für möglich hält. Dasselbe gilt auch von der ewigen Seligkeit. Denn die Erreichung derselben ist eine schwierige Aufgabe. Sie fordert die treue Erfüllung seiner Pflicht oder wenigstens aufrichtige Buße, so daß wir ausgesöhnt mit Gott aus diesem Leben scheiden. Dazu bedürfen wir der göttlichen Hilfe, und diese müssen wir von Gott hoffen und erflehen.

3. Was wir aber hauptsächlich zu beweisen haben, ist, daß der Mensch kraft des natürlichen Sittengesetzes und unabhängig von jeder übernatürlichen Anordnung und Offenbarung verpflichtet sei, Gott als das höchste Prinzip und den unumschränkten Herrn aller Dinge zu *verehren* oder ihm durch geziemende innere und äußere Zeichen der Unterwerfung zu huldigen.

Unter *innerer* Gottesverehrung verstehen wir alle nicht in die äußere Erscheinung tretenden Betätigungen, durch die wir Gott die schuldige Ehre

Digitized by Google

erweisen. Alle sinnfälligen Betätigungen, die demselben Zweck dienen, nennen wir äußere Gottesverehrung.

Wir reden ferner hier nicht von der bloß virtuellen und indirekten Gottesverehrung, die in jeder sittlich guten Handlung liegt, auch wenn sie nicht formell auf die Verehrung Gottes hingeordnet wird. Durch jede gute Handlung wird Gott verherrlicht (I 189), und da wir durch das Sittengesetz zu vielen guten Handlungen verbunden sind, so sind wir auch zur indirekten und virtuellen Gottesverehrung verpflichtet. Wir reden aber hier von der formellen und direkten Gottesverehrung, die darin besteht, daß man eine Handlung direkt zum Zwecke der Gottesverehrung oder als Zeichen der Huldigung und Unterwerfung vornimmt.

4. Die Notwendigkeit wenigstens der inneren Gottesverehrung ergibt sich unmittelbar aus der Betrachtung des Verhältnisses, in dem der Mensch zu seinem Schöpfer steht.

a) Wir sehen es als eine selbstverständliche Pflicht an, daß der Knecht seinem Herrn, der Untergebene seinem Vorgesetzten Zeichen der Hochachtung, Ehrfurcht und Unterwerfung gebe. Wir tadeln den Knecht, der zwar die Befehle seines Herrn ausführt, aber unterläßt, demselben nach Erfordernis der Umstände seine Achtung und Ehrfurcht zu erzeigen, wie sie seiner Stellung entspricht. Und je größer und allseitiger dieses Abhängigkeits- und Unterwürfigkeitsverhältnis ist, um so mehr sehen wir es als strenge Pflicht an, daß der Diener seinem Herrn die gebührende Hochachtung und Ehrerbietung erweise. Besäße nun gar der Diener alles, was er ist und hat, von seinem Herrn zu Lehen, flösse ihm täglich alles, was er braucht, durch die Güte seines Herrn zu, so würden wir ihn gewiß aufs schärfste tadeln, wenn er es unterließe, bei schicklicher Gelegenheit dem Herrn seine Ergebenheit, Verehrung und Dankbarkeit zu bezeigen.

Dieses ist aber nur ein schwaches Bild des Verhältnisses des Geschöpfes zu Gott. Nur durch zufällige Umstände und nicht durch seine Wesenheit wird der Mensch Diener eines andern, aber er ist durch sein innerstes Wesen selbst ein Diener Gottes (I 557 ff). Was er ist und besitzt, ist ausnahmslos ein freies Gnadengeschenk des Allerhöchsten, das dieser durch die Erhaltung sozusagen jeden Augenblick erneuern muß. Er ist ferner seinem ganzen Sein nach auf Gott als sein Endziel hingeordnet, und auf dieses Ziel soll in letzter Linie all sein Denken, Tun und Lassen gerichtet sein.

Ist es da nicht eine notwendige Vernunftforderung, daß er seinem höchsten Herrn, von dem er alles als Gnadengeschenk besitzt und für dessen Verherrlichung er da ist, zuweilen Zeichen der Unterwerfung und Verehrung, der Liebe und Dankbarkeit gebe?

b) Der Mensch ist aber nicht bloß wesentlich Diener Gottes. Zu diesem Unterwürfigkeitsverhältnis kommt noch ein anderes, innigeres, nämlich eine Art Kindschaftsverhältnis. Schon die rein natürliche Beziehung zwischen Gott und dem Menschen kann mit dem Verhältnis zwischen Vater und Kind in etwa verglichen werden, und zwar nicht bloß deshalb, weil alle Vaterschaft von Gott abstammt, sondern weil jeder Mensch seine nach Gottes Ebenbild gestaltete Seele unmittelbar aus Gottes Hand empfängt und zur innigsten Gemeinschaft

Digitized by Google

mit Gott im Jenseits bestimmt ist. Wie es nun Pflicht eines Kindes ist, nicht bloß den Eltern zu gehorchen, sondern auch ihnen Zeichen der Hochachtung, Dankbarkeit und Liebe zu geben, so, ja in noch viel höherem Grade ist der Mensch verpflichtet, nicht bloß die Befehle Gottes auszuführen, sondern auch ihm zuweilen seine Huldigung darzubringen.

Tief wahr hat deshalb schon Aristoteles die Pflichten gegen Gott mit den Pflichten gegen die Eltern zusammengestellt und den Ausspruch getan, diejenigen seien strafwürdig, welche Zweifel äußerten, ob man die Götter ehren und die Eltern lieben solle [1].

5. An der Pflicht der inneren Gottesverehrung schon allein auf Grund des natürlichen Sittengesetzes kann kein Vernünftiger zweifeln, der nicht den Glauben an Gott über Bord geworfen. Tatsächlich sind es auch nur Atheisten, Agnostiker und Pantheisten, welche diese Pflicht bestreiten.

Eines besondern Nachweises aber bedarf die Pflicht der äußeren Gottesverehrung. Ein übertriebener Puritanismus oder Spiritualismus möchte gern jede Gottesverehrung auf das innerste Herzkämmerchen beschränken, wo kein Mensch, kaum der Andächtige selbst, etwas von der Gottesverehrung gewahr wird. Das heißt die Natur des Menschen und sein Verhältnis zu Gott verkennen.

a) Der Mensch ist nicht bloß der Seele, sondern seinem ganzen Sein nach wesentlich ein Diener Gottes. Mit Leib und Seele, mit inneren und äußeren Kräften ist er ein Gebilde der Schöpferhand Gottes, von demselben allseitig abhängig und für ihn bestimmt. Deshalb soll er auch mit seinem ganzen Sein dem Ewigen seine Huldigung und Unterwerfung darbringen [2].

b) Hierzu kommt, daß ganz naturgemäß die inneren Betätigungen der Gottesverehrung auch den äußeren Menschen erfassen und mit sich ziehen. Der Mensch ist ein einheitliches, aus Leib und Seele zusammengesetztes Tätigkeitsprinzip, er hat eine sinnlich-geistige Natur (I 25). Diese Doppelseitigkeit macht sich naturgemäß in den Betätigungen geltend. Die inneren Tätigkeiten wecken die äußeren und umgekehrt. Wer im Inneren freudig oder traurig ist, wird diese Seelenstimmung auch äußerlich durch seine Haltung und Gebärden kundgeben. Wer einen andern aufrichtig achtet und verehrt, wird dies ganz unwillkürlich in seiner Gegenwart durch seine ganze Haltung zeigen. Gerade so ist es auch mit der Gottesverehrung. Wer innerlich ergriffen ist von der Größe und Majestät Gottes und ihm im Ernst seine Verehrung erzeigen will, wird naturgemäß auch äußerlich eine ehrfurchtsvolle, demütige Haltung einnehmen. Wir können uns nicht gut vorstellen, daß jemand, der Gott anbeten und lobpreisen will, sich bequem auf ein Sopha hinstrecke, ins Theater oder in eine Badeanstalt gehe. Allerdings besteht die Gottesverehrung vor allem in den inneren Betätigungen der Anbetung und Hingebung. Diese sind die Seele der Gottesverehrung. Aber die äußeren Betätigungen bilden die naturgemäße Ergänzung, sozusagen den Leib oder das Gewand derselben.

---

[1] Top. 1, c. 11, 105, a. 5: *οἱ ἀποροῦντες πότερον δεῖ τοὺς θεοὺς τιμᾶν καὶ τοὺς γονέας ἀγαπᾶν ἢ οὐ κολάσεως θέονται.*

[2] S. Thom., C. gent. 3, 119.

Digitized by Google

c) Die innere Gottesverehrung ist notwendig, wie gezeigt wurde. Also ist es auch die äußere, weil jene ohne diese nicht so beschaffen sein kann, wie sie sein soll. Die inneren Affekte hangen von den äußeren Betätigungen ab. Der Mensch ist eben kein reiner Geist, sondern ein geistig-sinnliches Wesen, dessen inneres Leben von dem äußeren beeinflußt wird. Die inneren Gesinnungen und Affekte erstarken oder erlahmen, je nachdem sie von außen unterstützt und genährt werden oder nicht. Wegen dieses Abhängigkeitsverhältnisses wird bei gänzlicher Unterlassung der äußeren Gottesverehrung auch die innere erschlaffen und bald ganz erlöschen. Dagegen wirkt die äußere Betätigung mächtig auf die innere Gesinnung zurück. Wie ein vermehrtes Kapital oder ein verstärkter Strom kehrt der Affekt der Ehrfurcht, Hingebung und Liebe, der aus der Seele hervorquillt, durch die äußeren Sinne wieder in die Seele zurück.

Wie wird der Mensch so mächtig von Ehrfurcht ergriffen, wenn er in einen altehrwürdigen Dom tritt, wo ihn alles: der reichgeschmückte Altar, die himmelanragenden Säulen und Gewölbe, die ehrwürdigen und heiligen Gestalten, die von den Wänden herniederschauen, daran gemahnt, daß er an heiliger Stätte weilt! Und wie sollte er sich nicht gehoben und zu demütigem Gebete angetrieben fühlen, wenn die festlichen Gesänge und die feierlichen Klänge der Orgel mächtig durch die Hallen rauschen und zur Opferhandlung sich die ganze Gemeinde in ehrfurchtsvoller Anbetung vor dem Herrn verneigt! Solchen Eindrücken vermag sich nur ein hochmütiger Mensch zu entziehen, der in seinem Herzen schon längst Gott vom Throne gestürzt und irgend einen Götzen, vielleicht sich selbst, an dessen Stelle gesetzt hat.

Aus dem eben entwickelten Beweis geht hervor, daß allerdings *ein* Zweck der äußeren Gottesverehrung die Vermehrung und Förderung der inneren Andacht ist. Aber dieser Zweck ist, wie aus den früheren Beweisen (a und b) erhellt, nicht der einzige, ja nicht einmal der hauptsächlichste. Wir schulden Gott die äußere Verehrung auch *um ihrer selbst willen* oder weil es eine Vernunftforderung ist, daß der Mensch als Ganzes mit Leib und Seele seinem Schöpfer und Herrn huldige.

d) Noch eine andere Erwägung ist geeignet, uns von der Angemessenheit der äußeren Gottesverehrung zu überzeugen. Wir erinnern an die sozusagen priesterliche Stellung, die der Mensch zwischen der vernunftlosen Natur und dem Schöpfer einnimmt (I 86). Auch die vernunftlose Natur soll nach ihrer Fähigkeit an der direkten Verherrlichung des Schöpfers teilnehmen. Sie selbst vermag zwar Gott nicht zu erkennen und ihm formell zu huldigen, wohl aber kann und soll sie an der Gottesverehrung teilnehmen *durch den Menschen*, indem dieser sie *als Zeichen und Werkzeuge seiner Huldigung* gebraucht. So gelangt die Schöpfung zu einer höheren Art der Mitwirkung an der Erreichung des letzten Zieles alles Geschaffenen: der Verherrlichung des Schöpfers.

In richtiger Würdigung dieser Wahrheit hat die katholische Kirche von jeher alle Künste und alle Kräfte der Natur zur Mitwirkung am Gottesdienste herangezogen. Die Baukunst errichtet das Gotteshaus so schön und majestätisch, als sie vermag; die Bildhauerei und Malerei schmücken es mit lebensvollen, heiligen Gestalten; Dichtkunst und Tonkunst vereinigen ihre Lieder und Weisen

Digitized by Google

zum Lobe des Allerhöchsten. Gärten und Felder leihen ihre Blumen und Sträucher zum Schmuck, die Wälder den Weihrauch, die Bienen das Wachs, der Brunnquell das Wasser zum Reinigen und Segnen, der Schacht der Erde die edeln Metalle und das Erz, das die Gläubigen hoch vom Turme zum Gottesdienste ruft.

„Äußere Werkheiligkeit", „eitler Formelkram"! Mit solchen und ähnlichen Schlagwörtern sucht man nicht selten den äußeren Gottesdienst zu brandmarken. Aber es sind eben Schlagwörter, die nur bei Gedankenlosen Eindruck machen. Freilich, die bloß äußere Gottesverehrung *ohne die entsprechende innere Gesinnung* ist wertloses Formelwesen, eine Schale ohne Kern. Wie überhaupt der ganze sittliche Gehalt des menschlichen Tuns und Lassens vom Willen oder der inneren Gesinnung abhängt (I 285 ff), so ist auch die äußere Gottesverehrung nur insoweit von Wert, als sie aus der entsprechenden inneren Gesinnung hervorgeht. Die rein äußere Gottesverehrung ohne die rechte innere Gesinnung ist Pharisäismus. Kein Vernünftiger wird einer solchen rein äußerlichen Gottesverehrung das Wort reden. In diesem Sinne sagt Christus: „Gott ist ein Geist, und die ihn Anbetenden müssen in Geist und Wahrheit ihn anbeten."[1] Ist es aber verkehrt, eine rein äußerliche Gottesverehrung ohne die innere zu empfehlen, so ist es ebenso tadelnswert, den Menschen bloß auf die innere Gottesverehrung beschränken zu wollen. Eine solche Beschränkung ist eine Verstümmelung oder Verkümmerung der Gottesverehrung und reißt den Menschen aus der hohenpriesterlichen Stellung heraus, die ihm im Weltganzen gebührt.

6. Wer die obigen Erwägungen vor Augen behält, wird leicht die Hinfälligkeit der landläufigen *Einwände* gegen die Gottesverehrung einsehen. „Gott bedarf unserer Verehrung nicht." Ganz richtig. Alle Geschöpfe zusammen sind nicht im stande, den Unendlichen vollkommener und glücklicher zu machen, als er aus sich selbst ist. Aber das Bedürfnis ist auch nicht der Grund, warum Gott von uns verehrt sein will. Der Grund ist vielmehr, weil *wir selbst* der Gottesverehrung bedürfen und weil es eine Forderung der rechten Ordnung ist, daß dem Schöpfer und Herrn aller Dinge von seinen Geschöpfen gehuldigt werde. Gott brauchte die Welt nicht zu schaffen, aus freier Güte hat er ihr das Dasein gegeben; aber nachdem er sie zu erschaffen beschlossen, war er es seiner Weisheit und Gerechtigkeit schuldig, daß er alles auf sich als das letzte Ziel der Dinge hinordnete und von den Geschöpfen Anbetung und Verehrung forderte. Es mag sein, daß ein König der Ehrenbezeigungen eines Bettlers nicht bedarf und daß ihm auch wenig daran gelegen ist, und doch schuldet er es seiner Stellung, daß er die ihm gebührenden Ehrenbezeigungen von seinen Untergebenen fordere. In unendlich höherem Grade gilt dies von Gott, dem höchsten Herrn und Endziel aller Geschöpfe.

Es ist also auch nicht ungeordneter Ehrgeiz oder ungebührliche Ruhmsucht, daß Gott von seinen Geschöpfen geehrt sein will, sondern nur eine unerläßliche Forderung seiner unendlichen Vollkommenheit.

---

[1] Jo 4, 24.

Digitized by Google

§ 3. Die übernatürliche Religion.

Bisher haben wir nur die natürliche Religion betrachtet, die sich aus der Natur des Menschen und seinem Verhältnis zu Gott notwendig ergibt. Zur Vervollständigung unserer philosophischen Betrachtung über die Religion können wir hier die Frage aufwerfen, ob eine übernatürliche Religion möglich sei, und welche Pflichten uns das Naturgesetz auferlege, falls es eine übernatürliche Religion gibt. Da diese Fragen in der Apologetik behandelt zu werden pflegen, welche sich heute zu einer eigenen Wissenschaft ausgebildet hat, so werden wir uns hier mit einigen Andeutungen begnügen[1].

1. Es fragt sich also zunächst, ob eine übernatürliche Religion möglich sei, mit andern Worten, ob Gott durch eine übernatürliche Offenbarung seinen vernünftigen Geschöpfen eine besondere Gottesverehrung vorschreiben könne?[2]

a) Daß Gott das Recht habe, die allgemeinen Forderungen des Naturgesetzes in Bezug auf die Gottesverehrung im einzelnen näher zu bestimmen oder zu erweitern, scheint so einleuchtend, daß nur unbegreiflicher Hochmut daran zweifeln kann. Ist der Mensch nicht seiner Wesenheit nach der Knecht und das Eigentum Gottes? Ist nicht seine höchste Aufgabe der Dienst und die Verherrlichung seines Herrn?

b) Aber es ist hauptsächlich die Möglichkeit der Offenbarung, die man in Zweifel zieht. Jedoch mit Unrecht. Was ist Offenbarung? Offenbaren heißt, seine verborgenen Gedanken einem andern mitteilen oder enthüllen. Gott kann uns in doppelter Weise seine Gedanken und Absichten mitteilen (I 7). In gewissem Sinne hat er uns schon vieles über sich selbst und seine Absichten geoffenbart durch die Schöpfung, insofern wir durch Vernunftschlüsse aus den geschaffenen Dingen auf ihren Schöpfer und seine Absichten und Pläne schließen können. Das ist die Offenbarung im weiteren und uneigentlichen Sinne, die sog. natürliche Offenbarung. Sodann aber kann Gott auf übernatürliche Weise durch Worte unmittelbar selbst oder durch seine Gesandten, die er als solche durch Wunder beglaubigt, den Menschen seinen Willen kundtun. Das ist die übernatürliche Offenbarung oder die Offenbarung im eigentlichen und engeren Sinne, von der wir hier reden.

Eine solche übernatürliche Offenbarung enthält nichts Unmögliches, mag man sie nun von seiten Gottes oder von seiten der Menschen betrachten.

Dem Allmächtigen fehlt gewiß nicht die Macht, durch übernatürliche Zeichen und Wunder den Menschen seine Gedanken und Absichten mitzuteilen. Er ist der unumschränkte Herr aller Dinge, der ihnen ihre Gesetze und Bahnen vorgeschrieben hat. Jedem seiner Winke gehorchen sie. Oder sollte es sich für den Allmächtigen und Unendlichen nicht geziemen, durch übernatürliche Offenbarung mit seinen Geschöpfen in Verkehr zu treten? Das könnte nur derjenige

[1] Für weitere Ausführungen verweisen wir auf Hettinger, Fundamentaltheologie; C. Gutberlet, Handbuch der Apologetik; A. M. Weiß O. Pr., Apologie des Christentums; Schanz, Apologie des Christentums, und Hammerstein S. J., Beweis des Glaubens.

[2] Eingehender haben wir das Verhältnis der natürlichen zur übernatürlichen Religion, der natürlichen und christlichen Moral dargelegt in unserer Schrift: Religion und Moral oder Gibt es eine Moral ohne Gott? (1900.) S. 47—48 36 ff.

Digitized by Google

behaupten, der über der Allmacht und Größe Gottes seine unendliche Güte und Herablassung übersieht. War es nicht unter seiner Würde, die Menschen zu schaffen, so ist es auch nicht unter seiner Würde, dieselben durch seine liebende Vorsehung zu leiten und zu ihrem ewigen Ziele zu führen.

Oder widerspricht es vielleicht Gottes Weisheit, daß er zu seinen vernünftigen Geschöpfen sozusagen in persönlichen Verkehr trete? Fehlen ihm etwa die weisen Zwecke zu einer übernatürlichen Offenbarung? Schon der Erweis besonderer Liebe und Herablassung ist ein heiliger, Gottes würdiger Zweck. Außerdem kann er Wahrheiten offenbaren, die der natürlichen Vernunft an und für sich zugänglich sind, damit der Mensch sie auch auf das göttliche Zeugnis hin für wahr halte und so der ewigen, untrüglichen Wahrheit seinen Verstand unterwerfe. Hierzu kommt, daß selbst in Bezug auf die sittlichen und religiösen Wahrheiten der natürlichen Ordnung der menschliche Verstand leicht auf Abwege gerät, Wahres mit Falschem vermischt und selten zur vollen Klarheit und Sicherheit durchdringt. Man blicke doch auf die heidnischen Völker des Altertums und der Neuzeit. Welch ein Wirrwarr von religiösen Meinungen! Wie viel Unsicherheit selbst in den grundlegendsten Fragen des menschlichen Lebens! Sogar die größten Denker des klassischen Altertums tappen in den wichtigsten Fragen von Gott, der Schöpfung, dem Ziel und Ende des Menschen wie im Dunkeln umher. Wie wehmütig berührt es, wenn der sterbende Sokrates noch von dem Opfer eines Hahnes für den Äskulap redet!

Gott kann aber nicht nur Wahrheiten offenbaren, die der bloßen Vernunft erreichbar sind, sondern auch solche, welche die menschliche Fassungsgabe übersteigen. Der menschliche Verstand sieht Gott und die geistigen Dinge nicht unmittelbar und direkt in sich selbst; er erkennt sie nur durch analoge Begriffe, d. h. durch Begriffe, die den sinnlichen Dingen entlehnt und auf geistige Dinge übertragen sind. Solche Begriffe sind aber ihrer Natur nach unvollkommen und dunkel. Es gibt deshalb vieles in der geistigen Welt, was wir mit der bloßen Vernunft gar nicht oder nur ahnend zu erkennen vermögen, mithin nur durch übernatürliche Offenbarung erfahren können. Und es ist gewiß der Güte Gottes entsprechend, daß er das Dunkel unseres Erdenwallens durch einige Strahlen seiner unendlichen Weisheit erhelle und so einerseits uns Gelegenheit biete, ihm unsern Verstand zu unterwerfen, anderseits unsere Sehnsucht nach dem vollen und klaren Schauen im seligen Jenseits wecke.

2. Wird eine Religion als geoffenbart verkündet, und liegen Anzeichen vor, daß sie wirklich von Gott geoffenbart sei, so hat jeder das Recht, aber auch die Pflicht, dieselbe mit aufrichtiger Wahrheitsliebe zu prüfen. Ohne sichere Gründe eine neue Religion als geoffenbart anerkennen, wäre unvernünftig und kann mithin von niemand verlangt werden. Ist man durch aufrichtige Forschung zur Überzeugung der Wahrheit der geoffenbarten Religion gekommen — und ist eine Religion wirklich geoffenbart, so muß Gott dafür sorgen, daß man sie mit Sicherheit erkennen kann —, so ist man verpflichtet, sie anzunehmen und zu bekennen, vorausgesetzt, daß sie für alle Menschen bestimmt ist. Denn nachdem Gott erklärt hat, in welcher Weise er verehrt sein will, wird jede andere Weise der Verehrung unerlaubt, weil sie nicht mehr ohne Ungehorsam geübt werden kann.

Digitized by Google

Tatsächlich hat nun Gott — wie die christliche Apologetik beweist — eine übernatürliche Religion, die christliche, geoffenbart und allen Menschen vorgeschrieben. Er hat uns in der Fülle der Zeiten seinen eingebornen Sohn gesandt, der uns durch sein Leben und seinen Kreuzestod Gnade und Wahrheit gebracht und zur Verkündigung seiner Lehre und zur Ausspendung seiner Gnadenmittel die Kirche für alle Völker eingesetzt hat. Deshalb gibt es in der tatsächlichen Ordnung nur eine wahre Religion: die christliche, die jeder Mensch zu bekennen verpflichtet ist. Gott hat diese Religion mit so vielen Zeichen ihres göttlichen Charakters ausgerüstet, daß jeder, dem sie verkündet wird und der mit redlichem Bemühen demütiges Gebet verbindet, sie leicht mit Sicherheit erkennen kann.

§ 4. Verhältnis der Religion zur Sittenlehre (Moral).

Nachdem wir festgestellt, was Religion ist, können wir nun das Verhältnis zwischen der Religion und dem schon früher entwickelten Begriff der Sittenlehre (Moral) genauer bestimmen.

Religion hat, wie gezeigt (4 ff), eine dreifache Bedeutung.

1. Versteht man unter Religion die Pflichten der Gottesverehrung, so ist sie ein Teil der Sittenlehre (Moral), oder genauer gesprochen, ein Teil der sittlichen Pflichten. Die sittlichen Pflichten zerfallen in Pflichten des Menschen gegen Gott, gegen sich selbst und gegen den Mitmenschen. Die ersteren sind die religiösen Pflichten, oder die Pflichten der Gottesverehrung, und bilden den vorzüglichsten Teil der sittlichen Pflichten[1]. Wer also die Religion in diesem Sinne von den sittlichen Pflichten oder der Sittenlehre ausscheidet, verstümmelt die letztere.

Daraus folgt weiter, daß niemand wahrhaft und allseitig tugendhaft sein kann, der bewußt seine religiösen Pflichten verabsäumt. Denn die hauptsächlichsten sittlichen Tugenden sind die Liebe Gottes und die Gottesverehrung (Religion), die Gott gibt, was Gottes ist. Wie könnte aber jemand diese Tugenden besitzen, der seinen Pflichten gegen Gott nicht nachkommt? Weil ferner die Tugenden wenigstens in ihrer Vollkommenheit innig zusammenhangen, ja einander notwendig bedingen, so kann niemand in irgend einer Tugend wahrhaft vollkommen sein, der seinen Pflichten gegen Gott gewohnheitsmäßig untreu ist oder keine Religion besitzt. Er mag vielleicht gewisse natürlich gute Neigungen und Anlagen haben und auch meist danach handeln, das ist aber noch keine wahre Tugend.

---

[1] Nicht selten begegnet man auch in wissenschaftlichen Werken dem Ausdruck „religiöse und sittliche Pflichten". Dieser Ausdruck ist wissenschaftlich nicht zu rechtfertigen, weil, wie gesagt, die religiösen Pflichten auch sittliche Pflichten sind, also das erste Glied im zweiten enthalten ist. Niemand würde den Ausdruck „eichene und hölzerne Schränke" oder „Marmor- und Steinsäulen" billigen. Gerade so unrichtig ist der Ausdruck: religiöse und sittliche Pflichten; höchstens könnte man sagen: religiöse und andere sittliche Pflichten. Der gerügte Ausdruck konnte nur aufkommen, weil man seit Kant das sittliche Gebiet als etwas betrachtete, was mit der Religion in keinem Zusammenhang stehe.

Digitized by Google

2. Bezeichnet man mit Religion die Gesamtheit der Wahrheiten, die sich auf das Verhältnis des Menschen zu seinem Schöpfer beziehen, so ist die Religion als Ganzes betrachtet nicht bloß ein Teil, sondern auch die *unentbehrliche Grundlage der sittlichen Ordnung*. Ohne Gott ist keine wahre sittliche Ordnung möglich. Es lassen sich auch ohne Glauben an Gott gewisse Regeln aufstellen, die für die Erhaltung des Individuums und der menschlichen Gesellschaft notwendig sind. Aber damit haben wir noch keineswegs die wahre sittliche Ordnung, wie sie im Bewußtsein unbefangener Menschen lebt, jene Ordnung, die an Rang und Wert alle irdischen Güter unermeßlich überragt und die wir einzuhalten unbedingt im Gewissen *verpflichtet* sind.

a) Gott ist der letzte Zweck der sittlichen Ordnung (I 81 ff u. 186). Alle Geschöpfe haben die Verherrlichung des Schöpfers zu ihrem höchsten Zweck. Der Mensch insbesondere soll dem Allerhöchsten die Verherrlichung frei darbringen *durch Einhalten der sittlichen Ordnung*. Wer nun diese sittliche Ordnung von Gott losreißt, trennt sie von ihrer Bestimmung und verletzt sie damit in ihrem innersten Wesen; ja er reißt den ganzen Menschen von Gott, seinem Endziele, los. Denn durch Beobachtung der sittlichen Ordnung unterwirft sich der Mensch seinem Schöpfer und fügt sich als integrierendes Glied der gesamten Weltordnung ein.

b) Gott ist auch, wie wir ebenfalls gezeigt (I 184 ff), die *vorbildliche Ursache und notwendige Grundlage* der sittlichen Ordnung. Wenn wir fragen, warum etwas seiner Natur nach gut oder böse sei, so müssen wir schließlich auf die göttliche Wesenheit als die letzte Grundlage und Norm alles Sittlichen zurückgreifen. Ohne die allein ewige, unwandelbare Wesenheit Gottes gibt es auch keine unveränderlichen, unwandelbaren Begriffe und Grundsätze und folglich auch keine Wissenschaft mehr.

c) Ohne Gott ist ferner keine *wahre Verpflichtung* möglich (I 352 ff). Man kann auch ohne Gott den Menschen durch sein Interesse an die Beobachtung gewisser Verhaltungsmaßregeln fesseln, man kann ihm drohen, ihn zwingen, aber im Gewissen verpflichten, das kann man nie und nimmer.

d) Ohne Gott gibt es endlich keine ausreichende *Sanktion* für die sittliche Ordnung (I 379 ff). Was soll den Menschen mitten in den Stürmen der tobenden Leidenschaften allzeit unerschütterlich auf dem Wege der Tugend bewahren? Was soll ihn vermögen, seine Pflicht über sein Interesse zu setzen und ihr im Notfall alles, selbst sein Leben, zu opfern? Am Schreibtisch nehmen sich Rhapsodien über die reine Liebe zum Guten, Gemeingeist, Menschenliebe, Begeisterung für sittliche Ideale ganz artig aus. Im praktischen Leben ist damit wenig geholfen. Und nun nehme man erst die großen Massen, wie sie tatsächlich in Not und Elend, in Leid und Unglück, Kampf und Versuchung aller Art leiden und leben. Niemand kommt bloß scherzend und tändelnd durchs Leben. Die große Masse aber wird von den Stürmen des Lebens hart gerüttelt. Was soll diese Unglücklichen ihr ganzes Leben hindurch selbst mit Hintansetzung von Ehre und Gut an die Pflicht fesseln, wenn mit dem Tode alles aus ist?

Paulsen ist sehr darauf bedacht, den „Unglauben" gegen Angriffe in Schutz zu nehmen. Er hält es für falsch, daß der theoretische Materialismus

Digitized by Google

den praktischen notwendig nach sich ziehe oder daß der Unglaube notwendig ein um die Moral unbekümmertes Leben zur Folge habe. Was immer für eine Weltanschicht jemand haben möge, die Gesetze der Moral behielten für ihn die gleiche Verbindlichkeit, weil auf deren Befolgung die Wohlfahrt des Lebens beruhe. Hieran werde durch alle Meinungen der Menschen nichts geändert[1].

Also von der Befolgung der sittlichen Gebote soll das irdische Lebensglück notwendig abhangen. Aber glaubt denn Paulsen im Ernst, die Rechtschaffenheit oder Tugend sei der einzige oder wenigstens der sicherste Weg zum irdischen Glück, wenn man das Leben rein „diesseitig" auffaßt? Er ist ja selbst ein Anhänger des Sozialeudämonismus (I 242) und bezeichnet das allgemeine Wohl der Gesellschaft als den Maßstab des Sittlichen. Glaubt er nun, das Gesamtwohl und Privatwohl falle immer zusammen? Fordert nicht das Gesamtwohl vom Individuum oft das Opfer aller seiner irdischen Interessen, selbst des Lebens? Kommt man nicht oft durch Lug und Betrug, durch List und Ränke, durch charakterlose Verstellung und Anbequemung viel weiter in der Welt als durch Ehrlichkeit und Rechtschaffenheit? Reineke Fuchs, der durch alle Mittel gemeinster Verschlagenheit alle seine Gegner aus dem Felde räumt und schließlich „Kanzler" wird, ist leider eine aus dem Leben gegriffene Gestalt, der man im großen oder kleinen gar oft begegnen kann.

Aber gibt es nicht zweifellos unter denen, die sich von jedem religiösen Glauben losgesagt, ehrliche Männer, gute Väter, treue Freunde, Beamte und Bürger, während sich unter den Gläubigen Männer von hartnäckiger Verkehrtheit und liebloſem Hochmut finden?[2]

Was die Ehrlichkeit dieser Gottentfremdeten betrifft, so haben wir schon bemerkt, daß derjenige, der seine wichtigsten Pflichten, die Pflichten gegen Gott, vernachlässigt, nicht den Anspruch erheben kann, einfachhin ehrlich genannt zu werden. Wenn es sich aber um die Pflichten gegen die Mitmenschen, den Staat handelt, so ist es wohl möglich, daß ein Gottentfremdeter zufällig diesen Pflichten besser nachkommt als ein Gläubiger. Auch der Ungläubige behält die menschliche Natur mit ihren angebornen Neigungen zum Guten und dem natürlichen Sittengesetz, das Gott in seinen allgemeinsten Zügen unauslöschlich in das Menschenherz eingegraben hat. Er kann innerhalb der rein natürlichen Ordnung das Gute bis zu einem gewissen Grade erkennen, namentlich wenn er mitten unter Christen und in christlicher Atmosphäre lebt, wie dies bei unsern Freidenkern der Fall ist. Sie mögen wollen oder nicht, sie stehen eben doch durch Erziehung und Umgebung vielfach unter dem Einflusse des Lichtes, das die christliche Offenbarung verbreitet hat. Sie können auch das Gute bis zu einem gewissen Grade tun, namentlich wenn die Erziehung und die öffentliche Meinung, die eben doch noch von christlichen Elementen beherrscht werden, es fordern. Dies gilt ganz besonders in Bezug auf alles, was den Verkehr der Menschen untereinander und ihr Verhältnis zum Staat betrifft. Auch dem Ungläubigen bleiben die Antriebe zum Guten, die aus der menschlichen Natur und der Umgebung, in der man lebt, notwendig folgen. Außerdem bleibt er tatsächlich immer irgendwie unter dem Einfluß der göttlichen Gnade, die keinem

[1] Paulsen, System der Ethik I[3] 383. [2] Ebd. 394.

Digitized by Google

Menschen, solange er hienieden pilgert, vollständig versagt wird. Endlich kommt in der Stimme des Gewissens, die auch der Ungläubigste nie vollständig zum Schweigen bringen kann, die Stimme Gottes immer irgendwie in die Sphäre des Bewußtseins. Daß man also zuweilen Männer findet, die trotz des Unglaubens ihre Pflichten als Bürger, Beamte und Gatten treu erfüllen, darf nicht befremden.

Trotzdem bleibt wahr: der Ungläubige beseitigt durch seinen Unglauben für sich die mächtigsten und durchschlagendsten Beweggründe zum Guten. Vor allem muß er, wenn er konsequent bleiben will, jede wahre Gewissenspflicht leugnen. Ohne Gott ist es nun einmal unmöglich, eine wahre Gewissenspflicht zu stande zu bringen (I 352). Es hängt also konsequent zum Standpunkte des Ungläubigen ganz von seinem Belieben ab, ob er die sittliche Ordnung einhalten will oder nicht. Er mag sie beobachten, wenn und solange ihm dieses gefällt oder zeitliche Vorteile verspricht. Außerdem nimmt der Unglaube der sittlichen Ordnung all die mächtigen Antriebe zum Guten, die sich aus dem Verhältnis des Menschen zu Gott ergeben: den Beweggrund der Liebe zu Gott, die mächtiger ist als Verfolgung, Trübsal und Tod; den Beweggrund der Hoffnung auf die Krone des ewigen Lebens nach den flüchtigen Augenblicken dieses Erdenlebens; die Furcht vor den Strafgerichten Gottes, die der Anfang der Weisheit ist; das Vertrauen auf die liebende Vorsehung, die uns in allen Versuchungen leitet und stützt. Der Gedanke an die ewigen Güter reißt das Herz los von der unordentlichen Begier nach irdischen Gütern und Genüssen, dieser Hauptquelle sittlichen Verderbens.

Fürwahr nur blinde Voreingenommenheit kann den mächtigen Einfluß der Religion auf das sittliche Leben leugnen. Tatsächlich erweist sich auch der Glaube in Unzähligen als den wirksamsten Hebel zum Guten. Daß er es nicht in allen tut, beweist nur, daß der Glaube allein nicht genügt. Der Glaube hebt eben die Freiheit des Willens nicht auf. Der Gläubige kann das Böse tun, dann handelt er aber gegen seine Grundsätze. Während also der Gottentfremdete vielfach nur aus Inkonsequenz oder persönlicher Liebhaberei gut, ist der Gläubige immer nur aus Inkonsequenz schlecht.

Was würde man zu folgender Beweisführung gegen die gute Erziehung sagen: Manche, welche gar keine Erziehung genossen, haben sich hinterher besser aufgeführt als andere, denen in der Familie die sorgfältigste Erziehung zu teil wurde —? Kann man mit einem solchen Schluß etwas gegen die Notwendigkeit der guten Erziehung beweisen? Ebensowenig läßt sich daraus, daß zuweilen einmal ein „Aufgeklärter" aus zufälligen Ursachen besser die Staatsgesetze und die Regeln des Wohlanstandes beobachtet als ein Gläubiger, etwas gegen die Notwendigkeit und Nützlichkeit religiöser Gesinnung herleiten.

Die Behauptung Paulsens und Zieglers[1], es gebe unter den echt religiös Gesinnten Männer von hartnäckiger Verkehrtheit, oder Religion sei ohne Sittlichkeit möglich, bestreiten wir mit aller Entschiedenheit. Der wahr-

[1] Sittl. Sein und sittl. Werden 126. E. Dühring behauptet geradezu (Wert des Lebens [1877] 59): „Die ärgsten Schufte sind auch häufig die religiösesten." (!)

Digitized by Google

haft religiös Gesinnte fürchtet und liebt Gott und hält folglich seine Gebote. Wenn jemand religiöse Gesinnung zur Schau trägt, aber Gottes Gebote gewohnheitsmäßig übertritt, so ist seine Religiosität bloßer Schein und Heuchelei.

Was sagen uns ferner die Tatsachen der Erfahrung von dem Verhältnis der Religion zur Moral? Fast bei allen Völkern gehen der Verfall der Religion und Sittlichkeit Hand in Hand miteinander. So war es bei den Griechen und Römern, so bei den Chinesen, so bei den Mohammedanern und auch bei den Christen. Überall wo das Christentum tief im Herzen des Volkes wurzelt, sehen wir Frömmigkeit mit Sittenreinheit, Ehrlichkeit und Treue gepaart und steht das Familienleben und die werktätige Nächstenliebe in Blüte. Wo dagegen der Einfluß des Christentums schwindet, nimmt das Laster in allen Formen überhand. Die ganz Gottentfremdeten, die wahrhaft keusch, mäßig, redlich und treu bis in den Tod sind, begegnen einem im praktischen Leben selten, die paradieren hauptsächlich in gewissen ethischen Systemen, wo man sie eben braucht.

Wir leugnen nicht, daß man hie und da solche Männer findet, die, von der Religion abgesehen, tadellos leben. Aber auch wo man sie findet, darf man sich durchschnittlich keine allzu hohe Idee von dieser Tugendhaftigkeit machen. Allerdings, wer die Tugend bloß in die Enthaltung von Mord und Diebstahl, in die Liebe zu Gatten und Kindern und Freunden, in eine gewisse natürliche Geradheit setzt, mag von „rechtschaffenen" Atheisten reden. Aber wer seinem Gott seine Treue bricht, wird sie bei schwereren Versuchungen leicht auch den Menschen brechen. Man blicke nur auf unsere Kulturheroen. Wie oft ist ihr Leben eine beständige Fehde mit den Gesetzen der Keuschheit und der ehelichen Treue! Wie viel Hochmut, Neid, Eifersucht, gekränkte Eitelkeit, Haß und gegenseitige Verunglimpfung tritt uns in ihrem Privatleben, besonders in ihrem Briefwechsel entgegen! Da nimmt sich die gerühmte Tugend oft recht erbärmlich aus. Ein französisches Sprichwort sagt: „Es gibt keinen großen Mann in den Augen seines Kammerdieners." Das gilt von den Größen dieser Welt. Man vergleiche damit die reine, demütige Selbstlosigkeit, die opferfreudige Gottes- und Nächstenliebe eines hl. Franz von Assisi, Vinzenz von Paul, Franz von Sales, Petrus Claver und der ungezählten Scharen christlicher Heiligen, die sich wie liebliche Blüten im Garten der katholischen Kirche dicht aneinander reihen. Man zeige uns doch einen einzigen, bei dem seine Irreligiosität ähnliche Früchte demütiger Entsagung, heldenmütiger Nächstenliebe gezeitigt hat![1]

---

[1] Goethe, auf den sich Paulsen so gern beruft, schreibt an Rat Schlosser: „Die Charaktere, die man wahrhaft hochhalten kann, sind seltener geworden. Wahrhaft hochachten kann man nur das, was sich nicht selbst sucht.... Ich muß gestehen, selbstlose Charaktere dieser Art in meinem ganzen Leben nur da gefunden zu haben, wo ich ein festgegründetes, religiöses Leben fand, ein Glaubensbekenntnis, das einen unwandelbaren Grund hatte, gleichsam auf sich selbst ruhte, nicht abhing von der Zeit, ihrem Geiste, ihrer Wissenschaft." — Schön und wahr sind die Worte, die Graf Leo Thun am 22. März 1868 auf der Generalversammlung der Michaelsbruderschaft in Wien sprach: „Große Charaktere, gleichviel ob in Hütten oder Palästen, können sich nur entwickeln auf der

Digitized by Google

Gerade dieser Opfergeist zeigt uns die Notwendigkeit der Religion für das sittliche Leben von einer neuen Seite. Die Welt bedarf des Opfergeistes heute mehr als je. Mit der modernen Kultur hat auch das Massenelend und das Verbrechen Riesenfortschritte gemacht. In England, dem reichsten Lande der Welt, lebt eine volle Million Menschen in den öffentlichen Armenhäusern; die Sechsmillionenstadt an der Themse ist das Stelldichein der Goldkönige, aber auch der Sammelplatz der unglaublichsten Verkommenheit und des erschreckendsten Elendes, in dem jährlich viele buchstäblich Hungers sterben sollen. In andern Ländern und Großstädten ist es wenig besser. Die Zahl derjenigen, die von der Hand in den Mund leben und keine gesicherte Existenz haben, ist sehr groß, und beständig wächst die Masse der Unzufriedenen, welche die ganze Gesellschaft in ihrem Bestande bedrohen.

Es bedarf deshalb des Opfergeistes zunächst von seiten der Reichen, um werktätig an der Verbesserung des Loses der „Enterbten" mitzuwirken, und zwar nicht bloß durch hochmütige Geldspenden, sondern auch durch persönliche Teilnahme und Hingabe. Es muß Leute geben, die aus den besseren Klassen persönlich zu den Armen herabsteigen, sozusagen die Mitgenossen ihres harten Loses werden, um ihre Lage zu bessern. Ein solcher Opfergeist gedeiht aber nur auf dem Boden wahrer Religiosität.

Auch die Armen bedürfen dieses Opfergeistes, um in Demut und Geduld ihr hartes Geschick, soweit es sich nicht ändern läßt, zu ertragen und voll Gottvertrauen ihren Blick auf die ewigen Güter des Jenseits zu richten [1].

Grundlage fester Überzeugungen und im Streben nach hohen Zielen. Wessen Gewissen von nagenden Zweifeln gequält ist, oder wer den Glauben an absolute Wahrheiten verloren hat, wessen Verstand sich immer nur mit Kritik befaßt und niemals zu dem Resultate unumstößlicher positiver Überzeugungen gelangt, oder wessen Streben nur auf die naheliegenden, von Tag zu Tag wechselnden Zwecke des irdischen Lebens gerichtet ist, die ihn nötigen, aus Rücksichten der Opportunität den Mantel dahin zu drehen, von wo eben der Wind bläst, bei dem kann von Entwicklung eines festen Charakters keine Rede sein. Das Christentum ist es, welches den Menschen mit unerschütterlichen Überzeugungen ausrüstet und ihm erhabene Ziele vor die Seele stellt." Vgl. v. Nostitz-Rieneck S. J., Eine Episode aus dem Leben des Grafen Leo Thun. Graz 1894. Carlyle schreibt: „Was die Leute betrifft, die ich sehe, so ist die beste Klasse die der wahrhaft Religiösen." Vgl. Wilhelmi, Carlyle und Nietzsche 73.

[1] Auch Fürst Bismarck meinte einst (vgl. Busch, Graf Bismarck und seine Leute während des Krieges mit Frankreich I [1878] 209), das Pflichtgefühl des Menschen, der sich einsam im dunkeln totschießen läßt, hätten die Franzosen nicht, weil ihnen der Glaube an Gott fehle, der uns auch dann sieht, wenn uns der Leutnant nicht sieht. Dann fügte er hinzu: „Wie man ohne Glauben an eine geoffenbarte Religion, an Gott, der das Gute will, an einen höheren Richter und ein zukünftiges Leben zusammenleben kann in geordneter Weise — das Seine tun und jedem das Seine lassen, begreife ich nicht. . . . Wenn ich nicht Christ wäre, bliebe ich keine Stunde mehr auf meinem Posten. Wenn ich nicht mit Gott rechnete, so gäbe ich nichts auf irdische Herren. — Warum soll ich mich angreifen und unverdrossen arbeiten in dieser Welt, mich Verlegenheiten und Verdrießlichkeiten aussetzen, wenn ich nicht das Gefühl habe, Gottes wegen meine Schuldigkeit tun zu müssen?" Diese Äußerungen enthalten im Grunde denselben Gedanken, den wir schon im Buche der Weisheit (2, 6), beim hl. Paulus (1 Kor 15, 32) und beim hl. Augustin ausgesprochen finden. Vgl. oben I 117 ff.

Digitized by Google

Zweiter Artikel.

Irrige Ansichten über Wesen und Notwendigkeit der Religion.

§ 1. Der religiöse Indifferentismus.

Die Pflicht der Gottesverehrung ergibt sich notwendig aus dem Verhältnis des Menschen zu Gott. Da dieses Verhältnis im wesentlichen bei allen Menschen aller Zeiten und Orte dasselbe bleibt, so folgt, daß die natürliche Religion allgemein ist, insofern sie alle Menschen umfaßt und allen im wesentlichen dieselben Pflichten auferlegt.

Damit ist schon die Verwerflichkeit des praktischen Indifferentismus derjenigen dargetan, die tatsächlich die Pflichten gegen Gott vernachlässigen, ohne jedoch ihr Verhalten grundsätzlich rechtfertigen zu wollen. Viel verwerflicher noch ist der theoretische oder grundsätzliche Indifferentismus. Dieser tritt unter zwei verschiedenen Formen auf.

1. Die eine erklärt jede direkte Gottesverehrung für wertlos oder für etwas Gleichgültiges, um das sich kein Mensch zu kümmern brauche. Diese Form des Indifferentismus ist im Grunde nichts als religiöser Nihilismus. Derselbe ist durch unsere bisherigen Ausführungen genügend widerlegt. Kant und Fichte gehören zu den Vorkämpfern dieses Nihilismus.

Kant nimmt „folgenden Satz als einen keines Beweises benötigenden Grundsatz an: Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes“ [1]. Das heißt „kritische Philosophie“! Man nimmt es als einen „keines Beweises benötigenden“ Satz an, daß alle Menschen aller Zeiten bis dahin in törichtem Religionswahn befangen gewesen sind und daß man allein den Stein der Weisen gefunden hat. Übrigens ist bei Kant eine solche Behauptung schon deshalb völlig unbegreiflich, weil er doch Gott als den Schöpfer des Menschen anerkennt. Wenn der Strafe verdient, der zweifelt, ob man seine Eltern lieben solle, wie darf man den für straffrei erklären, der behauptet, man sei nicht verpflichtet, Gott zu ehren und zu lieben?

J. G. Fichte konnte, wie überhaupt jeder Pantheist, keine eigentliche Gottesverehrung annehmen. Trotzdem redet er von Religion und will nicht als Atheist gelten. Er nennt seine Religion die „Religion des freudigen Rechttuns“. Gott ist ihm die moralische Weltordnung, welche das Weltall bedingt und in sich schließt. „Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott, wir bedürfen keines andern und können keinen andern fassen.“ [2] „Was sie

---

[1] Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft: WW. VI 353 (Ausgabe Hartenstein).

[2] Über den Grund unseres Glaubens: WW. VI 186. In den Fußstapfen Kants und Fichtes wandelt Dorner (Das menschliche Handeln 332 A.): „Es gehört dem Standpunkt tieferstehender, noch nicht ethisch bestimmter Religionen zu, wenn man von besondern Pflichten gegen Gott, Gottesdienst im besondern Sinne redet, als könnte man Gott auf andere Weise dienen, als indem man sittlich lebt. Der Kultus ist nicht ein besonderer Dienst gegen Gott, sondern eine gemeinschaftliche Stärkung des religiös-sittlichen Bewußtseins.“ Wenn man das liest, fragt man sich unwillkürlich, sind wir denn

Digitized by Google

Gott nennen, ist mir ein Götze."[1] — So wird der persönliche Gott durch einen Federstrich aus der Welt geschafft und ein unfaßbarer Begriff zur Gottheit erhoben[2]. Denn was ist diese moralische Ordnung, wenn es keinen persönlichen Gott und keinen ewigen Gesetzgeber gibt? Woher kommt sie? Wohin zielt sie? Was soll eine moralische Ordnung im Fichteschen Pantheismus, der alles an die Kette starrer, absoluter Notwendigkeit bindet? Ob wohl jemand angesichts des Todes sein Genüge finden mag in dem Glauben an diese unfaßbare moralische Ordnung, die von niemand geordnet wird?

Zur Beschönigung des religiösen Nihilismus bedient man sich wohl auch des Schlagwortes: „Ein rechtschaffenes Leben ist der beste Gottesdienst." Wenn damit nur gesagt sein soll, ohne Rechtschaffenheit im Verkehr mit den Menschen sei der Gottesdienst eitel, so haben wir nichts dagegen einzuwenden. Wie kann es demjenigen mit der Gottesverehrung Ernst sein, der die Gebote Gottes mit Füßen tritt? Ebenso haben wir nichts gegen den Satz einzuwenden, wenn man damit nur sagen will, es gebe kein sichereres Zeichen, an dem man die wahre Religiosität erkenne, als die treue Erfüllung aller seiner Berufspflichten aus Achtung und Ehrfurcht gegen Gott. Es gibt eine falsche Andacht, welche über Gebeten und religiösen Gebräuchen die Berufspflichten vernachlässigt. Die wahre Gottesverehrung sucht die Übungen der Frömmigkeit mit den sonstigen Pflichten in Einklang zu bringen, und ist sie am direkten Verkehr mit Gott gehindert, so sucht sie wenigstens durch die Absicht die treue Erfüllung der Berufspflichten auf seine Ehre hinzuordnen. Tut alles zur Ehre Gottes, d. h. richtet all euer Tun und Lassen durch die gute Meinung auf Gottes Verherrlichung, das höchste Ziel aller Dinge, das ist ein sehr guter Gottesdienst.

Will man aber mit dem Schlagworte behaupten, es genüge, daß man ein nach menschlichem Urteil rechtschaffenes Leben führe, auch wenn man die direkte Gottesverehrung gänzlich vernachlässigt, so ist das offenbar falsch, ja ein innerer Widerspruch. Vernünftige Menschen werden den nicht für wahrhaft rechtschaffen erklären, der seine wichtigsten und höchsten Pflichten verabsäumt[3].

---

noch Christen? Also Christus, der Sohn Gottes, verkündet uns das Gebot der Gottesliebe als das größte und erste Gebot, er befiehlt uns, Gott im Geiste und in der Wahrheit anzubeten, er lehrt uns durch seine Worte und noch mehr durch sein Beispiel, immer mit Ehrfurcht und Vertrauen zum himmlischen Vater zu beten, und nun kommt ein Professor der evangelischen Theologie und bezeichnet es als etwas „dem Standpunkt einer tiefer stehenden, noch nicht ethisch bestimmten Religion" Entsprechendes, wenn man von besondern Pflichten gegen Gott redet! Was heißt übrigens „religiös-sittliches Bewußtsein" im Munde eines Mannes, der von Gott nichts weiß, als daß er „der immerwirkende Urgrund alles Existierenden" sei? Mit nebelhaften Ausdrücken verhüllt man den religiösen Nihilismus.

[1] WW. V 220.

[2] Sehr gut polemisiert gegen die „lebendige und wirkende Weltordnung" Fichtes, die von niemand geordnet wird, Spitta, Mein Recht auf Leben 295 ff.

[3] Auf die Frage, ob ein Mensch ohne Religion sein könne, antwortet Ziegler (Sittliches Sein und sittl. Werden 126): „Vielleicht haben oft gerade die, welche als Atheisten und Ungläubige bezeichnet werden, mehr von dem göttlichen Funken in sich als so manche von denen, auf welche das offizielle Kirchentum als auf die Seinigen stolz ist." Wenn uns doch Ziegler näher erklären wollte, was er unter dem „göttlichen Funken" des Atheisten verstehe! Ziegler spielt mit sinnlosen Worten. Wenn man

Digitized by Google

2. Die zweite Form des theoretischen Indifferentismus läßt zwar die Pflicht der Gottesverehrung im allgemeinen gelten, behauptet aber, jede Art der Gottesverehrung oder Religion sei gleich gut, es sei also gleichgültig, zu welcher Religionsform man sich bekenne. Seinen klassischen Ausdruck hat dieser Indifferentismus in dem bekannten Spruch gefunden: „Der Kelt' und Griech' und Hottentott verehren kindlich einen Gott." Das war die Religion der seichtesten Aufklärung.

a) Die wahre Gottesverehrung setzt notwendig den wahren Glauben voraus. Sie wächst sozusagen aus der Überzeugung vom Dasein Gottes und unserer Abhängigkeit von ihm heraus. Nun gibt es nur einen wahren Gott, den allmächtigen, allheiligen, allweisen Schöpfer Himmels und der Erde, der keine falschen Götter neben sich duldet. Jeder andere Glaube ist ein verabscheuenswerter Irrtum. Unvernünftig ist daher auch eine Religion, welche einen solchen Irrtum zur Voraussetzung hat. Deshalb ist jeder Polytheismus, in welcher Form er auftreten mag, verwerflich. Wie kann man vernünftigerweise und im Ernst einem Wesen göttliche Verehrung zollen, das entweder gar nicht existiert oder jedenfalls keine göttliche Ehre verdient? Ist es nicht höchst widersinnig, Sonne, Mond, Sterne, Krokodile, Schlangen und anderes Gewürm anzurufen, als ob sie uns hören und helfen könnten, oder ihnen die höchste Ehre zu erweisen, als ob sie der Urquell alles Guten wären?

b) Der Monotheismus ist also die allein zulässige Form der Gottesverehrung. Aber auch innerhalb des Monotheismus und abgesehen von jeder übernatürlichen Offenbarung ist nicht jede Gottesverehrung zulässig. Die Verehrung muß eine Gottes würdige sein. So ist es verwerflich, den Allerhöchsten durch Menschenopfer, Preisgeben der Keuschheit, unzüchtige Tänze, wüste Gelage, Selbstverstümmelung, Selbstmord u. dgl. verehren zu wollen. Wie kann man im Ernst Gott durch etwas verehren wollen, was ihm mißfällt und er notwendig durch das Naturgesetz verbietet? Es ist ferner nicht bloß alles Unsittliche und Unwürdige vom Gottesdienst auszuschließen, derselbe muß auch positiv geeignet sein als Zeichen der Verehrung und Huldigung. Also auch sittlich gleichgültige Dinge, die nicht als Zeichen der Gottesverehrung passen, sind vom Gottesdienste auszuscheiden. Wer wollte ein Pferderennen, ein Konzert, einen Ball als Gottesdienst gelten lassen?

c) So weit gehen die Bestimmungen des Naturgesetzes über die Gottesverehrung. Fast naturgemäß sind alle Völker in gewissen Kulthandlungen übereingekommen, die sich ihrer Natur nach besonders für die Gottesverehrung eignen. Dazu gehören Opfer, Gebete, Festtage, feierliche Umzüge, Gelübde usw. In Bezug auf diese Kulthandlungen könnte in der rein natürlichen Ordnung bei den verschiedenen Völkern eine große Verschiedenheit obwalten. Die zuständige

---

sich mit dem Worte begnügen will, so hält Ziegler sehr viel auf Religion. So schreibt er (Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik CIX 103): „Mit dem Humor des guten Gewissens erfüllt es doch, wenn wir immer wieder als ‚Atheisten' verschrieene Philosophen uns coram publico ganz ernsthaft darüber unterhalten, wie dem Volk die Religion erhalten und wiedergewonnen werden könne; auch wir sind eben besser als unser Ruf." Die Religion Zieglers ist eine taube Nuß. Bei Ziegler begegnet uns dieselbe Taktik, die wir schon oben (I 102, A.) gekennzeichnet haben.

Digitized by Google

gesellschaftliche Autorität müßte diese Kulthandlungen mit Berücksichtigung der örtlichen und zeitlichen Bedürfnisse im einzelnen für die öffentliche Gottesverehrung näher festsetzen [1].

d) In der übernatürlichen Ordnung hat aber Gott eine bestimmte Religionsform für alle Menschen geoffenbart und vorgeschrieben: die christliche. Christus, der Sohn Gottes, hat seine Kirche beauftragt, alle Völker zu lehren, und alle Menschen, zu denen die Predigt gelangt, sind verpflichtet, zu glauben, sich taufen zu lassen und der Führung der Kirche im Gebrauche der von Christus gestifteten Gnadenmittel zu folgen. Deshalb ist jede andere Form der Gottesverehrung, die mohammedanische, die jüdische usw., verboten. Man kann diese Arten von Gottesverehrung nicht mehr üben, ohne Gottes Gebot zu verachten und so, statt ihn zu verehren, ihm zu mißfallen.

§ 2. Das religiöse Gefühl.

Die Religion wurzelt so tief in der Menschennatur, daß auch die offensten Leugner eines persönlichen Gottes sie in ihren Systemen, so gut es geht, unterzubringen suchen.

1. Nach Schleiermacher [2], dessen religiöse Ansichten weite Verbreitung gefunden und dem Indifferentismus wesentlichen Vorschub geleistet haben, besteht das Wesen der Religion in dem Abhängigkeitsgefühl des Menschen gegenüber dem Unendlichen.

Gott ist nach ihm nichts als die Einheit der Welt, d. h. der Totalität alles Existierenden. Der Begriff der Religion besteht darin, daß wir uns in Einheit fühlen mit dem Unendlichen, wie es in der Welt und in uns sich offenbart. „So hat denn die Religion ihren Sitz ausschließlich im Gefühl. Nur Gefühle und Empfindungen bilden den Inhalt der Religion; was nicht Gefühl oder Empfindung ist, ist davon ausgeschlossen. Die Religion ist kein Wissen, sie bewegt sich nicht in Lehrsätzen. Diese sind ihr gänzlich fremd." Zwar kann man über das Gefühl, in dem die Religion besteht, nachdenken und seinen Inhalt wissenschaftlich zu bestimmen suchen; allein in den so gewonnenen Lehrsätzen (Dogmen) kommt nur das Wissen um die Religion nicht die Religion selbst zum Ausdruck. Sie dürfen mit der Religion nicht verwechselt werden.

Der Unterschied zwischen wahrer und falscher Religion ist deshalb nach Schleiermacher nichtig. Denn nur religiöse Grundsätze können falsch sein, diese sind aber nicht mehr die Religion. Es kann jemand religiös sein, wenn er auch den falschesten Grundsätzen huldigt. Der Autoritätsglaube muß aus der Religion entfernt werden. Es gibt nur einen wahren Glauben: sich im Besitz des Göttlichen zu wissen im Gefühl.

Da die Religion nichts ist als das Sein Gottes in uns, so ist sie im Grunde unendlich und kann, ja muß in unendlichen Formen in die Erscheinung treten. Diese mannigfaltigen Erscheinungsformen sind die positiven Religionen, welche alle die gleiche Berechtigung haben. Eine natürliche Religion ist ein Unding.

2. Die Schleiermachersche Gefühlsreligion erscheint in neuer Auflage bei Fr. Paulsen.

---

[1] Welches diese zuständige Autorität sei, kommt unten im Staatsrecht zur Untersuchung. [2] Reden über die Religion.

Digitized by Google

Die Welt ist ein einheitliches, unendliches Wesen. Überall führen uns die Wissenschaften mit ihren Millionen von Meilen, Jahren und Schwingungen an den schwindelnden Rand des Unendlichen. Aus dieser Ahnung und Anerkennung des Unendlichen folgt das Gefühl der Ehrfurcht gegen das Unendliche. Diese Ehrfurcht schließt ein Doppeltes ein: „Demut, die Empfindung der eigenen Kleinheit und Unzulänglichkeit gegenüber dem Unendlichen, Zuversicht, die Empfindung, daß das Unendliche nicht bloß ein äußerlich Übergewaltiges sei, sondern ein solches, in dem das eigene Leben und Streben als ein aus ihm Erzeugtes unverlierbar gehegt und getragen werde. Gefühle von dieser Art machen den eigentlichen Herzschlag der Religion aus. Die Vorstellungen, worin sie sich kleidet, die begrifflichen Formeln, worin Philosophen und Theologen die Vorstellungen zu fassen suchen, sind das Zufällige und Vergängliche an der Religion.“ [1]

3. Also die Religion soll im Abhängigkeitsgefühl gegen Gott, im Gefühl der Demut und Zuversicht gegenüber dem Unendlichen bestehen!

a) Aber wie kann denn in den pantheistischen Systemen Schleiermachers und Paulsens von solchen Gefühlen die Rede sein? Wie ist ein Abhängigkeitsgefühl möglich, wenn der Mensch sich eins weiß mit Gott? Niemand fühlt sich von sich selbst abhängig, sondern von einem Höheren und Mächtigeren. Und erst das Gefühl der Demut, der Gottesfurcht, wie ist es möglich, wenn ich ein Moment in der Gottheit bin? Ed. v. Hartmann ist da viel konsequenter, wenn er vom pantheistischen Standpunkt die Demut als Knechtssinn verwirft und vom Menschen verlangt, er solle stolz sein. Aber der Mensch ist doch ein so armseliges, hilfloses Wesen, ein dürres Blatt, mit dem der Wind sein neckisches Spiel treibt? Allerdings, das beweist aber nur, daß er nicht ein Bestandteil der Gottheit, sondern ein schwaches Gebilde der Hand Gottes ist, daß somit die Ethik der Pantheisten auf einem großen Irrtum ruht.

b) Nach Schleiermacher und Paulsen bestände die Religion in Gefühlen, die vom Wissen unabhängig sind und sich bei aller Verschiedenheit der Dogmen oder religiösen Meinungen gleich bleiben. Ist das möglich? Was heißt Gefühl oder Fühlen? Das Wort Gefühl kommt in einer doppelten Bedeutung vor. Fühlen bedeutet zunächst die Wahrnehmung der inneren Affektionen, Vorgänge und Zuständlichkeiten in uns. Wir fühlen Freude, Schmerz, Kälte, Mattigkeit, Schwäche usw. In diesem Sinne kann von einem Abhängigkeitsgefühl Gott gegenüber keine Rede sein. Die Abhängigkeit von Gott ist nicht etwas, was wir als einen Vorgang oder eine Zuständlichkeit in uns unmittelbar wahrnehmen können, schon aus dem einfachen Grund, weil sie nichts von unserem ganzen Sein in Wirklichkeit Verschiedenes ist. Wir können die Abhängigkeit von Gott wohl durch Vernunftschlüsse erkennen, aber nicht unmittelbar in uns wahrnehmen oder fühlen [2].

---

[1] System der Ethik I[5] 406. Ganz dasselbe lehrt Paulsen in seiner Einleitung in die Philosophie 3 ff. In letzterem Werke sagt er, die Religion ist nicht ein Wissen oder Handeln, sondern hat „ihr Wesen in einem Habitus des Gemütes: ich nenne sie Demut und Zuversicht, Gottesfurcht und Gottvertrauen“.

[2] Aus diesem Grunde ist auch die Erklärung der Religion, die Ulrici (Leib und Seele II) gibt, unhaltbar. Die Religion soll in einem jeder Erkenntnis vorausgehenden Berührtsein der Seele von Gottes Dasein und Wirken bestehen. Wir empfinden, fühlen Gottes Dasein, die Ausstrahlung seines Wirkens in unserer Seele. Aber wenn

Digitized by Google

Von dieser ursprünglichen Bedeutung wurde zwar nicht das Zeitwort „fühlen", wohl aber das Hauptwort „Gefühl" auch auf die Betätigungen des Begehrungsvermögens, sowohl des geistigen als des sinnlichen, übertragen. So reden wir von den Gefühlen der Liebe, des Schmerzes, der Dankbarkeit, der Trauer usw. Diese Affekte sind eben der hauptsächlichste Gegenstand der unmittelbaren inneren Wahrnehmung oder des Fühlens.

Auch in diesem zweiten Sinn kann die Religion nach ihrem Wesen nicht in blinden Gefühlen bestehen. Man kann allerdings von religiösen Gefühlen reden, d. h. von Affekten, die sich auf Gott beziehen, so z. B. von dem Gefühl der Ehrfurcht, Liebe, Dankbarkeit, Hingebung usw. Aber diese Betätigungen des Begehrungsvermögens haben, wie alle Regungen desselben, die Erkenntnis zur notwendigen Voraussetzung. Sie gehen aus der Erkenntnis des Verhältnisses hervor, in dem der Mensch zu seinem Schöpfer steht. Wo also kein lebendiges Erfassen der religiösen Wahrheiten und kein lebendiger Glaube an dieselben vorhanden ist, können auch diese religiösen Gefühle gar nicht oder nur schwach auftreten. Es ist deshalb falsch, daß die religiösen Gefühle von den religiösen Erkenntnissen unabhängig seien. In der Tat, nehmen wir an, jemand komme zur Überzeugung, mit der von Schleiermacher und Paulsen vorausgesetzten Unendlichkeit der Welt sei es nichts, die Welt sei nur die Fußspur des Ewigen, sie sehe nichts, höre nichts: ist es dann nicht aus mit den Gefühlen der Ehrfurcht, Zuversicht und Abhängigkeit gegen das Universum? Muß sich dann die Ehrfurcht und Zuversicht nicht vom Geschöpfe weg dem Schöpfer zuwenden?

Die Gefühle können vernünftig oder unvernünftig, recht oder unrecht sein. Sie müssen von der Vernunft geleitet werden und sich ihren Anforderungen fügen. Beziehen sie sich auf den rechten Gegenstand und in der rechten Weise, wie es sich für den vernünftigen Menschen geziemt, so sind sie gut und vernünftig, sonst schlecht und unvernünftig. Wie kann man also behaupten, die Gefühle, und besonders die vorzüglichsten, die religiösen, seien von der Erkenntnis unabhängig, es komme nicht auf die Grundsätze an, denen man huldige? Es wäre gewiß sehr bequem, wenn man alle religiösen Lehrsätze über Bord werfen, sein Leben nach epikureischen Anschauungen einrichten und doch dabei das tröstliche Bewußtsein haben könnte, „tief religiös" zu sein. Aber das geht einmal nicht.

Es liegt auch auf der Hand, wie sehr die Theorie Schleiermachers und Paulsens geeignet ist, die Religion um ihr Ansehen zu bringen. Wer möchte noch eine Religion achten, deren auch der schlechteste Mensch und der Anhänger der unsinnigsten Anschauungen noch teilhaftig sein kann?

§ 8. Die Entstehung der Religion.

Die Frage nach dem Ursprung der Religion ist heute ein Lieblingsthema aller Philosophen, die mit dem Glauben an den persönlichen Schöpfer

dem so wäre, müßte den Menschen das Dasein und Wirken Gottes ganz einleuchtend und der Atheismus unmöglich sein. Auch das Empfinden ist ja ein Erkennen. Über Ulrici s. Gutberlet, Apologetik I 17.

Digitized by Google

gebrochen haben und sich zur extremen Entwicklungstheorie bekennen. Natürlich, wenn man einmal annimmt, der Mensch habe sich erst allmählich aus einem tierischen Zustand emporgearbeitet, so muß man auch erklären, wie er zur Religion gekommen sei.

1. Um die richtige Antwort auf diese Frage zu finden, müssen wir vor allem an die unleugbare Tatsache erinnern, daß noch nie ein Volk ohne irgendwelche Religion entdeckt worden ist, wenn man unter Religion die Überzeugung vom Dasein eines überirdischen persönlichen Wesens versteht, welches die Geschicke der Menschheit leitet und dem wir Unterwerfung schuldig sind. Wir verweisen auf das, was wir im Anhang zum ersten Band beim Überblick über die Sittenlehre der wichtigsten Völker gesagt haben. Denn es war unmöglich, die sittlichen Anschauungen der Völker darzulegen, ohne ihrer religiösen Ansichten zu gedenken[1].

Hören wir noch einige zuverlässige Zeugen aus älterer und neuerer Zeit. Aus älterer Zeit genüge das bekannte herrliche Zeugnis Plutarchs: „Die erste und wichtigste Grundlage der Gesetze ist der Glaube an die Götter. Deshalb hat Lykurg die Lazedämonier, Numa die Römer, der alte Jon die Athener und Deukalion fast alle Griechen den Göttern durch Gelübde, Heiligtümer, Orakel, religiöse Gebräuche geheiligt und sie durch Furcht und Hoffnung den Göttern unterworfen. Und wenn du die Länder bereisest, so magst du vielleicht Städte ohne Ringmauern, ohne Wissenschaften und Künste, ohne Könige, ohne Paläste, ohne Reichtümer finden, Städte, in denen das Geld unbekannt oder nicht in Gebrauch ist, Städte ohne öffentliche Hallen und Theater: aber eine Stadt ohne Tempel, ohne Götter, ohne Gebete, Eide und Orakel, eine Stadt, die nicht durch Opfer und religiöse Feierlichkeiten Gutes zu erlangen und Böses abzuwenden suchte, hat noch niemand gesehen und wird niemand sehen."[2]

Aus neuerer Zeit führen wir Ratzel an, einen Völkerkundigen ersten Ranges: „Die Ethnographie kennt keine religionslosen Völker, sondern nur verschieden hohe Entwicklung religiöser Ideen, die bei einigen wie im Keime, oder besser, wie in einer Verpuppung klein und unscheinbar liegen, während sie bei andern zu einem herrlichen Reichtum von Mythen und Sagen sich entwickelt haben."[3]

O. Peschel schließt seine Untersuchung über die Religion der unentwickelten Völker mit den Worten: „Stellen wir uns jetzt die Frage, ob irgendwo auf Erden ein Volksstamm ohne religiöse Anregungen und Vorstellungen jemals angetroffen worden sei, so darf sie entschieden verneint werden."[4]

Viktor v. Strauß und Torney bemerkt: „Wahrer Atheismus ist wohl das Ergebnis einer aushöhlenden, gemütsabstumpfenden Überkultur, niemals aber die Wirkung roher Unkultur."[5]

Ähnlich spricht Max Müller: „Wir können jetzt sicher behaupten, daß trotz aller Nachforschungen keine menschlichen Wesen irgendwo gefunden worden sind, die

[1] Man sehe auch Chr. Pesch S. J., Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen, Freiburg 1885—1889, und desselben: Gott und Götter, Freiburg 1890, 1 ff; ferner Gutberlet, Apologetik I 36. Chantepie de la Saussaye (Lehrbuch der Religionsgeschichte I 13) schreibt: „Von den religionslosen Menschen gilt heute dasselbe, was von den sprachlosen (Häckels Alalen) und den feuerlosen; man findet sie in gewissen Systemen, weil sie eben hineinpassen, in der Wirklichkeit aber sind sie nicht nachzuweisen."

[2] Adversus Colot. c. 31. [3] Völkerkunde I (1885) 31, Einl.

[4] Völkerkunde 273. [5] Essays zur allgemeinen Religionswissensch. (1879) 15.

Digitized by Google

nicht etwas besaßen, was ihnen als Religion galt." [1] Solchen Autoritäten gegenüber die von den unleugbarsten Tatsachen unterstützt werden, kann man die gegenteiligen Äußerungen Lubbocks [2], Spencers u. a. ruhig zu den Akten legen.

2. Trotzdem es so über allen Zweifel feststeht, daß nie religionslose Völker zu unserer Kenntnis gekommen sind, so gilt es doch bei der heutigen „positiven" Wissenschaft als Glaubenssatz, daß die Menschen einmal ohne Religion gewesen sein müssen und erst allmählich sich zu religiösen Begriffen durchgearbeitet haben. Begreiflich! Die Allgemeinheit der Religion ist wie die Allgemeinheit des sittlichen Bewußtseins eine Erscheinung, für welche die extreme Entwicklungslehre absolut keinen genügenden Grund anzugeben vermag. Man leugnet deshalb die unbequeme Tatsache der bequemen Theorie zuliebe. Es zeigt sich hier wieder, mit welchem Recht diese Wissenschaft vorgibt, unabhängig von metaphysischen Voraussetzungen nur auf Tatsachen zu bauen. Doch sehen wir uns einmal die hauptsächlichsten Meinungen an, die zur Erklärung des Ursprungs der Religion schon aufgestellt worden sind.

a) Am bündigsten und wohlfeilsten ist die Erklärung derjenigen, welche den Ursprung der Religion auf bloßen Betrug von seiten verschmitzter Priester oder Staatsmänner zurückführen. Aber wann und wo ist dieser Betrug verübt worden? Wie war es ferner möglich, daß sich alle Völker aller Zeiten und Himmelsstriche so schmählich betrügen ließen? Und wie konnte sich dieser Betrug in der allerwichtigsten Angelegenheit, ein Betrug, der den Menschen so viele Opfer auferlegte, so hartnäckig durch alle Wechselfälle der Zeiten erhalten?

b) Herbert Spencer [3] erblickt in der „Geisterversöhnung den Urquell aller Religionen". Durch die Erscheinungen des Schlafens (besonders der Träume), der Ohnmacht, des Schlaganfalls bildet sich bei den primitiven, noch kindlichen Menschen der Glaube an ein doppeltes Ich im Menschen, von denen eines im Schlaf und in der Ohnmacht zeitweilig den Leib verläßt, aber nachher dahin zurückkehrt. Beim Tode kehrt dieses Doppelwesen des Verstorbenen nicht zurück, weilt aber als Geist (Gespenst) in der Nähe. Diesen Geist sucht man durch Gaben und Gebete zu versöhnen. Das ist die primitive Religion (Animismus = Geister oder Gespensterverehrung). Allmählich werden diese Doppelwesen der Verstorbenen vergöttlicht, und so entstehen die entwickelteren Religionsformen. Spencer bringt eine Masse Zeugnisse für die Geisterfurcht der unzivilisierten Völker vor, um uns seine Theorie glaubhaft zu machen. — Aber, möchten wir fragen, wo in aller Welt glauben denn die Menschen, im Schlafe oder in einer Ohnmacht verlasse ein Doppelwesen zeitweilig den Menschen? Es mag ja sein, daß irgendwo einmal ein Völklein solche törichte Gedanken gehabt hat, aber allgemein war dieser Glaube gewiß nicht, also kann dieser Glaube auch nicht die Grundlage für den allgemeinen Glauben an das Fortleben nach dem Tode gewesen sein. Der Glaube an die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele hat — auch bei den verwahrlosteten Naturvölkern — glücklicherweise festere Grundlagen. Die meisten Völker unterscheiden ausdrücklich zwischen den Seelen der Verstorbenen und den Göttern. Die Verstorbenen müssen ja ein Gericht bestehen

[1] Ursprung und Entwicklung der Religion 88.

[2] Eine Widerlegung der Behauptungen Lubbocks s. bei Roskoff, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker 36 ff.; Schneider, Die Religion der afrikanischen Naturvölker (1891) 4 ff.

[3] Prinzipien der Soziologie, übersetzt von Vetter IV, 6. Xl (Kirchliche Einrichtungen), § 584, 8 ff.

Digitized by Google

und werden für ihre Taten zur Rechenschaft gezogen. Ja dieser allgemeine Glaube an ein höchstes Wesen, das alles erkennt und belohnt oder bestraft, läßt sich auf diese Weise absolut nicht erklären[1]. Und dann, wenn die Religion auf so kindischer Gespensterfurcht beruht, müßten dann nicht wenigstens allen zivilisierten Völkern, wie z. B. den Griechen und Römern, den Chinesen und Indern, längst die Schuppen von den Augen gefallen sein? Und doch, sehen wir nicht, daß auch die zivilisierte Menschheit zu allen Zeiten in ihrer ungeheuern Mehrheit religiös war und ist? Spencer schreibt[2]: „Es ist sonderbar, wie unzugänglich für klare Beweise der Geist des Menschen wird, wenn er einmal voreingenommen ist." Auf niemand passen diese Worte besser als auf Spencer selbst. Da er einmal voreingenommen ist von der Idee, es gebe keinen Gott und keine geistige Seele, der Mensch sei nur ein weiterentwickeltes Tier, so muß er die Religion aus Einbildung und kindischer Furcht entstehen lassen.

c) Während Spencer die Furcht vor Geistern als die Quelle der Religion bezeichnet, lassen andere die Religion aus der Furcht vor den Naturerscheinungen (Blitz und Donner usw.) entstehen. So z. B. Lucrez[3] und E. Zeller[4]. Hören wir hierüber einen Missionär, der die aprioristischen Theorien durch Tatsachen in das rechte Licht stellt. „Bekanntlich wollen gewisse Ungläubige", schreibt Msgr Leroy[5], „den Ursprung der Religion in der Furcht vor den Naturerscheinungen finden. Die Frage läßt sich hier in Afrika unter diesen tiefstehenden Naturmenschen recht gut studieren. Nun, seit zehn Jahren lebe ich unter ihnen und habe die verschiedensten Völkerschaften kennen gelernt, und zu meinem großen Staunen habe ich noch niemals einen Afrikaner getroffen, den Naturerscheinungen in Furcht gesetzt hätten. Das Rollen des Donners hören sie ohne Zeichen von Furcht, und aus dem Leuchten des Blitzes machen sie sich nichts; wenn sie bei Nacht nicht gern ausgehen, so ist die Furcht vor wilden Tieren und nicht die Angst vor Göttern, Gespenstern oder Teufeln die Ursache. Die afrikanische Religion will freilich sich vor dem Zorn übernatürlicher Wesen schützen oder dieselben versöhnen, aber sie bringt dieselben in keinen Zusammenhang mit Donner und Blitz. Nirgends in Afrika findet sich eine Spur des Sterndienstes. . . . Der Gott, an dessen Dasein sie glauben, ist ihnen ein persönliches Wesen, der Herr und Schöpfer aller Dinge."

d) Nach Ed. v. Hartmann ist die Religion im primitivsten Sinne nichts als der Glaube des Menschen an ein ihm verwandtes, aber unvergleichlich überlegenes Wesen, das seine Überlegenheit nicht bloß in feindseliger Verfolgung, sondern in tätigem Wohlwollen bekundet[6]. Die Verwunderung und Ehrfurcht, mit welcher der Hund zum Menschen als seinem weit überlegenen Herrn und Wohltäter aufblickt, ist

---

[1] „Was man überall bei den Wilden findet", schreibt der Missionär Koller aus Afrika, „selbst auch bei den Menschenfressern, ist die Erkenntnis vom Dasein Gottes. Bis tief ins Herz Afrikas hinein gibt es einen Namen für Gott, nämlich ‚Nsambi', welches Wort im Innern Afrikas nur am ersten Buchstaben sich ändert." Man s. das ganze Zeugnis im Anhang zum ersten Bande S. 655. Daselbst haben wir viele ähnliche Zeugnisse von Missionären angeführt, z. B. S. 649 über die Neger am Kilima-Ndscharo, S. 642 über die Neger an der Beninküste, S. 659 über die Hottentotten, S. 662 über die Indianer Nordamerikas. Mit den Missionären stimmen die bedeutendsten Ethnologen überein, z. B. Waitz und Peschel und W. Schneider ebd. S. 639, Ratzel ebd. S. 663 usw.

[2] Prinzipien der Soziologie a. a. O. 29, A.

[3] De rerum natura l. 5, 1217: Primus in orbe Deos fecit timor.

[4] Vorträge und Abhandlungen, 2. Sammlung (1877) 45.

[5] Vgl. im Anhang zu Bd I 649.

[6] Das religiöse Bewußtsein der Menschheit[2] 3.

Digitized by Google

schon Religion[1]. Wie der Hund seinen Herrn, so betrachtet der Mensch mit Ehrfurcht, Erstaunen, Furcht und Hoffnung die ihn umgebenden Naturkräfte und Naturerscheinungen und legt ihnen allmählich das Prädikat der Göttlichkeit bei.

Also die Scheu, mit welcher der Hund zum Menschen aufblickt, ist schon Religion! Wer eine so niedrige Auffassung von Religion hat, dem kann es nicht schwer fallen, eine Religion „entspringen" zu lassen. Und doch ist nicht einmal dies unserem Philosophen gelungen. Der Mensch als vernünftiges Wesen ist allerdings dem Hunde unermeßlich überlegen. Aber sind denn die Naturkräfte dem Menschen unermeßlich überlegen? Hat der Mensch nicht das Bewußtsein, daß er ein vernünftiges Wesen und folglich den Naturkräften geistig überlegen ist? Wie könnte er also dazu kommen, diese Kräfte zu verehren und anzubeten, wenn er nicht schon vorher überzeugt wäre, daß es hinter und über diesen Naturkräften Wesen höherer Art gebe, in deren Hand die Naturkräfte nur dienende Werkzeuge sind? Und wie will Hartmann den allgemeinen Glauben an das Dasein Gottes, an die Unsterblichkeit, an die Vergeltung im Jenseits, diese Kernpunkte der Religion, erklären?[2]

e) Wieder andere glauben, das Streben nach Glückseligkeit, das hienieden unbefriedigt bleibt, habe zur Sehnsucht nach einer unsichtbaren Welt geführt, und diese Sehnsucht habe schließlich nach dem Grundsatz: „Was man wünscht, das glaubt man gern", den Glauben an die unsichtbare Welt, d. h. die Religion, erzeugt. So hat schon Feuerbach seine Anschauung von der Religion in die Formel gebracht: „Die Götter sind die verwirklicht gedachten Wünsche der Menschen."[3]

Nach W. Wundt hat der Mensch das Bedürfnis, sich die Ideale zu schaffen, welche er in der Wirklichkeit nicht finden kann. Indem er diesen Idealen schließlich objektive Existenz beilegt, entsteht die Religion. Als religiös bezeichnet Wundt alle diejenigen Vorstellungen und Gefühle, „die sich auf ein ideales, den Wünschen und Forderungen des menschlichen Gemütes vollkommen entsprechendes Dasein beziehen. Da die Erfahrung höchstens entfernte Annäherungen an ein solches Ideal bieten kann, so lebt es zunächst nur in der Vorstellung des Menschen; es ist Erzeugnis seiner Phantasie und seines Gefühles."[4]

Der Wundtschen Ansicht begegnen wir im wesentlichen auch bei Paulsen. Die Religion „hat überall eine Empfindung des Ungenügens der empirisch gegebenen Wirklichkeit zur Voraussetzung. Auch Fetischismus und Schamanismus sind Versuche, durch zauberische Einwirkungen auf transzendente Kräfte oder Wesen durchzusetzen, was die natürlichen Kräfte und Fertigkeiten zu erreichen nicht vermögen. Mit der steigenden Entwicklung des Lebens vergeistigt sich der Wille. Geht er auf der untersten Stufe menschlichen Daseins kaum auf mehr als die Befriedigung der animalischen Bedürfnisse, so erhebt er sich bei fortschreitender Kultivierung über das Verlangen nach dem bloßen Leben zu dem Verlangen nach einem schönen, guten Leben, zu einem irgendwie gestalteten Ideal der Humanität. Diese Veränderung in der Willensrichtung des Menschen hat eine entsprechende Veränderung in der Gestaltung der transzendenten Welt zur Folge: die vielgestaltige Götterwelt des Polytheismus ist die Schöpfung des höheren Willens. An die Stelle der vagen, vergänglichen, namenlosen Zauberkräfte des Fetischismus treten dauernde, persönliche, geschichtliche Wesen"[5]. „Man kann also

---

[1] Ebd. 9.

[2] Von den bei allen Völkern üblichen Opfern und Gebeten redend, meint Seneca (De benef. l. 4, c. 4): Quod profecto non fieret, nec in hunc furorem omnes mortales consensissent, alloquendi surda numina et inefficaces Deos, nisi nossent illorum beneficia nunc ultro oblata, nunc orantibus data.

[3] Gesammelte Werke VIII 257. [4] Ethik[2] 48; vgl. oben I S. 369.

[5] System der Ethik I[5] 391 ff.

Digitized by Google

sagen: Die Religion eines Volkes ist die Spiegelung seines eigenen Willens in einer transzendenten Welt, in welcher das, worauf sein tiefstes Verlangen gerichtet ist, Wirklichkeit hat." [1]

Die Religion soll also die Widerspiegelung der Wünsche des Menschen in einer transzendenten Welt oder die verwirklicht gedachten Wünsche sein! Aber wie stimmt damit, daß beinahe alle Völker an einen Gerichtstag nach dem Tode und an eine Bestrafung der Bösen im Jenseits glaubten? Wie die Christen und Juden an die Hölle, so glauben die Mohammedaner an die ewige Qual der Bösen (vgl. Bd I, Anhang, 616), die Griechen und Römer an den Tartarus (das. 602 u. 607), die alten Inder an die ewige Finsternis und das Feuer der Bösen (das. 582), die Perser, die Ägypter und Assyrier an die Hölle (das. 580 573 578). Gehört etwa das Gericht und die Bestrafung der Bösen zu den verwirklicht gedachten Wünschen? Entspricht der Zorn der Götter, den man durch Opfer und Gebete zu versöhnen sucht, einem Wunsche des menschlichen Herzens?

Und dann: wie konnte der Glaube an eine transzendente Welt als wirklich existierend entstehen und sich immer und überall hartnäckig behaupten? Der Glaube stellt ja vielerlei lästige Anforderungen an den Menschen, verlangt vielerlei Opfer und Einschränkungen! Nach Paulsen und Wundt wäre der allgemeine Glaube aller Völker an eine unsichtbare Welt, nicht nur in seinen einzelnen Ausführungen und Ausschmückungen, sondern vollständig seinem ganzen Umfang nach nichts als eitle Phantasmagorie, reine, naive Täuschung eines Kindes, das seine Einbildung für Wirklichkeit nimmt. In all dem Sehnen nach etwas Höherem, Übersinnlichem, Ewigem, in all den Opfern und Gebeten des ganzen Menschengeschlechtes durch den Lauf der Jahrtausende wäre auch nicht einmal ein berechtigter objektiver Kern! Und wunderbar, diese unbegreiflich naive, grundlose Täuschung wäre zugleich mit der Entwicklung des Menschengeschlechtes immer ärger geworden! [2]

3. Die richtige Erklärung des Ursprungs der Religion kann nur die sein, welche uns schon längst durch die christliche, teilweise sogar durch die gemeinsame Überlieferung der ältesten Völker bekannt ist. Der allweise Schöpfer, dessen Dasein die Vernunft mit voller Sicherheit zu erkennen vermag, konnte die Menschen nicht wie völlig unwissende Kinder auf die Erde setzen und es dem Zufall überlassen, ob sie den Weg ins Vaterhaus fänden oder nicht. Schon die ersten Eltern mußten eine genügende Erkenntnis Gottes und der wichtigsten Pflichten gegen ihn besitzen, wie immer sie zu dieser Kenntnis gelangten, sei es durch Offenbarung oder durch Betrachtung der sichtbaren Welt und des Sittengesetzes im eigenen Herzen. Deshalb ist der Monotheismus die ursprüngliche Religionsform, und nicht der Polytheismus. Das beweist auch unzweideutig die älteste Religionsgeschichte [3].

Erst allmählich, mit zunehmendem Sittenverderbnis verdunkelte sich immer mehr die Kenntnis des einen, wahren Gottes, und zwar bei verschiedenen

[1] System der Ethik I[5] 392.

[2] Noch andere sehen die Religion als eine Art Geisteskrankheit oder als die Frucht eines Lustgefühls u. dgl. an. Man s. Chr. Pesch, Gott und Götter 34 ff.

[3] Ebd. 106. Gutberlet, Apologetik I. B. v. Strauß und Torney (Essays zur allgem. Religionswissenschaft [1879] 45) beschließt seine eingehende Untersuchung, ob Polytheismus oder Monotheismus die ursprüngliche Religionsform, mit den Worten: „Die mythologischen Religionen . . . sind also nicht Erzeugnisse einer vom rohen Fetischismus emporsteigenden, sondern einer vom ursprünglichen Monotheismus herabsinkenden Entwicklung."

Digitized by Google

Völkern verschieden. Man kann deshalb mit Grund fragen, wie die verschiedenen Formen des Aberglaubens durch allmähliche Verdunkelung entstanden seien. Zu diesen Umwandlungen mögen manche von den Ursachen, durch die man die Religion entstehen läßt, beigetragen haben, so z. B. die Neigungen und Bedürfnisse eines Volkes, die Naturerscheinungen, in deren Mitte es lebte, selbst Betrug, Bedrückung u. dgl. In diesem beschränkten Sinn kann man sagen: Wie ein Volk, so seine Götter. Denn entweder wird ein Volk der klaren Gotteserkenntnis seine Sitten anbequemen, oder es wird schließlich diese Erkenntnis in sich verdunkeln und sich Götter schaffen, die seinen Neigungen entsprechen.

Die ursprüngliche Entwicklungsperiode der Religion ist also meist eine Entartung, ein Verfall gewesen, und erst auf späteren Stufen können wieder Fortschritte vom Polytheismus zum Monotheismus stattgefunden haben.

Aber fallen wir nicht in die oben bekämpfte Ansicht Paulsens und Wundts zurück, wenn wir tatsächlich die abergläubischen Religionsformen aus Täuschung, Betrug und ähnlichem entstehen lassen? Keineswegs. Die genannten Schriftsteller führen die Religion überhaupt, ja jeden Glauben an eine übersinnliche Welt auf bloße Täuschung zurück. Eine solche Ansicht ist unhaltbar und auch unfähig, die tatsächlichen religiösen Erscheinungen zu erklären. Dagegen ist es unzweifelhaft, daß die verkehrten Neigungen auf die verschiedene Auffassung von Gott und dem jenseitigen Leben Einfluß gehabt haben. Der Glaube an die übersinnliche Welt beruht also auf Wahrheit; weil uns aber das Wesen Gottes und der gesamten übersinnlichen Welt nicht unmittelbar einleuchtend ist, so können sich hier unter dem Einflusse verkehrter Neigungen leicht grobe Irrtümer einschleichen.

Daß auf diese Weise die Vielgötterei entstanden, lehrt auch der hl. Paulus in dem Römerbriefe. Nachdem er gezeigt, daß die ewige Kraft und Gottheit des Schöpfers, obwohl in sich unsichtbar, doch durch die erschaffenen Dinge erkennbar geworden ist, so daß diejenigen, die ihn nicht erkennen, unentschuldbar sind, fügt er hinzu: „Denn nachdem sie Gott erkannt hatten, haben sie ihn nicht als Gott verherrlicht noch ihm gedankt, sondern wurden eitel in ihren Gedanken, und ihr unverständiges Herz ward verfinstert; sie gaben sich für Weise aus, waren aber Toren. Sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem Gleichnis und Bilde des unvergänglichen Menschen, auch der Vögel und vierfüßigen und kriechenden Tiere. Darum überließ sie Gott den Lüsten ihres Herzens, der Unreinigkeit, so daß sie ihre eigenen Leiber an sich selbst schändeten, sie, welche die Wahrheit Gottes mit der Lüge vertauschten und mehr das Geschöpf verehrten und anbeteten als den Schöpfer, welcher gepriesen ist in Ewigkeit." [1]

Man könnte noch fragen, welchen Ursachen es zuzuschreiben sei, daß trotz aller Verwahrlosung so mancher Völker und trotz aller Verdunkelung der religiösen

[1] Röm 1, 21—25 ff; Weish 13, 1: „Alle Menschen sind eitel, die keine Erkenntnis Gottes haben; die aus den sichtbaren Gütern den nicht zu begreifen vermochten, der da ist, und den Meister aus seinen Werken nicht erkennen, sondern entweder das Feuer oder den Wind ... für Weltbeherrscher und Götter halten.... Haben sie diese Dinge für Götter gehalten, weil sie von ihrer Schönheit eingenommen wurden, so hätten sie doch einsehen sollen, wie viel schöner ihr Herr ist ...; denn aus der Größe der Schönheit an den Geschöpfen kann man schlußweise ihren Schöpfer erkennen" ꝛc.

Digitized by Google

Vorstellungen dennoch die Religion immer und überall sich in irgend welcher Form erhalten habe. Die Antwort kann nur lauten: Denselben Ursachen, denen die Religion ihren Ursprung verdankt, verdankt sie auch ihre Erhaltung. Die erste Ursache ist die Betrachtung der uns umgebenden Welt. Der Schluß von der Ordnung, Harmonie und Schönheit der uns umgebenden Welt auf einen weisen und mächtigen Werkmeister, der alles lenkt und leitet, liegt so nahe, daß er sich wie von selbst jedem Menschen immer wieder aufdrängt. Sodann sind auch das Sittengesetz, das mit eisernem Griffel wenigstens in seinen allgemeinsten Umrissen in jedes Menschen Herz geschrieben ist, die Gewissensbisse, das Schuldbewußtsein nach böser Tat ein deutlicher Hinweis auf einen höheren, unsichtbaren Gesetzgeber, dem der Mensch verantwortlich ist. Endlich mag auch die Empfindung des Ungenügens dieser Welt, um das nach Glück dürstende Herz zu befriedigen, die unstillbare Sehnsucht nach Unsterblichkeit und ähnliches mächtig zur Erhaltung des Glaubens an die übersinnliche Welt beigetragen haben. Das sind keine eiteln „transzendenten Projektionen menschlicher Wünsche", sondern berechtigte Schlüsse, welche die Menschen immer zur Erkenntnis der vollen Wahrheit führen würden, wofern sie dieselbe nicht in Ungerechtigkeit niederhielten.

Zweites Kapitel.

Von den wichtigsten Akten der Gottesverehrung im besondern.

Erster Artikel.

Von den gewöhnlichen Betätigungen der Gottesverehrung.

§ 1. Allgemeine Einteilung der Akte der Gottesverehrung.

Wie die Äste, Zweige und Blüten aus der Wurzel, so entspringen die Erscheinungen des religiösen Lebens aus der inneren religiösen Gesinnung oder aus der Tugend der Religion (Religiosität). Diese ist sozusagen das Lebensprinzip, die Seele der Gottesverehrung, aus der alle religiösen Betätigungen oder Akte der Religion hervorgehen.

Man kann zweierlei Betätigungen der Religion unterscheiden: erstens solche, die nicht unmittelbar von der Religion selbst, sondern auf ihren Antrieb von einer andern Tugend aus deren eigentümlichen Beweggrund gesetzt werden; zweitens solche, welche unmittelbar, d. h. ohne Vermittlung einer andern Tugend, von der Religion ausgehen. Wer aus Liebe zum Vaterlande tapfer kämpft, wird zwar von der Vaterlandsliebe angetrieben zum Kampf; dennoch ist es nicht die Vaterlandsliebe selbst, vermöge deren er unmittelbar die Gefahren mutig besteht, sondern die Tapferkeit. Die Unerschrockenheit im Kampf ist also unmittelbar eine Wirkung der Tapferkeit, mittelbar jedoch eine Wirkung der Vaterlandsliebe, weil diese den Kämpfer antreibt, die Tapferkeit zu betätigen. In ähnlicher Weise kann auch die Tugend der Religion die übrigen Tugenden in Bewegung setzen.

Digitized by Google

So kann jemand, um Gott zu verehren, treu seine Gebote beobachten, die Nächstenliebe und Barmherzigkeit üben, mit Geduld die ihm beschiedenen Leiden und Prüfungen ertragen. In allen diesen Fällen ist es nicht die Religion, von welcher unmittelbar die Tugendakte ausgehen, sondern irgend eine andere Tugend, z. B. der Gehorsam gegen Gott, die Nächstenliebe, Geduld usw. Dennoch können diese Akte der Tugend der Religion zugeschrieben werden, weil letztere den Antrieb zur Betätigung derselben gab. In diesem Sinne heißt es beim hl. Jakobus: „Gottseligkeit (religio), reine und unbefleckte, bei Gott und dem Vater ist dies: heimsuchen Waisen und Witwen in ihrer Bedrängnis und unbefleckt sich bewahren von dieser Welt.“ [1]

Doch nicht von diesen mittelbaren Betätigungen der Religion wollen wir hier reden, sondern von jenen, die ihr allein zugehören, oder bei denen sie allein unmittelbar tätig ist. Denn nur diese sind Akte der Gottesverehrung im engeren und eigentlichen Sinn.

Aber auch diese Akte der Religion sind wieder doppelter Art. Die einen werden unmittelbar im Willen selbst mit Hilfe der Tugend der Religion vollzogen. Damit jemand Gott die gebührende Verehrung beweise, muß er vor allem diese Verehrung selbst als ein sittliches Gut lieben und das wirksame Verlangen haben, sie Gott darzubringen. Diese Liebe und dieses Verlangen wird ihn dann antreiben, durch Zeichen der Hochachtung und Unterwerfung Gott als den höchsten Herrn anzuerkennen. In diesen letzteren Zeichen besteht nun die eigentliche Gottesverehrung (Kult). Wer Gott seine Huldigung darbringt, indem er ihn in Gedanken oder Worten als den letzten Quell alles Seins und den höchsten Lenker aller Dinge anerkennt und ihm innerlich und äußerlich Ehrfurcht und Hingabe beweist, übt die Gottesverehrung im eigentlichsten Sinne. Diese Zeichen der Verehrung müssen aber aus der Liebe zur Verehrung Gottes als einem sittlichen Gut hervorgehen. Diese Liebe ist die Quelle und Seele der ganzen Gottesverehrung.

Von diesen Willensakten brauchen wir jedoch an dieser Stelle nicht mehr zu handeln, da sich ihr Verständnis schon aus dem ergibt, was früher über das Wesen der Tugenden und die Pflicht der Gottesverehrung gesagt wurde. Es bleibt uns also nur von den eigentlichen Kulthandlungen zu reden oder von jenen Zeichen, durch die wir Gott die gebührende Verehrung erweisen, und zwar nicht von den willkürlich gewählten Zeichen, sondern von denen, die ihrer Natur nach als Zeichen der Gottesverehrung sich eignen und deshalb fast bei allen Völkern in Übung waren und noch sind. Dazu gehören: 1. Anbetung und Opfer, 2. Gebet. Hierzu kommen noch als außergewöhnliche Kulthandlungen: 3. das Gelübde und 4. der Eid.

§ 2. Anbetung und Opfer.

1. Die Anbetung ist ein Akt, durch den wir direkt und unmittelbar Gottes unendliche Größe und Majestät und unsere gänzliche Abhängigkeit von ihm anerkennen [2]. Wer Gott als den Quell alles Seins und den unum-

[1] Jak 1, 27.

[2] Während der deutsche Ausdruck Anbetung nur Gott gegenüber gebraucht wird, werden die entsprechenden adoratio und προσκύνησις auch von den Zeichen der Hoch-

Digitized by Google

schränkten Herrn aller Dinge und seine eigene gänzliche Abhängigkeit von ihm klar erfaßt, sieht auch gleich die Pflicht, dieses Verhältnis praktisch anzuerkennen, gewissermaßen in Demut seine freie Zustimmung zu diesem Verhältnis zu geben. Das ist die Anbetung, der erste Schritt auf dem Wege der praktischen Gottesverehrung.

Solange dieser Akt bloß innerlich bleibt, haben wir die innere Anbetung. Aber naturgemäß wird diese innere Gesinnung einen entsprechenden Ausdruck suchen und so zur äußeren Anbetung führen. Wenn man schon hochstehenden Menschen gegenüber fast unwillkürlich sich ehrfurchtsvoll benimmt und sich vor ihnen verneigt, um dadurch anzuerkennen, daß sie über uns stehen: wie sollte es dem Menschen, der wahrhaft durchdrungen ist von der unendlichen Größe Gottes und seinem eigenen Nichts, nicht natürlich sein, die Kniee zu beugen, ja sich selbst bis zur Erde zu verneigen, um dadurch das eigene Nichts und die vollständige Abhängigkeit von Gott zum Ausdruck zu bringen?

Man kann schon hier, sozusagen an der Schwelle der Gottesverehrung, recht deutlich sehen, wie wesentlich der Religion die demütige Unterwerfung ist. Das größte Hindernis der Religion ist Stolz und Selbstüberhebung. Wie könnte derjenige sich anbetend vor Gott verneigen, der in sich selbst so etwas von einem Gott verspürt, oder der sich für absoluten Selbstzweck und für autonom hält und die Unterwerfung unter fremde Autorität (Heteronomie) für nicht sittlich erklärt?

2. Das entsprechendste und bei fast allen Völkern von jeher gebräuchliche Zeichen der Anbetung ist das Opfer.

Melanchthon und andere Reformatoren verstanden unter Opfer jedes gute Werk, das zur Ehre Gottes geschieht. Das ist aber, wenn man vom Opfer im eigentlichen Sinne redet, gegen die allgemeine Anschauung. Wenn man unter den Religionsgebräuchen eines Volkes auch die Opfer aufzählt, so versteht man darunter offenbar nicht jede Handlung der Gottesverehrung oder gar jedes gute Werk, sondern eine bestimmte Art von Kulthandlungen, die in der Dahingabe irgend eines wertvollen Gegenstandes bestehen. So redet man von Menschenopfern, Tieropfern, Speiseopfern.

Unter Opfer in diesem engeren und eigentlichen Sinne versteht man die durch reelle oder äquivalente Zerstörung vollzogene Dahingabe eines wertvollen, sichtbaren Gegenstandes an Gott, um denselben als den höchsten Herrn zu ehren und anzubeten.

Durch die Zerstörung des Gegenstandes will man äußerlich sinnfällig darstellen, was man innerlich durch den Akt der Anbetung anerkennt, nämlich seine gänzliche Abhängigkeit von dem höchsten Herrn aller Dinge und dessen absolute Herrschaft über unser Leben und alles, was wir sind und haben. Für den mit Sünden behafteten Menschen liegt auch in der Zerstörung der Opfergabe das Bekenntnis, daß er vor Gott des Todes schuldig ist.

---

achtung und Unterwerfung gebraucht, die man Geschöpfen erweist. So heißt es von Jakob und seiner Familie bei der Begegnung mit Esau (Gn 33, 7): adoraverunt, d. h. sie verneigten sich zum Zeichen der Ehrfurcht bis zur Erde.

Digitized by Google

Aus dieser Begriffsbestimmung erhellt, warum tatsächlich alle Völker nur solchen Wesen Opfer darbrachten, denen sie göttliche Würde beilegten. Wenn man von Menschen liest, daß sie sich Opfer darbringen ließen, so wollten sie ebendadurch auch als Götter anerkannt werden.

Rein naturrechtlich scheint nichts im Wege zu stehen, daß auch Privatpersonen selbst Opfer darbringen. Doch ist es auch naturrechtlich wenigstens höchst angemessen, daß die Opferhandlung als eine öffentliche, gesellschaftliche betrachtet und von eigens dazu bestimmten Priestern vorgenommen werde. Denn es geziemt sich, daß der Opfernde sich in besonderer Weise heilige, um so als Mittler zwischen die sündige Menschheit und die erzürnte Gottheit treten zu können. Tatsächlich finden wir auch bei den meisten Völkern einen eigenen Priesterstand, dem die Opferhandlung als ausschließliches Vorrecht vorbehalten war.

In der gegenwärtigen übernatürlichen Ordnung hat Christus alle andern Opfer abgeschafft und verboten und dafür ein einziges, reines Opfer eingesetzt, das die unblutige Fortsetzung des blutigen Opfers am Kreuze ist und von einem eigens dazu berufenen Priesterstand, der teilnimmt an dem ewigen Priestertum Christi nach der Ordnung Melchisedechs, von Sonnenaufgang bis zum Niedergang unter allen Völkern zur Verherrlichung des göttlichen Namens dargebracht wird[1].

Das Opfer ist eine dem Verhältnis des Menschen zu Gott so entsprechende und passende Kulthandlung, daß manche der Ansicht sind, schon durch das bloße Naturgesetz wären die Menschen verpflichtet, Opfer darzubringen. So viel ist gewiß, daß fast alle Völker wie instinktiv durch die Natur — denn auf eine Uroffenbarung wird man hier kaum zurückgreifen dürfen — zur Darbringung von Opfern geführt wurden, wenn sie auch in Bezug auf den Gegenstand und die Art und Weise der Opfer sich mannigfach grober Verirrungen schuldig machten. Diese Tatsache beweist, wie höchst naturgemäß dieselben sind. Der gänzliche Mangel eines Opfers in einer Religion ist deshalb ein schwerwiegendes Bedenken gegen die Wahrheit derselben.

§ 3. Das Gebet[2].

Unter Gebet im weiteren Sinne versteht man jede Erhebung des Gemütes zu Gott oder jede Unterredung mit Gott in der Absicht, ihn zu ehren. Das bloße Nachdenken über Gott ist noch kein Gebet; erst wenn das Herz sich dabei beteiligt und sich in Lob, Anbetung, Dank, Liebe usw. ergießt, haben wir ein wahres Gebet.

Im engeren Sinne versteht man unter Gebet bloß das Bittgebet, durch welches wir Gott unsere Anliegen vortragen und Geziemendes von ihm zu erlangen suchen. Das Gebet ist einerseits ein praktisches Bekenntnis unserer Schwäche und Hilfsbedürftigkeit und anderseits eine Anerkennung der Allmacht und Vatergüte Gottes.

---

[1] Mal 1, 10—11.

[2] S. Thom. 2, 2, q. 83. Wirthmüller, Die moral. Tugend der Religion (1881) 31 ff.

Digitized by Google

Wie die Gottesverehrung überhaupt, so läßt sich auch das Gebet einteilen in *inneres* und *äußeres* oder *mündliches* Gebet, je nachdem wir bloß in Gedanken und Affekten mit Gott reden oder unsere Gedanken auch in Worte kleiden. Natürlich muß das mündliche Gebet und die äußere Haltung des Betenden, um vor Gott Wert zu haben, der Ausdruck des inneren Gebetes oder wenigstens des Willens, Gott zu verehren, sein.

Das Gebet ist ein sehr *geeignetes Mittel der Gottesverehrung*, mag man es nun im weiteren Sinne als Erhebung des Gemütes zu Gott oder im engeren Sinne als Bittgebet auffassen. Wenn wir Gott anbeten, loben, preisen, ihm danken, erfüllen wir den ersten und höchsten Zweck, um dessentwillen wir erschaffen sind. Es ist auch nur eine praktische, lebensinnige Anerkennung des tatsächlichen Verhältnisses, in dem das Geschöpf zu seinem Schöpfer steht. Es genüge, an das früher (7 ff) hierüber Gesagte zu erinnern.

Faßt man das Gebet als Bittgebet auf, so ist seine Tauglichkeit als Zeichen und Mittel der Gottesverehrung fast noch handgreiflicher. Ist das Gebet in diesem Sinne nicht eine höchst praktische Anerkennung der unendlichen Macht und Güte Gottes einerseits und der eigenen Armut und Hilfsbedürftigkeit anderseits? Es ist gewiß keine zufällige Erscheinung, daß das Gebet in fast allen Religionen eine so hervorragende Stellung einnimmt und wir uns eine Religion ohne Gebet irgend welcher Art kaum denken können[1].

Will Gott, daß wir zu ihm beten, oder ist das Gebet *notwendig*? Allerdings nicht in dem Sinne, als ob uns Gott nicht auch ohne dasselbe alles Notwendige geben *könnte*, oder als ob es ihm hierzu an der nötigen Güte und Barmherzigkeit fehlte. Aber da das Gebet ein so entsprechender Akt der Gottesverehrung ist und uns im lebendigen Bewußtsein unserer gänzlichen Abhängigkeit von unserem Schöpfer erhält, so war es gewiß höchst angemessen, daß Gott die uns nötigen und nützlichen Gaben an die *Bedingung* des Gebetes knüpfte. Und daß Gott auch wirklich das Gebet als notwendige Bedingung von uns fordert, erkennen wir daraus, daß uns tatsächlich ohne das Gebet das Notwendige und Ersprießliche oft nicht zu teil wird, das Gebet mithin der einzige Weg zu dem uns Notwendigen ist. Die Vorsehung hat uns den Lebenspfad nicht mit lauter Rosen bestreut, sondern auch mit Leiden und Heimsuchungen, die uns beständig an unsere eigene Hilflosigkeit mahnen und uns antreiben, den Blick demütig und vertrauensvoll hinauf nach den ewigen Bergen zu richten.

Durch diese einfache Darlegung der Natur und Bedeutung des Gebetes werden die gewöhnlichen Einwendungen gegen dasselbe von selbst hinfällig[2].

---

[1] Bezeichnend nennen die Indianerstämme Nordamerikas die Religion das „Gebet", so z. B. die christliche Religion das „große Gebet".

[2] *Kant* urteilt über das Gebet in seiner bekannten bescheidenen Weise: „Dem Gebet andere als natürliche (d. h. subjektiv-psychologische) Folgen beizulegen ist töricht und bedarf keiner Widerlegung (!). Man kann nur fragen: ist das Gebet seiner natürlichen Folgen wegen beizubehalten?" (So auf einem Blatte seines Nachlasses vgl. *Braig-Duilhé*, Apologie des Christentums 639.) Nach dem wahnwitzigen *Nietzsche* ist es „eine *Schmach* zu beten", für jeden der sein Gewissen im Kopfe hat. (Also sprach Zarathustra.)

Digitized by Google

Das Gebet sei überflüssig, meint man, Gott wisse ja besser als wir, was uns notwendig oder ersprießlich sei, und er habe auch den Willen, es uns zu geben. Doch nicht deswegen beten wir, damit Gott erst durch uns erfahre, was uns fehle, sondern weil er die Gnaden an das Gebet als Bedingung geknüpft hat und dasselbe von uns verlangt. Wir sollen uns bewußt bleiben, daß wir aus uns selbst nichts vermögen, sondern alles Gute von ihm, dem Urquell aller Güter, erhalten. So sind wir genötigt, wie arme Bettler vor Gottes Gnadenthron hinzutreten, unsere Not und unser Elend zu bekennen und von dem Allerbarmer Gnade und Hilfe zur rechten Zeit zu erwarten. Das ist eine praktische Schule der herrlichsten Tugenden, besonders der Demut und des Gottvertrauens. Glücklich der Mensch, der es noch nicht verlernt hat zu beten, denn es ist ein Zeichen, daß Demut und Gottvertrauen noch nicht gänzlich aus seiner Seele geschwunden.

Aber ist es nicht ein hochmütiges Unterfangen, von Gott zu begehren, daß er wegen des Gebetes seiner Geschöpfe durch Wunder in den ewigen Weltplan eingreife und denselben ändere? Darum handelt es sich auch nicht. Der Schöpfer ändert seinen Weltplan nicht. Wie er alles von Ewigkeit vorausgesehen und angeordnet, so hat er auch von Ewigkeit her die Gebete seiner vernünftigen Geschöpfe vorausgesehen und in seinen Weltplan aufgenommen. Daß er aber von Ewigkeit her die meisten Gnadenverleihungen an das Gebet als Bedingung geknüpft, was sollte darin Unwürdiges für Gott oder für den Menschen liegen? Das entspricht nur einerseits der königlichen Stellung, welche der Mensch der vernunftlosen Natur gegenüber einnimmt, und anderseits dem Dienst- und Kindesverhältnis, in dem er zu Gott, seinem Schöpfer und Herrn, steht [2].

Zweiter Artikel.

Von den außergewöhnlichen Akten der Gottesverehrung.

§ 1. Das Gelübde.

Das Gelübde ist ein Gott gemachtes Versprechen, wodurch man sich ihm zu etwas verpflichtet, was ihm wohlgefälliger ist als das Gegenteil. Anna, die Mutter Samuels, versprach Gott, den Sohn, den er ihr schenken würde, dem Dienste des Tempels zu widmen. Dieses Versprechen war ein Gelübde.

Das Gelübde ist mehr als ein bloßer Vorsatz; es ist ein Versprechen, durch das man sich mit Bewußtsein und frei zu etwas verpflichtet. Es ist ferner ein Versprechen, das dem Allerhöchsten gemacht wird, um ihn zu ehren, denn das Gelübde ist ein Akt der Gottesverehrung.

Damit das Gelübde binde, muß der Gegenstand desselben möglich sein und der freien Verfügung des Gelobenden unterstehen. Er muß ferner sittlich gut sein. Man verspricht einem andern nur, was ihm wohlgefällig ist. Gott

---

[1] Über die „Einwendungen des Rationalismus gegen das Gebet" vgl. die treffliche Abhandlung von Fr. Walter in der Zeitschrift: „Die Wahrheit", München 1899. 271 ff.

Digitized by Google

aber gefällt nur das sittlich Gute. Also kann etwas Unerlaubtes, Unsittliches nie Gegenstand eines Gelübdes werden. Ja, es wäre ein Widerspruch, sich durch das Gelübde zu etwas verpflichten zu wollen, was man durch das Naturgesetz zu unterlassen verpflichtet ist. Drittens muß der Gegenstand des Gelübdes besser sein als sein Gegenteil. Das drücken die Theologen aus, wenn sie mit dem hl. Thomas[1] behaupten, das Gelübde müsse de bono meliore sein. Wäre nämlich das Gegenteil dessen, was man verspricht, Gott ebenso angenehm oder gar noch wohlgefälliger, so wäre das Versprechen unnütz oder ein Hindernis des Besseren, könnte also kein Akt der Gottesverehrung sein.

Die sittliche Berechtigung und Bedeutung des Gelübdes liegt in der vollkommeneren und festeren Hinordnung auf Gott, die der Mensch durch dasselbe erhält[2]. a) Das Gelübde ist ein Akt der Gottesverehrung. Wer eine gute Handlung Gott gelobt, macht durch das Gelübde auch diese Handlung zu einer Betätigung der Gottesverehrung. Dieselbe hat somit vor Gott einen doppelten Wert: einmal den Wert der Tugend, zu der sie ihrer Natur nach gehört, und sodann den Wert der Tugend der Gottesverehrung, welche sie veranlaßt. Wer die Keuschheit auf Grund eines Gelübdes beobachtet, übt nicht nur die Tugend der Keuschheit, sondern auch die der Gottesverehrung. Und da die letztere Tugend die höchste unter den rein moralischen Tugenden und jedes Werk Gott um so wohlgefälliger ist, zu einer je höheren Tugend es gehört, so erkennt man leicht, wie sehr das Gelübde den sittlichen Wert einer Handlung erhöht.

b) Wer auf Grund eines Gelübdes etwas Gutes vollbringt, z. B. sich dem Krankendienste widmet, unterwirft sich Gott in vollkommenerer Weise als derjenige, der dasselbe ohne Gelübde tut. Der eine unterwirft sich Gott nur in Bezug auf die einzelne Handlung, der andere dagegen auch in Bezug auf das Vermögen, aus dem sie hervorgeht; der eine gibt Gott die Frucht, der andere den Baum und die Frucht zugleich. Und gerade weil der Mensch sich nur schwer der freien Verfügung über sich selbst begibt, kostet ihm der Verzicht auf dieselbe sehr viel, und dieses Opfer ist Gott überaus wohlgefällig.

c) Wie überall im Guten nach Gottes Absicht seine Ehre und das wahre Wohl des Menschen Hand in Hand gehen, so auch in Bezug auf das Gelübde. Gibt der Mensch durch das Gelübde sich in vollkommenerer Weise Gott hin, so erntet er die schönste Frucht davon selbst, indem er durch dasselbe eine dauernde, feste Richtung auf das Gute erhält. Der Mensch ist ein gar wankelmütiges Schilfrohr. Von allen Seiten lauern die Versucher auf ihn und trachten seinen schwachen Willen auf Abwege zu lenken. Wie leicht wird er nun in der Versuchung der verlockenden Stimme des Bösen folgen, wenn er erst von Fall zu Fall zu entscheiden hat oder nur ein Band ihn an seine Pflicht fesselt! Ist er dagegen durch ein Gelübde gebunden, so ist schon von vornherein vielen Zuflüsterungen des Bösen der Weg versperrt. Der Gebundene weiß, daß er nur um den Preis einer sehr schweren, vielleicht doppelt schweren Sünde seinem Versprechen untreu werden kann. Das ist gewiß für gottesfürchtige Menschen — und nur solche legen ja Gelübde ab — ein mächtiger und

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 88, a. 2. [2] S. th. 2, 2, q. 88, a. 6.

Digitized by Google

bleibender Antrieb zum Guten. So wird der Wille im Guten befestigt und sein Wollen Gott angenehmer. Wie der hartnäckige Sünder eine größere Schuld hat als der Schwachheitssünder, so hat auch derjenige ein größeres Verdienst, der freiwillig seinen Willen im Guten, um uns so auszudrücken, hartnäckiger gemacht und befestigt hat.

§ 2. Der Eid.

1. Der Eid oder Eidschwur ist die Anrufung Gottes zum Zeugnis der Wahrheit einer Aussage oder zur Bürgschaft der Einhaltung eines Versprechens. Seine Aufgabe ist also Bekräftigung der Wahrheit bei Aussagen und Bekräftigung der Treue bei Versprechen. Je nachdem man Gott zum Zeugen anruft für die Wahrheit einer Aussage oder eines Versprechens, unterscheidet man den Versicherungseid (iuramentum assertorium) und den Versprechungseid (iuramentum promissorium). Die Aussage bezieht sich immer auf etwas Vergangenes oder Gegenwärtiges, das Versprechen auf etwas Zukünftiges.

Man unterscheidet auch feierliche und einfache Eide, je nachdem sie unter gewissen Feierlichkeiten abgelegt werden oder nicht; ferner gerichtliche und außergerichtliche.

2. Dem Eid entgegengesetzt ist der Meineid und Eidbruch. Der Meineid ist die Anrufung Gottes zum Zeugen einer bewußten Unwahrheit, der Eidbruch die schuldbare Verletzung der eidlich verbürgten Pflicht. Der Meineid ist eine Versündigung gegen die Wahrhaftigkeit und die Gottesverehrung, der Eidbruch eine Versündigung gegen die Treue bzw. Gerechtigkeit und die Gottesverehrung. Gegen den Aussageeid kann man sich nur durch Meineid verfehlen, gegen den Versprechungseid sowohl durch Meineid als durch Eidbruch.

3. Zur Erlaubtheit des Eides sind außer den allgemeinen Erfordernissen zu allen freien, bewußten Handlungen drei Bedingungen erheischt: Wahrheit, Umsicht und Gerechtigkeit. Alle drei Bedingungen ergeben sich unmittelbar aus der Natur des Eides.

a) Vor allem ist zur Erlaubtheit des Eides Wahrheit nötig, d. h. man muß dasjenige, was man behauptet oder verspricht, für wahr halten oder erfüllen wollen. Denn es wäre ein Frevel, Gott, den Allheiligen und Wahrhaftigen, zum Zeugen der Wahrheit einer Lüge anzurufen, mag nun diese Lüge von Belang sein oder nicht, andern schaden oder nicht.

b) Ferner soll man mit Umsicht und Behutsamkeit schwören, d. h. nicht leichtfertig und ohne genügenden Grund. Die leichtfertige Anrufung Gottes zum Zeugnis der Wahrheit bekundet einen Mangel an Ehrfurcht gegen die unendliche Majestät.

c) Endlich gehört zur Erlaubtheit des Eides Gerechtigkeit. Der Eid darf nichts Unerlaubtes und Ungerechtes enthalten. Es wäre eine Verunehrung, Gott zum Zeugen anzurufen, daß man ein sündhaftes, lächerliches oder unnützes Versprechen halten wolle.

4. Wir nannten den Eid eine Anrufung Gottes. Es ist aber nicht nötig, daß Gott im Eide ausdrücklich genannt werde; es genügt, daß die Anrufung Gottes in dem Gesagten irgendwie enthalten oder eingeschlossen sei. Deshalb

Digitized by Google

kann man auch bei Geschöpfen schwören, die und insofern sie in besonderer Beziehung zu Gott stehen, z. B. beim Evangelium, bei seinem Seelenheil. Wollte man jedoch bei einem Geschöpfe schwören ohne Rücksicht auf Gott, so wäre das entweder ein bloßer Scherz oder Abgötterei: denn wie könnte man im Ernst ein Geschöpf, dem man keine göttlichen Eigenschaften beilegt, zum Zeugen der Wahrheit einer Aussage oder eines Versprechens nehmen?[1]

5. Die Bedeutung des Eides liegt in der Bürgschaft, die er für die Wahrheit einer Aussage oder Zuverlässigkeit einer Zusage bietet.

a) Ein einzelner Mensch gibt nur in seltenen Fällen eine unzweifelhafte Bürgschaft für die Wahrheit seiner Aussage oder seines Versprechens. Denn er ist aus Beschränktheit und Fahrlässigkeit dem Irrtum unterworfen und kann aus Bosheit, Furcht oder Schwäche die Unwahrheit sagen. Und trotzdem ist man häufig auf die Richtigkeit einer Behauptung oder eines Versprechens eines einzelnen Menschen angewiesen. Deshalb muß der Gesellschaft viel daran gelegen sein, die Zuverlässigkeit einer Aussage oder eines Versprechens möglichst zu steigern. Das kann aber in sehr vielen Fällen nur durch den Eid geschehen.

Wer eine Aussage oder ein Versprechen mit einem Eid bekräftigt, beruft sich für die Wahrheit derselben auf die Allwissenheit Gottes, der dem Irrtum nicht unterworfen ist, und auf seine unendliche Wahrhaftigkeit, die jede Lüge verabscheut. Diese Allwissenheit und Allwahrhaftigkeit setzt er gewissermaßen als Bürgschaft dafür ein, daß er die Wahrheit rede. Wie dürfte er es wagen, dies zu tun, wenn seine Aussage eine Lüge wäre? Müßte er nicht fürchten, für diesen Frevel die schrecklichsten Strafgerichte Gottes auf sich zu laden? Ja, selbst Ehre und Vermögen setzt der Eidleistende auf das Spiel. Denn welche Schande und welche Strafen würde er sich zuziehen, wenn es ans Tageslicht käme, daß er nicht nur seine Mitmenschen in der feierlichsten Weise betrogen, sondern auch ein frevelhaftes Spiel mit der Weisheit und Wahrhaftigkeit Gottes getrieben habe!

b) Bei dem Versprechungseid kommt noch ein erschwerender Umstand hinzu. Wer etwas eidlich verspricht, nimmt Gott nicht bloß zum Zeugen, daß er den ernstlichen Willen habe, das Versprechen zu erfüllen, sondern er macht auch Gott zum Bürgen dafür, daß er tatsächlich das Versprechen halten werde. Die Gesellschaft muß auf die Treue und Zuverlässigkeit gemachter Versprechen bauen können. Dieses Vertrauen ist ein Grundpfeiler des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Aber die bloße Zusage eines Einzelnen ist in sehr vielen Fällen, besonders wo es sich um lang andauernde, gefährliche und mühevolle Leistungen handelt, eine ungenügende Stütze. Der Wankelmut, die Unbeständigkeit und Schwäche des Menschen sind groß. Hier kommt der Eid wieder der Gesellschaft zu Hilfe und gibt ihr eine große Bürgschaft für die Zuverlässigkeit der Versprechungen. Denn er fügt der Pflicht der Treue oder Gerechtigkeit, die im Versprechen liegt, noch die höhere und heiligere Pflicht der Religion hinzu, so daß man das Versprochene nicht unterlassen kann, ohne seine Seele mit einer doppelten Sünde zu beladen.

c) Man sieht aus dem Gesagten, warum der Eid seiner Natur nach ein feierliches, öffentliches Bekenntnis des Glaubens an Gott ist, der die

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 89, a. 6.

Digitized by Google

tiefsten Falten des Menschenherzens durchschaut und die Frevler am Sittengesetze bestraft. Wie könnte der, welcher diesen Glauben nicht irgendwie hat, Gott zum Zeugen anrufen, daß er so denke, wie er spricht, und ihn zum Bürgen für die zukünftige Erfüllung seiner Zusage machen? Weil der Eid dieses Bekenntnis der Allwissenheit und Heiligkeit Gottes enthält, ist er auch seiner Natur nach ein Akt der Gottesverehrung. Denn durch Anrufung des göttlichen Zeugnisses und das darin enthaltene Bekenntnis der eigenen Unzulänglichkeit und Schwäche und der Allwissenheit und Wahrhaftigkeit des Unendlichen unterwirft sich der Mensch Gott und huldigt ihm in sehr praktischer, ausdrucksvoller Weise[1]. Der sog. bürgerliche oder moralische Eid, der von jedem religiösen Momente im Eide absieht, ist kein Eid, sondern eine gewöhnliche Beteuerung oder ein gewöhnliches Versprechen.

d) Wie sehr der Eid einem gesellschaftlichen Bedürfnis entspricht, leuchtet auch aus der Tatsache hervor, daß wir ihm fast bei allen zivilisierten Völkern begegnen.

Wie wir innerhalb der Offenbarung den Eid seit den ältesten Zeiten im Gebrauch finden[2], so auch außerhalb derselben. Das Zeugnis Plutarchs, daß es keine Stadt auf Erden gebe, in der der Eid nicht in Gebrauch sei, haben wir schon oben (26) vernommen. Ähnlich sagt Menenius Agrippa, der Eid gelte allen Völkern, Griechen und Barbaren, als ausreichender Grund für den Glauben an die Wahrheit einer Aussage. Die Griechen bedienten sich des Eides sehr häufig, besonders beim Abschluß öffentlicher Verträge, bei Verfassungsänderungen, bei der Übernahme von Staatsämtern. Die attischen Redner erinnern die Richter sehr häufig an ihren Eid[3]. Von den Römern rühmt der hl. Augustin[4] ihre Eidestreue. Der Eid galt ihnen als die zuverlässigste Bürgschaft für Treue und Wahrhaftigkeit[5]. Bei den alten Babyloniern mußten die Richter täglich ihren Amtseid erneuern[6]. Bei den Ägyptern stand Todesstrafe auf dem Meineid[7]. Die Scythen legten nach Herodot ihre Eide ab, indem sie die Grabmäler der durch ihre Gerechtigkeitsliebe berühmtesten Männer berührten[8]. Auch bei den Persern[9], bei den Indern[10], bei den Germanen[11] war der Eid in häufigem Gebrauch. Daß den Japanern der Eid nicht fremd ist, beweist der Eid, mit dem am 11. Februar 1889 der Mikado feierlich die neue Verfassung beschwor.

Auch heute noch hat sich der Eid wohl bei allen Kultur- und vielen Naturvölkern erhalten. Wir erinnern nur an den Eid auf die Verfassung, den Amtseid der Richter und Beamten, den Fahneneid, den Eid vor Gericht usw. In Bezug auf die Naturvölker verweisen wir auf den Anhang zu Bd I, S. 632 645 usw.

6. Obwohl der Eid in Vergangenheit und Gegenwart uns so allgemein entgegentritt, so mehren sich doch täglich die Angriffe gegen denselben und die Forderungen, ihn abzuschaffen. Der Eid ist eines der wenigen religiösen Über-

---

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 89, a. 4.

[2] S. hierüber Göpfert, Der Eid, Mainz 1883, 1 ff.

[3] Zahlreiche Belegstellen bei L. Schmidt, Ethik der Griechen II 8 ff; Lasaulx, Studien über das klassische Altertum: Der Eid bei den Griechen; Göpfert a. a. O. 92 ff; Hauthaler, Moralphilosophie des klassischen Altertums 133.

[4] De civit. Dei 1, 24. [5] S. Göpfert a. a. O. 97 ff.

[6] S. Kaulen, Assyrien und Babylonien[3] 240. [7] Göpfert a. a. O. 105.

[8] Herod., Hist. 4, 172. [9] Göpfert a. a. O. 106. [10] Ebd. 107.

[11] S. Bd I 612 und Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer 892 ff; Göpfert a. a. O. 107 ff.

Digitized by Google

bleibsel, die sich aus einer glaubensvollen Zeit in unser modernes Staatswesen herübergerettet haben, und die gottentfremdete Richtung unserer Tage sucht auch dieses letzte Band, das die Gesellschaft mit Gott verknüpft, zu zerreißen. Man hütet sich aber, diese Absicht offen kundzugeben [1], man zieht vielmehr mit „Gewissensbedenken" gegen denselben zu Felde.

Die einen dieser Bedenken richten sich geradezu gegen die sittliche Erlaubtheit des Eides. Der Eid soll eine Unehrerbietigkeit gegen Gott, ja eine Versuchung Gottes enthalten und ein anmaßendes Untersangen des Menschen sein. Aber ist es denn eine Unehrerbietigkeit, eine Anmaßung, daß man seine eigene Schwäche anerkennt und deshalb die Autorität Gottes zum Zeugnis der Wahrheit anruft? Eine Versuchung Gottes wäre der Eid, wenn man durch denselben ein plötzliches, wunderbares Eingreifen Gottes in den Lauf der Ereignisse verlangte. Das ist aber keineswegs der Fall. Man mag über diese Einwände die alten Schriftsteller nachlesen, welche sie als „Objektionen" zu Schulübungen benutzten [2].

Verfänglicher ist die zweite Art von Bedenken, die man unter dem Titel „sittliche Gefahren des Eides" geltend macht. Sobald es dazu dienen kann, eine religiöse Einrichtung zu beseitigen, ist man auf gewisser Seite sehr ängstlich für Abwendung sittlicher Gefahren besorgt. Valentini behauptet in seinem Werke „Das Verbrechertum in Preußen" S. 112, daß die Handhabung des Eides durch die Gerichte, die leichte Benutzung desselben als „technisches Requisit" einen erheblichen Teil der Meineide verschulde, und Paulsen fügt bei, auch unter den Versprechungseiden seien manche eine Vorübung zu leichtfertiger Eidesleistung; ja andere behaupten sogar, der Eid schwäche die Wahrhaftigkeit und Treue.

Das ist allerdings zutreffend: Gäbe es keine Eide, so gäbe es auch keine Meineide. Aber so könnte man auch sagen: Gäbe es kein Eigentum, so gäbe es auch keine Diebstähle; gäbe es keine Gesetze, so gäbe es auch keine Übertretungen derselben. Soll man deshalb Eigentum und Gesetze abschaffen?

---

[1] Nur die Sozialdemokraten sind in dieser Beziehung offenherziger. Als Atheisten verwerfen sie jeden Eid als wertlos. Auf dem Parteitag zu Lübeck sagte Bebel (Protokoll der Verhandl. des Parteitages zu Lübeck [1901] 271): „Wir (Sozialdemokraten) haben im sächsischen Landtag erklärt: Wir leisten den Eid, wir betrachten ihn als leere Form, wir sind Republikaner, und werden uns in unserer Abstimmung nicht dadurch gebunden halten. Der Verfassungseid ist ein altes Inventarstück aus den dreißiger und vierziger Jahren. (!) ... Die Reichsverfassung kennt ihn nicht, und wenn heute in einem Staate eine neue Verfassung beschlossen würde, würde niemand mehr solchen Eid fordern, weil man weiß, daß er zwecklos und nutzlos ist." Wenn der Verfassungseid eine leere Form ist, so gilt das selbstverständlich auch vom Eide vor Gericht, vom Beamten- und Fahneneid usw.

[2] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 89 und 3 dist. 39, a. 2, c. 2. Suarez, De religione tr. 5, l. 3. Göpfert, Der Eid 191 ff. Joeppen, Die sittliche Erlaubtheit des Eides (1887) 51 ff. — Wenn Paulsen (System der Ethik II 194, A.) von einem „Verbot" des Schwörens im Evangelium spricht, so wird diese Behauptung schon dadurch hinfällig, daß der hl. Paulus Gott selbst einen Schwur in den Mund legt (Hebr 6, 17), ähnlich wie vor ihm der Prophet David (Ps 109, 4), und daß derselbe hl. Paulus sich wiederholt der eidlichen Bekräftigung bedient (Röm 1, 9. Phil 1, 8). An der bekannten Stelle (Mt 5, 34 ff) verbietet Christus nicht jedes Schwören, sondern das unnütze und leichtfertige Schwören. Vgl. S. Thom. 2, 2, q. 89, a. 2 ad 1.

Digitized by Google

Das wird kein Vernünftiger zugeben. Deshalb folgt auch aus den Meineiden, die zuweilen vorkommen, nichts gegen das Festhalten am Eide. Aus den zufälligen Mißbräuchen, die verkehrte Menschen mit einer an sich guten und notwendigen Einrichtung treiben, folgt nichts gegen diese Einrichtung selbst. Man wende also seinen Eifer gegen den Mißbrauch und nicht gegen die Sache selbst. Man suche das religiöse Bewußtsein, anstatt es in Schriften und von allen Kathedern herunter angreifen zu lassen, zu heben und zu fördern; man sorge für den religiösen Unterricht des Volkes, man mache die Eidleistenden ernstlich auf die Heiligkeit des Eides, auf die Schrecklichkeit und die Strafen des Meineides aufmerksam, und dann wird die Gefahr des Meineides sehr abnehmen. In einem wahrhaft religiös gesinnten Volke ist die Gefahr eines Meineides gering.

Aber heißt es nicht den „Atheisten" Gewissenszwang antun, sie zur Heuchelei nötigen, wenn man sie zum Eide verpflichtet? Darauf antworten wir: Laut genug verkündet das wohlgeordnete Weltall um uns her, das Sittengesetz in unserem Innern im Bunde mit dem übereinstimmenden Zeugnis des Menschengeschlechtes das Dasein Gottes, so daß niemand ohne seine Schuld in der Unkenntnis Gottes leben kann. Es steht in eines jeden Gewalt, Gott zu erkennen, wenn er nur will und aufrichtig und demütig die Wahrheit sucht. Soll nun die Gesellschaft einem Häuflein solcher „Atheisten" zuliebe auf die notwendigen Grundlagen eines sichern gesellschaftlichen Zusammenlebens verzichten? Sollten wir, wenn etwa einige Gebildete zur „Überzeugung" kämen, die Mormonen hätten doch recht, Vielweiberei sei Pflicht, deshalb Vielweiberei gestatten? Nun, dasselbe gilt in Bezug auf den Eid. Warum soll der christliche Staat auf den öffentlichen Ausdruck seines Glaubens und ein wichtiges Mittel zur Erhärtung der Wahrheit verzichten, weil ein paar Gelehrte die Schrulle haben, als Atheisten gelten zu wollen?[1]

Dritter Artikel.

Von den Sünden gegen die Gottesverehrung.

Die Gottesverehrung verpflichtet uns nicht bloß, manches zu tun, sondern auch manches zu unterlassen. Nachdem wir die positiven Pflichten der Gottesverehrung besprochen, müssen wir noch kurz die negativen Pflichten derselben behandeln.

In gewissem Sinne verstoßen alle sittlich bösen Handlungen gegen die Verehrung, die wir Gott schulden. Denn alle sittlichen Gesetze haben Gottes Ehre zum Zweck, so daß ihre Übertretung eine Verletzung der dem Schöpfer schuldigen Ehre ist. Doch hier reden wir bloß von jenen Sünden, die ihrer Natur nach eine direkte Verunehrung Gottes enthalten und die unter dem Namen Aberglauben und Irreligiosität zusammengefaßt werden[2].

---

[1] Man kann übrigens, ohne auf den Eid im allgemeinen zu verzichten, in einzelnen Fällen, wo dies die Klugheit fordert, Ausnahmen gesetzlich zulassen.

[2] Für eingehendere Untersuchungen über die Sünden gegen die Gottesverehrung sehe man S. Thom., S. th. 2, 2, q. 92 ff; Suarez, De virtute relig. tr. 3; Lehmkuhl, Theol. mor. I, n. 351 ff.

Digitized by Google

§ 1. Aberglaube.

Der Aberglaube (superstitio) ist jeder fehlerhafte oder verkehrte religiöse Kult. Der Aberglaube vernachlässigt den religiösen Kult nicht, er übertreibt ihn vielmehr in gewissem Sinne, und zwar kann dies auf zweifachem Wege geschehen. Erstens durch die Art und Weise, wie die Gottesverehrung geübt wird, indem man zwar dem einen wahren Gott allein die höchste Verehrung zollt, aber nicht in der rechten Weise; zweitens durch den Gegenstand, indem man den religiösen Kult einem Gegenstande widmet, dem er nicht zukommt.

1. Durch Aberglauben der ersteren Art würde sich jemand versündigen, welcher den wahren Gott in einer falschen Weise verehren wollte, z. B. wenn ein Christ das Osterfest mit dem Osterlamm im alttestamentlichen Sinne feierte. Das Osterlamm hatte die Bestimmung, den Kreuzestod Christi vorzubedeuten; nachdem dieser Tod eine vollendete Tatsache ist, kann er nicht mehr ohne Irrtum vorbedeutet werden.

Zu derselben Art von Aberglauben gehört die Verehrung Gottes durch unnütze, überflüssige, unwürdige Zeremonien. So wäre es Aberglaube, zu wähnen, das Gebet sei nur wirksam, wenn es in einer bestimmten Kleidung und Stellung, zu einer bestimmten Tageszeit, z. B. um Mitternacht verrichtet werde.

2. Schlimmer und verbreiteter ist der Aberglaube der zweiten Art, der die dem einen wahren Gott schuldige Verehrung auf Geschöpfe überträgt. Zu diesem Aberglauben gehören:

a) Der Götzendienst (idololatria), der Geschöpfen göttliche Ehre erweist. Der vollendete Götzendienst ist dann vorhanden, wenn man ein Geschöpf wirklich für Gott hält und ihm göttliche Ehre erweist, z. B. Sonnenanbetung, Schlangenkult, Fetischismus usw.[1] Würde jemand bloß äußerlich einem Geschöpfe göttliche Ehre erweisen ohne die innere Absicht, so ist dies zwar verwerflicher Götzendienst, aber in einem minderen Grade als der vorige.

b) Die Wahrsagerei (divinatio), welche durch unzulängliche Mittel zukünftige Ereignisse zu erfahren sucht, z. B. durch Kartenschlagen. Wie tief dieser Aberglaube fast bei allen, auch den höchstkultivierten heidnischen Völkern eingewurzelt war, ist aus der Geschichte sattsam bekannt. Die Römer hatten drei Arten von Wahrsagern: die augures, die aus dem Geschrei der Vögel, die auspices, die aus dem Fluge derselben, und endlich die haruspices, die aus den Eingeweiden der Opfertiere zukünftige Ereignisse, z. B. Sieg oder glückliche Fahrt, voraussagen sollten. Auch Sterndeuterei, Traumdeuterei, Nekromantie gehören zur Wahrsagerei[2].

---

[1] Würde der Pantheist folgerichtig zu seinen Anschauungen das sichtbare Universum anbeten, so müßte er notwendig Götzendienst treiben. Hegel insbesondere müßte dem Staate als dem präsenten Gott göttliche Ehre erweisen. Der gesunde Menschenverstand läßt es aber nicht zu diesen Konsequenzen kommen.

[2] Daß der Aberglaube in seinen verschiedensten Formen, ebenso der Hexenglaube, noch heute in Deutschland im Volke grassiert, darüber kann leider kein Zweifel bestehen (s. Globus 1894, 246). In einer Stadtverordnetensitzung in Frankfurt a. M. (9. März 1893) wurde die Zahl 13 aus der Numerierung der Häuser ausgeschlossen. Nach Zeitungsnachrichten soll der Scharfrichter in Berlin gute Geschäfte gemacht haben mit einem

Digitized by Google

Die Verkehrtheit der Wahrsagerei liegt darin, daß man zukünftige Ereignisse, die Gott allein bekannt sind, nicht von Gott, sondern von Geschöpfen, hauptsächlich vom bösen Feind in Erfahrung bringen will. Darin liegt eine Verunehrung Gottes und eine Übertragung der ihm schuldigen Ehre an Geschöpfe, vorzüglich an Satan. Nur unter stillschweigender Voraussetzung eines Einflusses unterirdischer Mächte konnten z. B. die Römer im Ernst glauben, der haruspex vermöge ihnen aus der Leber des Opfertieres die Zukunft zu enthüllen.

c) Die Zauberei (magia) ist das Bestreben, durch unzulängliche Mittel und durch andere als göttliche Hilfe Wirkungen hervorzubringen, welche die menschlichen Kräfte übersteigen. Die Magier, welche die Wunder des Moses nachzuahmen suchten, sind die klassischen Muster aller Zauberer. Daß übrigens bei wilden Völkern die sogenannten Zauberer vielfach bloße Gaukeleien und Taschenspielerkünste treiben, dürfte kaum zweifelhaft sein. Wie die Wahrsagerei, so beruht auch die Zauberei, insofern sie nicht bloßes Gaukelspiel ist, auf ausdrücklicher oder stillschweigender Anrufung Satans.

§ 2. Irreligiosität.

Wie der Aberglaube durch zu viel, so fehlt die Irreligiosität durch zu wenig, indem sie Gott die schuldige Verehrung versagt oder ihn vielmehr verunglimpft. Dies kann entweder direkt geschehen, indem man Gott selbst verunehrt durch Gottversuchen und Gotteslästerung, oder indirekt, indem man Dinge und Personen verunehrt, die in besonderer Weise Gott geweiht sind (Gottesraub und Simonie).

1. Gott versuchen heißt etwas tun oder reden, um dadurch die göttlichen Vollkommenheiten zu erproben und zu dem Zweck eine besondere Offenbarung derselben zu erlangen. Geht diese Versuchung aus eigentlichem Unglauben oder Zweifel an den göttlichen Eigenschaften hervor, so ist es eine Versuchung Gottes im strengen Sinn; hat sie dagegen ihren Grund bloß in Vermessenheit oder übertriebenem Vertrauen, so nennt man sie Versuchung Gottes im weiteren Sinne. Verlangt aber jemand von Gott ein Zeichen aus einem vernünftigen Grund oder auf einen höheren Antrieb hin, so ist das selbstverständlich keine Versuchung Gottes.

2. Gotteslästerung (blasphemia) ist jede Beschimpfung Gottes durch Gedanken und Worte. Lästern heißt andere durch Worte beschimpfen; meistens wird jedoch der Ausdruck nur von Reden gebraucht, die eine Entehrung Gottes enthalten. Menschen kann man nur durch Worte beschimpfen, Gott aber, der ins Herz schaut, auch durch bloße freiwillige Gedanken, die eine Entehrung Gottes enthalten.

Zum Wesen der Gotteslästerung ist nicht erfordert, daß sie aus der direkten Absicht der Beschimpfung Gottes hervorgehe; es genügt, daß die freiwilligen Gedanken und Worte eine Verunehrung enthalten, deren man sich irgendwie bewußt ist. Natürlich ist die Gotteslästerung, die aus der direkten Absicht der

---

Strick, den er bei der Hinrichtung Hödels gebraucht hatte und den er in kleinen Stückchen als Heilmittel gegen die verschiedensten Übel verkaufte. Man erinnere sich ferner an den reichen Zuspruch, den die „Gesundbeter" in Berlin fanden und nicht etwa bloß aus den untersten Volksschichten, sondern auch aus den Kreisen derer „mit Bildung und Besitz."

Digitized by Google

Verunehrung Gottes hervorgeht, ein viel größeres, ja eines der größten Verbrechen. Des Menschen höchster Zweck auf Erden ist, daß er den Unendlichen verherrliche und lobe, nicht nur durch sein Tun, sondern auch durch sein Denken und Reden. Diesem schuldigen Lobe Gottes läuft aber die Gotteslästerung, besonders die direkt beabsichtigte, schnurstracks zuwider.

Eine besondere Art der Gotteslästerung ist die verwünschende oder verfluchende Gotteslästerung, durch die man Gott etwas Böses anwünscht, z. B. er möchte nicht gerecht oder allwissend sein. Wer Gott flucht, lästert ihn aus Haß, macht sich also nicht nur der Gotteslästerung, sondern auch des Gotteshasses, der schwersten aller Sünden, schuldig.

3. Der Gottesraub (sacrilegium) bedeutet jede unwürdige Behandlung von Personen und Sachen, die in besonderer Weise dem Dienste Gottes geweiht sind. Die unwürdige Behandlung geheiligter Personen und Sachen ist ein Schimpf, der auf den Allerhöchsten selbst zurückfällt, und somit ein Raub an der ihm schuldigen Verehrung. Wer die Abzeichen der königlichen Würde oder einen Gesandten oder ein Bild des Königs beschimpft, verunglimpft dadurch den König selbst. Sollte man nicht mit demselben Rechte die Beschimpfung von Personen und Sachen, die in besonderer Weise für den Dienst des Allerhöchsten bestimmt sind, für eine Beschimpfung Gottes halten?

4. Die Simonie hat ihren Namen von Simon Magus, der von den Aposteln die Gaben des Heiligen Geistes mit Geld kaufen wollte. Man versteht darunter den bewußten Willen, geistliche Dinge für zeitliche zu kaufen oder zu verkaufen. Sie besteht also in einem Tauschvertrag, in welchem der eine ein zeitliches, geldwertes Gut hingibt, um vom andern als Entgelt dafür ein geistliches Gut zu erlangen. In einem solchen Vertrag liegt wenigstens inhaltlich eine Gleichstellung zwischen geistlichen und zeitlichen Gütern und eine Käuflicherklärung der ersteren. Das ist aber eine Geringschätzung der geistlichen Dinge und mithin eine Entehrung Gottes.

Eine Simonie wäre es z. B., wenn jemand das Gebet oder das Opfer als solches sich wollte mit Geld bezahlen lassen, oder wenn jemand um Geld Sünden vergeben oder Ablässe verkaufen wollte.

Zweites Buch.

Der Mensch in seinem Verhältnis zu sich selbst.

Erstes Kapitel.

Pflichten in Bezug auf die Seele.

Erster Artikel.

Von den Pflichten gegen sich selbst im allgemeinen.

1. Seit Thomasius[1] ist das Dasein der Pflichten gegen sich selbst vielfach bestritten worden. Die Sozialeudämonisten (I 242), welche nur die

[1] Fundam. iur. nat. et gent. Prooem. § 12.

Digitized by Google

dem Gemeinwohl förderlichen Handlungen als sittlich gut ansehen, müssen folgerichtig alle direkten Pflichten gegen sich selbst in Abrede stellen; sie können höchstens von indirekten Pflichten gegen sich selbst reden, insofern die Sorge für das allgemeine Glück auch die Sorge für das eigene Wohl als Teil einschließt. Ganz ausdrücklich leugnet Schopenhauer (I 225) die Pflichten gegen sich selbst: „Rechtspflichten gegen uns selbst sind unmöglich wegen des selbstverständlichen Grundsatzes: Volenti non fit iniuria . . .; was aber die Liebespflichten gegen uns selbst betrifft, so findet die Moral die Arbeit bereits getan und kommt zu spät.“ [1]

Der erste Teil dieser Bemerkung ist richtig. Die Gerechtigkeit bezieht sich wie die ihr verwandten Tugenden immer auf andere (I 320); es gibt also keine eigentlichen Rechtspflichten gegen sich selbst. Der zweite Teil derselben ist aber ebenso unrichtig als die beigefügte Begründung. In Bezug auf die Pflichten gegen sich selbst soll die Moral alles schon getan finden? Hier verwechselt Schopenhauer zwei grundverschiedene Dinge. Der Mensch liebt sich selbst notwendig, und wenn die Pflichten gegen sich selbst nichts besagten, als daß man sich selbst irgendwie lieben solle — gleichgültig, auf welche Weise —, so könnte man einräumen, das geschehe von selbst, hier sei ein Gesetz überflüssig. Aber wir können uns in verschiedener Weise lieben: vernünftig und unvernünftig. Es gibt ja eine verkehrte, ungeordnete Selbstliebe. Das Gebot der Selbstliebe schreibt nun die rechte, geordnete Weise der Selbstliebe vor, und ein solches Gebot ist, wie jeder sieht, keineswegs überflüssig.

Auch die Identität des Menschen mit sich selbst ist kein Hindernis der Pflichten gegen sich selbst, wenn man von den Pflichten der Gerechtigkeit absieht. Zur Pflicht gegen uns selbst ist nur erfordert, daß in uns verschiedene Fähigkeiten seien, welche in gegenseitiger Über- und Unterordnung harmonisch geregelt werden müssen, und daß wir diese Regelung auch uns selbst schulden. Beides trifft aber zu. Das erste bedarf keines Beweises; das zweite erhellt daraus, daß wir Personen, d. h. in sich und für sich bestehende vernünftige Einzelwesen sind, die in beschränktem Sinne Selbstzweck genannt werden können, insofern sie nicht dem Nutzen eines Höheren dienen, sondern herrschende Stellung im Weltganzen einnehmen und das unmittelbare Ziel der vernunftlosen Schöpfung sind. Wir erkennen also, daß wir in uns wohlgeordnet sein sollen, und zwar nicht bloß um anderer, sondern auch um unser selbst willen. Derjenige, der uns die Pflicht auferlegt, sind freilich nicht wir selbst, sondern Gott; aber wir sind nicht bloß die Träger der Pflicht, sondern auch diejenigen, zu deren Gunsten uns die Pflicht auferlegt ist.

Mit dieser Ansicht stimmt auch die gewöhnliche Anschauungsweise aller Menschen überein. Niemand wird es befremden, wenn er einen andern sagen hört, er sei ein bestimmtes Verhalten sowohl sich selbst als seinen Mitmenschen schuldig. Sich selbst etwas schuldig sein, heißt aber Pflichten gegen sich selbst haben.

2. Alle Pflichten des Menschen gegen sich lassen sich aus dem früher (I 168 f; II 2) aufgestellten höchsten und allgemeinsten Moralprinzip ableiten.

[1] Die beiden Grundprobleme der Ethik II, § 5, S. 126.

Digitized by Google

Angewandt auf das Verhältnis des Menschen zu sich selbst lautet dieses Prinzip: „Richte dein Verhalten in Bezug auf dich selbst so ein, wie es sich für dich nach deiner vernünftigen Natur und deiner Stellung im Weltganzen geziemt." Jeder braucht also, um die Pflichten gegen sich selbst zu finden, nur zu untersuchen, was sich für ihn als vernünftigen Menschen in der konkreten Lage, in der er sich befindet, geziemt oder schickt.

Man kann auch alle Pflichten gegen sich selbst aus der allgemeinen Pflicht der geordneten Selbstliebe herleiten. Nicht als ob der Mensch nur Pflichten der Liebe gegen sich selbst habe; es gibt auch Pflichten der Mäßigkeit, Geduld usw. gegen sich selbst. Aber alle diese Pflichten sind auch Pflichten der Liebe. Kennt man also die letzteren, so kennt man alle Pflichten gegen sich selbst. Die Pflichten der Selbstliebe lassen sich aber in dem Satze zusammenfassen: „Liebe dich selbst mit wohlgeordneter Liebe." Wohlgeordnet ist die Liebe, welche sowohl in Bezug auf den Gegenstand als die Art und Weise in jeder Lage so ist, wie es sich für den vernünftigen Menschen schickt.

3. Die Kantsche Schule brandmarkt alles Handeln aus Selbstliebe als unverträglich mit wahrer Sittlichkeit. Das ist ein Irrtum (I 213). Der Schöpfer hat uns die Selbstliebe als einen Grundtrieb in die Seele gelegt, so daß wir uns notwendig lieben[1]. Er will also auch, daß wir uns lieben, nur soll es in der rechten Weise geschehen. Freilich gibt es auch höhere und edlere Beweggründe, aus denen wir handeln können und zuweilen sollen; das hindert aber das Handeln aus wohlgeordneter Selbstliebe nicht, sittlich gut zu sein.

Die geordnete Selbstliebe ist auch eine Forderung des Gesamtwohles der menschlichen Gesellschaft. Diese könnte gar nicht bestehen, wenn nicht jeder durchschnittlich an erster Stelle für sich selbst sorgte. Bloße fremde Sorge wäre unzureichend, weil nur der einzelne selbst genau die eigenen Nöten kennt und das Bedürfnis fühlt, ihnen abzuhelfen. Die Selbstliebe ist also gut, solange sie in den rechten Schranken bleibt; erst wenn sie über dieselben hinausgeht, wird sie zur Selbstsucht, zum Egoismus, der sich zu Gunsten des eigenen Ichs über die berechtigten Interessen anderer hinwegsetzt.

4. Die notwendige Voraussetzung und Grundlage der Pflichten gegen sich selbst ist die gebührende Selbstachtung. Nur deshalb kann der Mensch Pflichten gegen sich selbst haben, weil ihm die Würde einer Person zukommt, die in der Schöpfung eine herrschende Stellung einnimmt, insofern sie für die vernunftlose Natur Zweck ist, ohne selbst Mittel für den Nutzen eines höheren Wesens zu sein. Die Grundlage und Quelle der Pflichten gegen uns ist ferner die Selbstliebe, und zwar die Liebe des Wohlwollens, die darin besteht, daß wir jemand um seiner selbst willen geneigt sind und Gutes wünschen. Eine solche Liebe setzt aber voraus, daß wir den Gegenstand der Liebe als in sich selbst gut und vollkommen erkennen und hochschätzen. Je höher die Achtung, um so höher ist an und für sich die Liebe. Die Erfahrung bestätigt auch diese Wahrheit vollauf. Wer sich selbst nicht mehr achtet, sich sozusagen wegwirft, hat keinen sittlichen Halt mehr.

---

[1] Arist., Polit. 2, 2, 1263 b 1: *Οὐ μάτην τὴν πρὸς αὑτὸν ἔχει φιλίαν ἕκαστος, ἀλλ' ἔστι τοῦτο φυσικόν.*

Digitized by Google

Aus diesem Grunde halten wir auch die pantheistische und materialistische Weltanschauung für unverträglich mit wahrer Sittlichkeit. Beide untergraben die notwendige Selbstachtung. Dem Pantheisten ist der Mensch nur ein Moment des Absoluten, das wie die Welle des Stromes nach wenigen Augenblicken verschwindet und keine selbständige Bedeutung hat; dem Materialisten ist er nur ein zufällig entstandener Atomknäuel, der gar keinen Zweck hat und bald wieder auseinanderstiebt wie jeder andere Atomhaufen. Nach dem Sozialeudämonisten ist der Mensch ebenfalls nicht seiner selbst, sondern der Gesamtheit wegen da, so daß sich sein Wert nach seinem Nutzen für die Gesamtheit bemißt. Alle diese Anschauungen untergraben, folgerichtig durchgeführt, die wahre Würde des Menschen und damit die Selbstachtung, die Grundlage der Pflichten gegen sich selbst.

Anders der Theismus, dem der Mensch kraft seiner Persönlichkeit als Mittelpunkt, Krone und unmittelbares Ziel der Schöpfung, als Ebenbild Gottes gilt, das zur innigsten Lebensgemeinschaft mit dem Unendlichen in einer nie endenden Seligkeit bestimmt ist.

Aber predigt denn das Christentum, in dem die theistische Sittenlehre ihren reinsten Ausdruck, ja ihre Vollendung gefunden, nicht die Selbstverachtung? Ganz gewiß, aber nicht eine unbedingte. Im Menschen ist zweierlei zu unterscheiden: Was er aus sich selbst und was er aus Gottes Güte ist. Jeder vernünftige Mensch weiß, daß er aus sich selbst nichts ist und nur die Sünde als sein volles Eigentum sich zuschreiben kann. Das hindert ihn nicht, mit demütigem Dank die herrlichen Gaben anzuerkennen, die er von freigebiger Hand empfangen. Wollte ein Bettler, den der König bis an die Stufen seines Thrones erhoben, sich ob dieser Auszeichnung stolz brüsten, so würde er Tadel verdienen, aber nicht minder, wenn er nicht dankbar die empfangenen Gaben anerkennte und sein Leben seiner Stellung entsprechend einrichtete.

Die Pflichten gegen sich selbst lassen sich am füglichsten nach ihrem Gegenstand einteilen in Pflichten: 1. in Bezug auf die Seele; 2. in Bezug auf den Leib; 3. in Bezug auf die äußeren Güter (Ehre, Reichtum, Lebensstellung usw.).

Zweiter Artikel.

Pflichten in Bezug auf die Seele.

1. Das höchste Gut des Menschen ist die ewige Seligkeit im Besitze Gottes, die des Gerechten nach diesem Leben wartet. Die wohlgeordnete Liebe muß deshalb vor allem auf dieses höchste Gut und auf alles gerichtet sein, was zur Erreichung desselben erheischt wird. Folglich ist die erste Forderung der Selbstliebe die Einhaltung der sittlichen Ordnung, weil dieselbe die von Gott bestimmte unerläßliche Bedingung zur Erlangung der ewigen Seligkeit ist (I 345). Wer also diese Ordnung bewußt in einer wichtigen Sache übertritt oder eine schwere Sünde begeht, und mehr noch, wer in dem Zustand der Feindschaft Gottes, unbekümmert um sein Seelenheil, in den Tag hineinlebt, verfehlt sich schwer gegen die geordnete Selbstliebe.

Man darf hieraus nicht folgern, alle sittlichen Pflichten seien auch direkte Pflichten gegen sich selbst. Die Pflicht besteht gegen denjenigen, zu dessen Gunsten das Gesetz lautet. Also sind nur jene Pflichten des Menschen direkte Pflichten gegen sich selbst, die ihm direkt um seiner selbst willen oder zu seinen Gunsten auferlegt

Digitized by Google

sind, damit er in sich selbst wohlgeordnet sei. Dazu gehören die Pflichten der Mäßigkeit, Tapferkeit, Bescheidenheit usw., aber nicht die der Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit usw. Die letzteren sind nur indirekt Pflichten der Selbstliebe, insofern man sie nicht übertreten kann, ohne sich selbst den größten Schaden zuzufügen.

2. Die vorzüglichsten Fähigkeiten des Menschen sind Verstand und Wille. Diese sind der Zweck der übrigen Fähigkeiten und haben die Leitung derselben. Deshalb schuldet der Mensch sich selbst vor allem die Ausbildung dieser beiden Hauptvermögen.

In Bezug auf den Verstand ist jeder verpflichtet, sich die Kenntnisse zu erwerben, die ihm in seiner Lebensstellung zur Erfüllung aller seiner Standespflichten notwendig sind. Zu diesen Kenntnissen gehören vor allem die Erkenntnis Gottes und aller religiösen Pflichten. Jeder Mensch ist gehalten, die elementare Gotteserkenntnis, die sich jedem sozusagen von selbst aufdrängt, zu vervollkommnen und sich durch eigenes Nachdenken oder fremde Belehrung über sein Verhältnis zu Gott und die daraus entstehenden Obliegenheiten klar zu werden, soweit ihm dies nach seinem Stande notwendig und nach seinen Kräften möglich ist. Außerdem soll jeder sich diejenigen Kenntnisse erwerben, die ihm nach seinem besondern Beruf als Vorgesetzter, Untergebener, Gatte, Vater, Lehrer, Arzt usw. notwendig sind. Die nötigen Kenntnisse sind dem Menschen nicht angeboren, er muß sie deshalb durch eigene Tätigkeit erwerben, und diesen Erwerb schuldet er nicht bloß andern, sondern auch sich selbst. Über dieses Maß notwendiger Berufskenntnisse hinaus ist an und für sich, und von besondern Umständen abgesehen, niemand streng verpflichtet, nach geistiger Ausbildung zu streben. Doch ist dieses Streben nach höherer Bildung, nach Erweiterung seines geistigen Horizontes, soweit die sonstigen Berufspflichten die nötige Muße dazu lassen, sehr empfehlens- und lobenswert.

Eine solche Ausbildung des Geistes entspricht vor allem der Würde des Menschen. Es ist gewiß billig, daß der Mensch mit Sorgfalt diejenige Fähigkeit ausbilde, welche der Zweck der übrigen ist und seinen eigentlichen Vorzug und seine Würde ausmacht. Sie entspricht auch der Absicht des Schöpfers, der nicht umsonst dem Menschen die geistigen, einer unbegrenzten Vervollkommnung fähigen Kräfte verliehen und zugleich tausend und abertausend ungelöste Rätsel und Fragen in die sichtbare Schöpfung hineingelegt, die sich wie ein unermeßliches Arbeitsfeld vor dem wissensdurstigen Geiste ausdehnen. Diese Ausbildung bringt endlich dem Menschen selbst reichen Segen. Sie bewahrt ihn vor vielen Gefahren und wird ihm zu einer reichen Quelle edeln geistigen Genusses. Ein gewisses Maß Freude und Erholung ist jedem Menschen notwendig. Glücklich, wer seine Erholung nicht in sinnlichen Genüssen, sondern in Erweiterung seiner Kenntnisse sucht und sich so auch seinen Mitmenschen immer nützlicher macht.

Aber die Ausbildung muß in der richtigen Weise geschehen. In Bezug auf den Gegenstand soll man sich zunächst in dem ausbilden, was zur vollkommenen Ausfüllung seiner Lebensstellung notwendig oder dienlich ist. In Bezug auf die Art und Weise der Ausbildung soll man auf Gründlichkeit im Erlernen sehen. Non multa, sed multum ist ein alter und weiser

Digitized by Google

Spruch. Nur was der Mensch sich gründlich angeeignet hat, besitzt er für die Dauer und so, daß er es zu eigenem und fremdem Nutzen verwerten kann. Oberflächliches Wissen, wie man es aus Enzyklopädien, Zeitungen und Unterhaltungsschriften schöpft, bildet nur hohle, blasierte Köpfe, die voll Eigendünkel über alles zu schwatzen wissen.

3. Dem Willen, als dem allgemeinen Beweger unserer Fähigkeiten, liegt die praktische Durchführung der erkannten sittlichen Ordnung ob. Zu diesem Zwecke ist nötig, daß er sich durch Übung zur leichteren und sichereren Ausführung des Guten geneigt mache, oder mit andern Worten, daß er sich die erforderlichen Tugenden aneigne. Darin besteht die wahre Herzensbildung oder Charakterbildung, die mit der Ausbildung des Verstandes Hand in Hand gehen muß, damit diese nicht in leere Vielwisserei ausarte.

Bis zu einem gewissen Grade ist jeder Mensch verpflichtet, nach Tugend zu streben, weil er sonst in beständiger nächster Gefahr ist, im Kampfe gegen das Böse zu unterliegen. Wer übrigens sich immer bemüht, seine Pflichten treu zu erfüllen, kommt dieser Pflicht von selbst nach, weil die stetige treue Pflichterfüllung unmöglich ist ohne gleichzeitige Tugendübung.

a) Eine der wichtigsten Tugenden, die der Wille sich selbst schuldet, ist die Demut. Er soll das Streben nach Auszeichnung und Größe, das sich in jedem Menschenherzen regt, nicht zwar unterdrücken, wohl aber mäßigen und innerhalb der Schranken der Vernunft erhalten. Wie der Stolz, d. h. das ungeregelte Streben nach Auszeichnung, die Grundwurzel des Bösen, so ist die Demut die Grundlage des Tugendstrebens.

Obwohl die Demut uns fast nur innerhalb des Christentums begegnet, so ist sie doch, wenigstens in gewissen Grenzen, eine Forderung der natürlichen Vernunft. Der Mensch ist zwar die Krone der Schöpfung, aber doch zugleich ein bloßes Gebilde der allmächtigen Hand Gottes, die ihn auch beständig trägt, erhält und leitet. Er muß sich deshalb Gott gegenüber seines Nichts bewußt bleiben und nicht ungebührlich über sich selbst hinausstreben wollen, ohne deswegen blind zu sein gegen die von Gott erhaltenen Vorzüge. Auch dem Nächsten gegenüber soll er sich nicht überheben. Denn in den wesentlichen Vorzügen als Mensch ist ihm dieser vollständig gleich, und an sittlichen Gütern kann er ihn vielleicht weit übertreffen.

b) In inniger Beziehung zur Demut steht die Bescheidenheit, die unser äußeres Verhalten nach den Anforderungen der Vernunft regelt. Wie alles am Menschen, so soll auch sein äußeres Betragen den Anforderungen der Vernunft entsprechen. Der äußere Mensch ist der naturgemäße Ausdruck des inneren, so daß man von dem einen auf den andern schließen kann[1].

Die Anforderungen der Bescheidenheit sind jedoch verschieden, je nach der Verschiedenheit des Ranges, Standes, Alters und Geschlechtes. Außerdem ist das äußere bescheidene Benehmen nur dann wahre Tugend, wenn es aus der entsprechenden inneren Gesinnung hervorgeht. Ohne diese Gesinnung ist es

[1] „Aus dem Gesicht erkennt man den Mann, und aus den Mienen den Verständigen. Die Kleider am Leibe, das Lachen, wobei die Zähne sich zeigen, und der Gang des Menschen verraten, was er ist" (Sir 19, 26—27).

Digitized by Google

Heuchelei. Die der Bescheidenheit entsprechende innere Gesinnung ist aber die Demut, während der Stolz naturgemäß sich in unbescheidenem und ungeregeltem äußeren Betragen kundgibt. Gerade weil die Bescheidenheit der naturgemäße Ausdruck der anspruchslosen, demütigen Gesinnung ist, wird der Bescheidene von allen guten Menschen geachtet und geliebt.

c) Eine andere wichtige Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist die Arbeit. Unter Arbeit verstehen wir jede dem Arbeitenden selbst oder seinen Mitmenschen nützliche Beschäftigung, die nicht bloß der Erholung oder dem Genuß dienen soll. Zur Arbeit sind dem Menschen die mannigfaltigen und reichen Kräfte und Fähigkeiten verliehen. Wie der Vogel zum Flug, ist der Mensch zur Arbeit geboren. Weise hat auch der Schöpfer viele Bedürfnisse in die menschliche Natur gelegt, ohne für deren Befriedigung unmittelbar selbst zu sorgen, damit dem Menschen der Antrieb zu allseitiger Betätigung und Entfaltung seiner Kräfte nicht fehle. Die Arbeit ist dem Menschen auch notwendig zur Abwehr von sittlichen Gefahren und Versuchungen, da nach einem alten Erfahrungssatz der Müßiggang aller Laster Anfang ist; sie ist ihm endlich nützlich, nicht nur zur Erhaltung der Gesundheit, sondern auch zur Erwerbung sittlicher Tugenden und Verdienste für die Ewigkeit.

Die Pflicht der Arbeit ist — wie die angegebenen Gründe dartun — eine allgemeine. Keinem ist es erlaubt, sein Leben in Müßiggang, Genuß und Spiel zu vertändeln. Ein Recht zum Nichtstun gibt es nicht. Jeder hat also die Pflicht, nützliche Arbeit zu vollbringen. Die Pflicht der Arbeit ist ferner eine andauernde. Man darf und soll sich die erforderliche Abspannung und Ruhe gestatten. Aber die Erholung darf nicht Selbstzweck werden, sie soll uns zu ernster, nützlicher Arbeit tauglich machen und die Würze der Arbeit bleiben. Übrigens wird selbst den Zweck der Erholung derjenige schlechter erreichen, der aus ihr ein Gewerbe macht. Er wird schließlich übersättigt und gelangweilt, nichts vermag ihn mehr dauernd zu interessieren, während dem redlich Arbeitenden die Erholung Genuß bereitet wie dem Hungrigen die schmackhafte Speise.

Betrachtet man im Lichte dieser Wahrheit das Leben unserer sogenannten höheren Stände, so läßt sich nicht leugnen, daß heute vielfach gegen diese Pflicht der Arbeit gesündigt wird. Ist das noch ein würdiges Menschenleben, in dem nichts anderes mehr vorkommt als Toilettemachen, stundenlanges Tafeln, Besuch des Theaters oder Kasinos, Bälle, Konzerte, Zeitungs- und Romanlesen, Klavierspielen, Spazierenfahren, Schlafen! Und doch, sind solche Menschenleben heute etwa eine Seltenheit?

Was den Gegenstand der Arbeit betrifft, soll man sich von dem Grundsatze leiten lassen: zuerst das Notwendige, dann das Nützliche, und erst an letzter Stelle das bloß Angenehme. Außerdem soll man nicht planlos arbeiten, sondern mit Ordnung. Nicht wo die Laune, sondern nur wo die Ordnung herrscht, kann ein wahrhaft sittlich gutes, tugendhaftes Leben gedeihen.

Selbstverständlich hat man unter der Arbeit, zu der alle Menschen verpflichtet sind, nicht bloß die leibliche, sondern auch die geistige Arbeit zu verstehen. Sollen sich aber die niedern Stände davor hüten, die geistige Arbeit nicht als wahre Arbeit gelten zu lassen, so dürfen umgekehrt die höheren Stände die leibliche Arbeit

Digitized by Google

nicht verachten. Es ist bekannt, wie sehr das klassische Heidentum die gewöhnlichen Handwerke verachtete. Das Christentum hat, wie in mancher andern, so auch in dieser Beziehung die Forderung der natürlichen Vernunft wieder zur Geltung gebracht. Es gibt allerdings höhere und niedrigere Arbeiten, und die Verschiedenheit der Stände kann auch hierin zur Geltung kommen. Aber keine Arbeit, welche der menschlichen Gesellschaft notwendig oder nützlich ist, verdient Verachtung. Es muß Menschen geben, welche diese Arbeiten übernehmen, und wer durch Veranlagung oder andere Umstände zur Verrichtung niederer Arbeiten geführt wird, ist ebenso gut an dem ihm von der Vorsehung zugewiesenen Posten als ein anderer, dem höhere Arbeiten obliegen. Allerdings, wer sich nicht auf diesen höheren Standpunkt zu stellen, und um uns so auszudrücken, die menschlichen Verhältnisse von der Perspektive der göttlichen Vorsehung aus zu überschauen und zu beurteilen vermag, der wird leicht dahin kommen, mit dem Heidentum die Handarbeit als eines „gebildeten" Mannes unwürdig zu verachten. Der darf sich aber auch nicht wundern, wenn die unteren Klassen die praktischen Folgerungen aus dieser Anschauung ziehen. Wie sollte jemand freudig und geduldig die verachtete und beschwerliche Arbeit auf sich nehmen, wenn wahr ist, was ihm die „Gebildeten" von allen Dächern predigen, daß es keine göttliche Vorsehung, keine Vergeltung, kein ewiges Leben gebe! Trägt er nicht ebensogut Menschenantlitz als alle andern? Warum soll er immer den Amboß spielen?

4. Der Mensch ist nicht ein rein geistiges, sondern ein sinnlich-geistiges Wesen. Leben und Seele sind zu einem einheitlichen Tätigkeitsprinzip vermählt. Daraus erwächst ihm die Pflicht, die sinnlichen Triebe der Herrschaft der Vernunft zu unterwerfen. Der niedere Teil soll dienen und sich nur nach den Anforderungen der Vernunft betätigen. Wir können dies die Pflicht der Selbstbeherrschung im weitesten Sinne nennen [1].

Vor allem hat jeder Mensch die Pflicht der Mäßigkeit sowohl in Bezug auf den Gaumen im Genuß von Speise und Trank (Mäßigkeit im engeren Sinne) als in Bezug auf die Geschlechtslust (Keuschheit). Durch Ausschreitung in beiden Beziehungen wird der niedere Teil unfähig zum Dienste der Vernunft und unbotmäßig gegen ihre Befehle. Das ist aber des Menschen unwürdig. Er soll nicht blindlings seinen Trieben und Gelüsten folgen wie ein vernunftloses Tier, sonst erniedrigen sie ihn unter das Tier und reißen ihn wie wilde Pferde in den Abgrund. Wie viele Individuen, ja wie viele Familien werden durch ungebändigte Sinnlichkeit, besonders durch Trunksucht und Wollust, zu Grunde gerichtet! In manchen Ländern hat vielleicht die Trunksucht mehr Opfer gefordert als alle Kriege zusammen. Aber selbst wo es nicht zu solchem Übermaß kommt, und abgesehen von allen sittlichen Verheerungen: wie viel höheres Geistesleben wird durch übertriebene Genußsucht ertötet! Wie viele schöne, vielversprechende Talente erliegen dem Sirenengesang der Sinnlichkeit und verschwinden spurlos in den Wellen! [2]

---

[1] Selbstbeherrschung im engeren Sinne (continentia) ist eine besondere Tugend (I 302).

[2] „Die Bierseligkeit des akademischen und nichtakademischen Philistertums, welche in Deutschland so verbreitet ist, und der Kultus des Bauchs in der reichen und vornehmen Welt verwüsten das Leben nicht minder. Kann jemand, der tagaus tagein morgens und abends stundenlang bei stumpfsinnigem, hundertmal wiedergekäutem Geschwätz oder ödem Skatspiel in dem Tabaksqualm der Bierkneipen sitzt, um endlich einen

Digitized by Google

Da uns die Mäßigkeit nicht angeboren ist, sondern durch Übung erworben werden muß, so folgt, daß jeder die Pflicht zu gelegentlicher Entsagung und Selbstverleugnung hat. Die Sinnlichkeit muß an die Unterwerfung unter die Vernunft gewöhnt werden. Wer dem Pferde immer den Willen tut, wird es in der Stunde der Gefahr nicht in seiner Gewalt haben. Ebenso ist es mit der Sinnlichkeit. Wer nie gelernt, dem Fleische manchen Genuß zu versagen, wird früher oder später seinen Launen erliegen. Die Selbstverleugnung ist — wenigstens bis zu einem gewissen Grade — nicht eine eigentümlich christliche Tugend, sondern eine Forderung der bloßen Vernunft. Deshalb galt es schon bei den griechischen Philosophen als eine Forderung der Weisheit: Ertrage und entsage (sustine, abstine)[1].

Weil wir nie die volle direkte Herrschaft über unsere sinnlichen Triebe, besonders die Geschlechtslust (I 55) erlangen, sondern dieselbe nur indirekt durch Fernhaltung der Reize zur ungeregelten Begierde im Zaume halten können: so ergibt sich daraus die weitere Pflicht, die nächsten Gelegenheiten zur Sünde zu meiden. Man soll also vor allem die Sittsamkeit und Schamhaftigkeit beobachten, um alles fernzuhalten, was den Zunder der bösen Begierlichkeit entflammen kann. Man soll alle seine Sinne im Zaume halten, um nichts zu sehen und zu hören, was einem wahrscheinlich zum Fall werden könnte. David fiel durch einen einzigen vorwitzigen Blick; ein einziges schlechtes Bild oder Buch, eine einzige schamlose Theatervorstellung kann ein unschuldiges Herz für immer vergiften. Wie strafbar sind deshalb diejenigen, welche durch Verbreitung schlüpfriger, glaubensloser Romane und Feuilletons, durch Ausstellung unzüchtiger Gemälde und Bildsäulen, durch schamlose Theatervorstellungen aus der sittlichen Vergiftung eines Volkes ein Gewerbe machen! Welche Verantwortung auch für die Obrigkeiten, die solch einem Treiben müßig zusehen oder dasselbe gar begünstigen!

5. Ebensosehr, als wir uns im Streben nach sinnlichen Genüssen mäßigen sollen, sind wir verpflichtet, den Schwierigkeiten, Mühen und Gefahren, die sich uns auf dem Wege des Guten entgegenstellen, nach den Anforderungen der Vernunft mutig entgegenzutreten. Mensch sein heißt Kämpfer sein, oder wie Job dasselbe ausdrückt: Des Menschen Leben auf Erden ist ein Kriegsdienst. Diesen Kampf kann nur siegreich bestehen, wer nicht feige vor den Gefahren und Schwierigkeiten zurückweicht noch auch tollkühn ohne Nutzen sich in dieselben hineinstürzt. Dazu benötigen wir vor allem des Starkmutes (I 329), sodann der Geduld und Ausdauer (I 329). Leiden und Beschwerden sind einmal der Anteil jedes Adamskindes hier in dem „Tale der Tränen". Es ist ihm zwar nicht verwehrt, in vernünftiger Weise die Leiden und Armseligkeiten dieses Lebens von sich abzuwehren. Aber viele Leiden lassen sich nun einmal nicht beseitigen und müssen deshalb mit Geduld ertragen werden. Durch Ungeduld werden sie nur noch unerträglicher, durch geduldiges Ertragen um Gottes willen dagegen eine reiche Quelle der Tugend und des Verdienstes.

---

leeren, dumpfen Kopf nach Hause zu tragen, kann ein solcher irgend etwas Ernstes und Großes mit Ernst und Eifer betreiben? Kann jemand, der tagaus tagein bei Diners und Soupers an den Freuden der Tafel sich sättigt, seine Seele an eine Sache setzen? Wird sie nicht mit einer Stimmung fetter Sattheit erfüllt, die ein Verlangen nach großen Dingen nicht aufkommen läßt?" (Paulsen, System der Ethik II 36.)

[1] Epictet., Manuale.

Digitized by Google

Zweites Kapitel.

Pflichten in Bezug auf Leben und Gesundheit.

Erster Artikel.

Negative Pflichten: Verbot des Selbstmords.

Zu den negativen Pflichten in Bezug auf unser Leben gehört an erster Stelle das Verbot des Selbstmords.

1. Unter Selbstmord verstehen wir jede in sich beabsichtigte und eigenmächtige Zerstörung des eigenen leiblichen Lebens. Es ist also kein Selbstmord, wenn jemand eine erlaubte Handlung setzt, die ihm vielleicht den Tod bringt, ohne daß er es selbst beabsichtigt. Soldaten, die mit der größten Lebensgefahr eine Höhe erstürmen, um den Feind aus seiner Stellung zu werfen, begehen selbstverständlich keinen Selbstmord, obwohl es moralisch gewiß ist, daß manche von ihnen den Tod finden werden.

Wir sagten ferner: die eigenmächtige Zerstörung, um von der Frage abzusehen, ob ein gerecht zum Tode Verurteilter auf Geheiß des Richters das Todesurteil an sich selbst vollstrecken dürfe. Wenn Sokrates auf Befehl der Richter den Schierlingstrank nimmt, so sieht darin niemand einen eigentlichen Selbstmord. Schwieriger ist die Frage, wenn es sich um eine gewaltsame Selbsttötung auf Befehl des Richters handelt. So widerstrebt es uns, wenn wir lesen, daß ehedem Beamte auf Befehl des Sultans sich selbst aufknüpfen mußten. Doch wir handeln hier vom eigenmächtigen Selbstmord.

Es wurde schon an anderer Stelle (I 44) darauf hingewiesen, daß man heute vielfach die Selbstmordstatistiken als Waffe gegen die Willensfreiheit ins Feld führt. Aber mit dieser Waffe schlagen sich die Gegner selbst. Genauer betrachtet ist der Selbstmord ein Beweis für die Freiheit des Menschen. Der Selbstmord gehört ausschließlich der Menschengeschichte an, er hat absolut kein Analogon bei den übrigen Lebewesen[1]. Wo nur der blinde, instinktive Erhaltungstrieb waltet, wie beim Tier, ist der Selbstmord undenkbar; der Selbsterhaltungstrieb müßte sich in sein Gegenteil verkehren, was unmöglich ist[2]. Der Mensch aber ist nicht an blinde Triebe und Instinkte gebunden; als

---

[1] v. Oettingen (Moralstatistik 762) hatte behauptet, der Selbstmord sei bei Naturvölkern unerhört. Die Unrichtigkeit dieser Behauptung hat R. S. Steinmetz (Suicide among. primitive people, American Anthropologist VII [1894], n. 53) nachgewiesen. S. Globus 1894, 259.

[2] Zwar haben einige Darwinisten behauptet, der Selbstmord finde sich auch im Tierreich, aber auf völlig ungenügende Tatsachen hin. So z. B. kommt es vor, daß ein Hund sich auf das Grab seines Herrn legt und jede Nahrung verschmäht, bis er durch Hunger verendet. Aber das ist kein Selbstmord. Wenn der Hund beschlossen hätte, seinem Leben ein Ende zu machen und zu diesem Zwecke keine Nahrung zu sich zu nehmen, so müßte er vorher wissen, daß er ohne Nahrung nicht leben kann, und daß ihn der Tod von seinen Leiden befreit. Woher soll aber der Hund diese Erfahrung haben? Der Hund harrt auf dem Grabe aus, weil er die Rückkunft seines Herrn erwartet, die Nahrung verschmäht er, weil ihm die Trauer die Freßlust nimmt. Über die ganze Frage vgl. J. Pohle, Der Selbstmord in der Tierwelt (im Pastor bonus 1896, 28 ff).

Digitized by Google

geistiges, freies Wesen hat er es in seiner Gewalt, nach allem seine Hand auszustrecken, was ihm unter irgend einer Rücksicht als gut oder als das kleinere Übel erscheint. Darauf beruht auch die Möglichkeit der bewußten Selbstvernichtung.

2. Daß der Selbstmord an sich, und von besondern Umständen abgesehen, ein Verbrechen sei, haben alle Völker erkannt. Aus dem Erhaltungstrieb, den der Schöpfer in unsere Natur gelegt, schlossen sie mit Recht, daß Gott, im allgemeinen wenigstens, unsere Erhaltung will, und es uns somit nicht freisteht, unserem Leben nach Belieben ein Ende zu machen.

Bei sehr vielen Völkern bestanden strenge Strafen für die Selbstmörder. In Griechenland z. B. beraubte die Gesetzgebung vielfach den Selbstmörder der Grabesehren und fügte ihm andern Schimpf zu [1]. Ähnliche Strafen bestanden in den ältesten Zeiten zu Rom. Wenn hier später diese Strafen zum Teil in Wegfall kamen, so folgt daraus nicht, daß das römische Volk in seiner Gesamtheit oder auch nur in seiner Mehrheit den Selbstmord für erlaubt gehalten habe. Virgil versetzt bekanntlich die Selbstmörder in den Orkus, wo sie ihre Tat bitter bereuen [2]. Sogar aus den Schriften der Stoiker und Ciceros läßt sich dartun, daß man den Selbstmord an und für sich als unerlaubt ansah. Seneca und andere Anwälte des Selbstmordes verteidigen denselben nur für solche Fälle, wo nach ihrer Meinung das Leben nicht mit Ehren fortgesetzt werden kann. Daß jeder willkürlich mit seinem Leben schalten und walten dürfe, fällt ihnen nicht ein. Außerdem gestatten sie, recht bezeichnend, den Selbstmord nur dem „Weisen". Cicero meint, für Cato sei in seiner Lage der Selbstmord Pflicht gewesen, während derselbe für einen andern in der gleichen Lage unerlaubt gewesen wäre [3]. Immerhin ist zuzugeben, daß die pessimistische Weltansicht des sinkenden Römerreiches und der allgemeine sittliche Verfall den Selbstmord mächtig förderten. Erst dem Christentum gelang es, die Selbstmordsucht so vollständig zu überwinden, daß das ganze Mittelalter hindurch Selbstmordfälle zu den Seltenheiten gehören.

Unserer Zeit mit ihrer religiösen und sittlichen Zerfahrenheit, ihrem pessimistischen Lebensüberdruß war es vorbehalten, den Selbstmord wieder fast zur Mode zu machen und ihm Verteidiger zu erwecken. Zu diesen Verteidigern gehören D. Hume [4], Bentham, der Verfasser des Système de la nature u. a.; Schopenhauer und

---

[1] Arist., Ethic. Nic. 5, 15, 1138a 12; S. Schmidt, Die Ethik der Griechen II 104, und besonders Geiger, Der Selbstmord im klassischen Altertum (1888) 59. Letzterer behauptet, fast ausnahmslos hätten die alten Griechen und Römer der Anschauung gehuldigt, es sei dem Menschen erlaubt, „nach Willkür mit seinem Leben zu schalten". Diese Behauptung geht zu weit und wird durch die eigenen Ausführungen des Verfassers widerlegt. Eher möchte wohl Schmidt (a. a. O. II 441) das Richtige treffen, wenn er behauptet, die Griechen hätten im allgemeinen, und von besondern Umständen abgesehen, mit wenigen Ausnahmen den Selbstmord als eine Auflehnung gegen die Götter und eine Schädigung des Staates angesehen. Das häufige Vorkommen des Selbstmords ist noch kein Beweis, daß man ihn als erlaubt ansieht. Nach Masaryk (Selbstmord, Vorrede) sollen in Europa gegenwärtig jährlich etwa 50000 Menschen Hand an sich legen, nach Rehfisch (Der Selbstmord 7) sogar 60000. Im Deutschen Reich wurden von 1881—1900 207349 Selbstmorde statistisch nachgewiesen, auf das Jahr also 10367. Nach G. v. Mayr (Handwörterbuch der Staatswissenschaften: Selbstmordstatistik) wurden von 1881—1898 in 16 europäischen Staatsgebieten und Japan zusammen 733730 Selbstmorde gezählt. Folgt aus diesen erschreckenden Zahlen etwa, daß man den Selbstmord allgemein für zulässig hält?

[2] Aen. 6, 434. [3] De offic. 1, c. 31, n. 112.

[4] Essay on suicide.

Digitized by Google

Dühring[1] sind der Ansicht, die Priester hätten den Selbstmord zu einem Verbrechen gestempelt. Neuestens suchen Paulsen[2], Ziegler[3] und Steudel[4] den Selbstmord wenigstens für Ausnahmefälle in Schutz zu nehmen. Nietzsche[5] verherrlicht geradezu den Selbstmord zur rechten Zeit[6].

Aus der oben angeführten Art und Weise, wie der Selbstmörder bei fast allen zivilisierten Völkern bestraft wurde, und aus dem Abscheu, den jeder Unbefangene gegen den Selbstmörder hegt, geht zur Genüge die Unrichtigkeit der Behauptung hervor, der Selbstmord sei immer die Wirkung des Irrsinns. Daß mancher im Zustand geistiger Umnachtung Hand an sich selbst legt, geben wir gern zu, aber alle Selbstmörder für verrückt zu erklären, geht nicht an. Man weiß im allgemeinen sehr wohl zu unterscheiden, ob jemand bei voller Besinnung oder im Zustand der Geistesstörung sich selbst umgebracht. Ein Themistokles, Cato und Brutus haben nicht im Zustand des Irrsinns ihrem Leben ein Ende gemacht, sonst hätten sie nicht von den Stoikern als Helden gefeiert werden können. Friedrich II. soll im Siebenjährigen Kriege beständig ein Fläschchen Gift bei sich geführt haben, um im Falle seiner Gefangennehmung sich zu töten und dadurch Preußen vor Nachteilen zu bewahren. Wenn er nun gefangen worden wäre und Gift genommen hätte, hätten wir dann sagen können, er habe im Zustand geistiger Umnachtung gehandelt?

3. Der Grund der unbedingten Verwerflichkeit des eigenmächtigen Selbstmordes liegt darin, daß er ein unbefugter Eingriff in das ausschließliche Eigentumsrecht Gottes über die menschliche Person ist.

Nur derjenige kann ohne Verletzung fremden Rechtes eine Sache eigenmächtig zerstören, welcher Eigentümer derselben ist. Ist ein Tier mein volles Eigentum, so kann ich es ohne Rechtsverletzung töten, wenn ich will; gehört es aber einem andern, so wäre die eigenmächtige Tötung desselben eine Rechtsverletzung oder die Anmaßung eines Rechtes, das mir nicht zusteht. Ebenso dürfen wir auch uns selbst nicht eigenmächtig töten, wenn wir nicht Herr oder Eigentümer unserer eigenen Person sind.

---

[1] Wert des Lebens (1877) 179. Dühring sagt: es sind „allein die Priester der versklavenden Religionen gewesen, welche den Tod durch eigene Hand zu einer Sünde gestempelt haben". „Der freiwillige Tod kann eine große Handlung sein, die unseres ungeteilten Beifalls würdig ist." [2] System der Ethik II 116.

[3] Sittl. Sein und sittl. Werden 94. Nach Ziegler war der Selbstmord Hannibals eine sittliche Notwehr und ein sittlicher Heroismus!

[4] Der religiöse Unterricht. 2. Hauptteil (1900) 209: „Wir dürfen den Selbstmörder nicht unter allen Umständen verurteilen, sondern haben ihn oft als das Opfer eines schweren inneren Unglücks zu betrachten.... Das ist das Große in der Weltordnung, daß einem einseitigen Druck die Möglichkeit der Ausgleichung durch den Tod — hier natürlich durch den freiwilligen — noch allezeit offen steht. Die unbedingte sittliche Verurteilung des Selbstmordes ist eine sittliche Roheit sondergleichen." ... „Ob sein Leben noch etwas wert ist, muß jeder selbst am besten wissen."

[5] Also sprach Zarathustra: vom freien Tod.

[6] Recht bezeichnend ist die Tatsache, daß jene Länder die größten Selbstmordziffern aufweisen, in denen die sogenannte moderne Schulbildung am stärksten betrieben wird, nämlich Sachsen, Dänemark, Deutschland und die Schweiz. Innerhalb der Bevölkerung desselben Landes sind es wieder die sogenannten „Gebildeten", welche das größte Kontingent der Selbstmörder liefern. S. Masaryk, Der Selbstmord 70. Für Italien vgl. man die Tabelle 21 bei Morselli, Der Selbstmord 228. Eine eigentümlich „moderne" Erscheinung sind die Schülerselbstmorde, deren in Preußen von 1883 bis 1893 jährlich zwischen 40 und 58 nachgewiesen wurden (vgl. Handbuch der Staatswissensch. Art.: Selbstmordstatistik).

Digitized by Google

Nun aber ist der Mensch nicht sein eigener Herr; Gott ist der ausschließliche Eigentümer der menschlichen Person.

a) Wie alle Lebewesen, so hat auch der Mensch den angeborenen und unzerstörbaren Erhaltungstrieb, kraft dessen er wie instinktiv sich gegen alles wehrt, was sein Dasein bedroht. Dieser Trieb ist so mächtig, daß selbst der Unglücklichste, dessen Leben nur eine Kette von Leiden und Widerwärtigkeiten ist, sich glücklich schätzt, wenn es ihm gelingt, sein armseliges Dasein um eine Spanne zu verlängern. Aus diesem Naturtriebe schließen wir gewiß mit Recht, daß nach dem Willen des Schöpfers der Mensch sein Leben erhalten soll, daß er mithin — wenigstens im allgemeinen — nicht nach Belieben sein Leben zerstören dürfe und folglich nicht vollkommener Herr über sein Leben sei.

b) Daß aber der Mensch überhaupt nicht sein eigener Herr ist, folgt notwendig aus seiner Stellung als *Diener* Gottes. Wir sagen, jemand sei sein eigener Herr, wenn er keinen höheren Herrn über sich anerkennt und tun kann, was ihm beliebt. Nun aber ist der Mensch nicht sein eigener Herr, weil er seiner ganzen Wesenheit nach *Eigentum und Diener Gottes* ist (I 557). Gott hat ihn erschaffen und erhält ihn zu dem Zwecke, damit er ihm hienieden *diene* und ihn so verherrliche. Diese Hinordnung auf den Dienst seines Schöpfers gehört zur Wesenheit des Menschen, so daß Gott auf seine ausschließliche Herrschaft über den Menschen nicht einmal verzichten *könnte*, ohne die Wesenheiten der Dinge zu ändern und aufzuhören, Endzweck alles Geschaffenen zu sein.

c) In der Tat, ich kann nur das mein Eigentum nennen, was auf mich als sein *Ziel* hingeordnet ist, oder *dessen Zweck ich bin*. Dies geht aus dem hervor, was wir früher (I 450) über den Begriff des *Mein* und *Dein*, den Gegenstand der Gerechtigkeit, gesagt haben. Mein ist dasjenige, was als Mittel für mich und meinen Nutzen ausschließlich bestimmt ist. Ist nun etwa der Mensch sein eigener Zweck? Ist er ausschließlich für sich selbst da? Freilich kann man ihn *insofern* Selbstzweck nennen, als er nicht auf den *Nutzen* eines Höheren hingeordnet ist, denn der Unendliche kann keinen Nutzen aus ihm ziehen; aber er ist doch für den Dienst und die Verherrlichung Gottes geschaffen, das bildet seine oberste Aufgabe, seinen höchsten Zweck. Deshalb kann er nicht beliebig über sich selbst verfügen, als ob er keinen Herrn über sich hätte, sondern er untersteht mit seinem ganzen Sein der ausschließlichen Herrschaft Gottes und muß die ihm zugewiesene Aufgabe lösen. Durch seine Vorsehung weist Gott einem jeden Menschen seinen Posten an, auf dem er nach Maßgabe seiner Kräfte an der Verwirklichung der göttlichen Absichten mitarbeiten soll. Schon die Weisen des Altertums haben diese Wahrheit erkannt. Nach dem schönen Vergleich des Pythagoras bilden die Menschen ein großes, wohlgeordnetes Heer, in dem jedem vom höchsten Feldherrn im Himmel sein Posten angewiesen wird. Auf diesem Posten muß er ausharren, bis ihn der oberste Kriegsherr abruft[1].

---

[1] *Cicero*, De senect. c. 20: Vetat Pythagoras iniussu imperatoris, i. e. Dei, de praesidio et statione vitae decedere. Ähnlich Plato im Phädon (62 b): *ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμὲν οἱ ἄνθρωποι, καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν.*

Digitized by Google

d) Aus den vorgebrachten Beweisen geht klar hervor, daß der Mensch nicht als Herr und Eigentümer nach Belieben über sein Leben verfügen kann. Aber könnte man nicht voraussetzen, der Mensch habe wenigstens ein beschränktes Verfügungsrecht über sich selbst von Gott erhalten, so daß er wenigstens in ganz außergewöhnlichen Fällen, wo er der Gesellschaft unnütz geworden und ihm die Beobachtung der sittlichen Ordnung sehr schwer fällt, seinem Leben ein Ende bereiten dürfe?

Auch diese Annahme ist ausgeschlossen. Wer nicht Eigentümer einer Sache ist, darf dieselbe nicht ohne ausdrückliche oder stillschweigende Ermächtigung des Eigentümers zerstören. Von einer solchen Ermächtigung Gottes kann aber in unserem Falle keine Rede sein. Eine ausdrückliche Ermächtigung liegt nicht vor. Eine stillschweigende könnte aber nur dann vernünftigerweise vorausgesetzt werden, wenn der erste und höchste Zweck, um dessentwillen der Mensch auf Erden weilt, jemals unerreichbar würde. Das ist aber nicht der Fall. Der oberste Zweck des irdischen Lebens ist der Dienst und die Verherrlichung Gottes. Dieser Zweck ist dem Menschen nie unerreichbar. In allen Lagen kann er wenigstens sich in Demut und Gehorsam unter des Allmächtigen Hand beugen, er kann zu Gott beten, auf ihn hoffen und vertrauen, mit Geduld und Ergebung sein Kreuz auf sich nehmen. Ja, gerade in den Stunden der schwersten Heimsuchungen hat er die beste Gelegenheit, die herrlichsten, Gott wohlgefälligsten Tugenden zu üben und sich selbst reiche Kronen für das ewige Leben zu verdienen.

Daraus folgt, daß der Mensch auch nie ohne seine Schuld der menschlichen Gesellschaft einfachhin nutzlos wird. Mag er auch sonst nichts mehr zu leisten vermögen, wenigstens kann er die sittliche Ordnung einhalten und so durch sein Verdienst und Gebet und vielleicht auch durch sein Tugendbeispiel sich als nützliches Glied der Gesellschaft erweisen.

Das geben wir Paulsen und andern Verteidigern des Selbstmordes gern zu: faßt man das menschliche Leben rein „diesseitig" auf, reißt man den Menschen von Gott, seinem Schöpfer und Endziel, los, so läßt sich schwer einsehen, warum er nicht unter Umständen berechtigt sein sollte, ja klug daran täte, seinem Leben ein rasches Ende zu bereiten. Aber dieser Standpunkt ist falsch.

Noch eine andere Erwägung mag uns bestätigen, wie unzulässig es ist, dem Menschen für „außerordentliche Fälle" den Selbstmord zu erlauben. Wir fragen: welches sind diese außerordentlichen Fälle? Wo ist hier eine in der Natur der Sache begründete Grenze zu finden? Und wer soll über die Zulänglichkeit der „außerordentlichen" Gründe urteilen? Dieses Urteil müßte schließlich demjenigen überlassen bleiben, um dessen Leben es sich handelt. Dieser aber steht unter dem Eindruck der auf ihm lastenden Leiden: des Kummers, verkannter Liebe, der Schande, der Verzweiflung usw. Würde er in der Verwirrung die nötige Klarheit und Objektivität des Urteils bewahren? Würden die von Selbstmordgedanken Geplagten nicht in unzähligen Fällen die außergewöhnliche Gelegenheit für gekommen erachten? Wenn heute, obgleich der Selbstmord nahezu bei allen als ein schimpfliches Verbrechen gilt, das man durch Annahme von Wahnsinn und ähnlichem möglichst zu beschönigen sucht,

Digitized by Google

in Europa nahezu 60000 Menschen jährlich Hand an sich legen: was würde geschehen, wenn sich die Überzeugung Bahn bräche, der Selbstmord sei unter Umständen erlaubt, ja sogar lobenswert?

4. Ist der Selbstmord, wie gezeigt, ein unbefugter, frevelhafter Eingriff in das ausschließliche Eigentumsrecht Gottes über die menschliche Person, so folgt, daß der Selbstmörder in schwerster Weise die Liebe verletzt, die er sich selbst schuldet. Bei andern Sünden bleibt noch die Möglichkeit reuiger Umkehr; der Selbstmörder schneidet sich diese Möglichkeit ein für allemal ab. Er stürzt sich in törichter Verblendung, um zeitlichen Leiden zu entgehen, in das ewige Verderben.

Der Selbstmörder schädigt auch durch seine Freveltat die menschliche Gesellschaft, und zwar vor allem, weil er durch sein schlechtes Beispiel andere das eigene Leben mißachten lehrt und sie dadurch in die Gefahr bringt, auch das Leben anderer geringzuschätzen. Wer sein eigenes Leben nicht achtet, dem ist auch das fremde Leben gleichgültig. Sodann entzieht der Selbstmörder der Gesellschaft ungerecht ein nützliches Glied. Jeder soll nach Maßgabe seiner Fähigkeit und Stellung irgendwie zum Wohle der Mitmenschen beitragen. Es steht dies auch zu jeder Zeit in eines jeden Gewalt, insofern er die sittliche Ordnung einhalten und durch Gebet und Geduld für sich und andere arbeiten und verdienen kann. Auch das übersehe man nicht. Das Los der Menschen auf Erden untereinander ist nun einmal innig verkettet. Das Wohl einer Familie, ja weiter Kreise ist oft an ein Menschenleben geknüpft. Es ist ferner eine notwendige Voraussetzung des gesellschaftlichen Verkehrs, daß man die Dauer des Menschenlebens wenigstens mit einiger Wahrscheinlichkeit in Berechnung ziehen könne. Unzählige Verträge und Unternehmungen beruhen auf dieser Voraussetzung. Was sollte aus der menschlichen Gesellschaft werden, wenn es jedem freistände, unter Umständen Hand an sich zu legen?

5. Aus der Verwerflichkeit des Selbstmordes folgt, daß auch die Selbstverstümmelung, d. h. die Lostrennung oder Zerstörung eines Gliedes, unerlaubt ist. Wie der Mensch überhaupt nicht Herr seiner Person ist, so ist er es auch nicht in Bezug auf seine Glieder. Denn der Mensch wird durch die Gesamtheit seiner Glieder gebildet. Wäre er Herr über die einzelnen Glieder, so wäre er es auch über das Ganze. Hierzu kommt, daß uns die Glieder vom Schöpfer zu bestimmten Verrichtungen verliehen sind, mithin nicht eigenmächtig von uns zu diesen Verrichtungen unfähig gemacht oder vom Leibe losgetrennt werden dürfen.

Nur für den Fall, daß die Trennung eines Gliedes zur Erhaltung des Ganzen notwendig erscheint, ist sie erlaubt. Denn der Teil ist dem Ganzen untergeordnet. Bringt also ein Teil den ganzen Körper in Gefahr, so darf man ihn von diesem trennen. Denn sind wir auch nicht Herren oder Eigentümer unseres Leibes, so sind wir doch Verwalter desselben, denen sein Nießbrauch zusteht. Deshalb dürfen, ja sollen wir als vernünftige Verwalter alles tun, was zu dessen Erhaltung nötig ist.

6. Es bleiben uns noch einige Einwendungen zu erledigen, die von den Advokaten des Selbstmordes vorgebracht zu werden pflegen. Die meisten sind jedoch schon durch unsere Beweisführung vorweggenommen.

Digitized by Google

a) Hume leugnet, daß der Selbstmord ein Eingriff in das ausschließliche Eigentumsrecht Gottes sei. Denn — man staune über diesen Grund — wenn wir überhaupt nicht über unsern Leib verfügen dürften, so wäre es auch unzulässig, zur Erhaltung desselben in den Lauf der Natur einzugreifen, z. B. einen Stein abzuwehren, der auf unser Haupt zu fallen droht. Als ob die bloße Beschützung des eigenen Lebens gegen eine Gefahr schon die Anmaßung des Eigentumsrechtes über dasselbe wäre! Wir schließen nicht jedes Verfügungsrecht des Menschen über sein eigenes Leben aus. Etwas anderes ist, behaupten, der Mensch habe überhaupt keinerlei Verfügungsrecht über seinen Leib, und behaupten, er habe nicht das Verfügungsrecht, welches dem Eigentümer oder Herrn zusteht. Bloß das letztere Verfügungsrecht über seinen Leib steht dem Menschen nicht zu. Ein Verwalter hat kein Recht, die ihm anvertraute Sache zu zerstören, weil dies zur ausschließlichen Befugnis des Eigentümers gehört. Folgt daraus, daß er keinerlei Verfügungsrecht über diese Sache habe? Gewiß nicht. Gerade so ist es in Bezug auf den Menschen. Er hat als Verwalter seines Leibes kein Recht, denselben zu zerstören, wohl aber hat er das Recht und die Pflicht, für seine Erhaltung zu sorgen. Und soweit es diese Erhaltung erfordert, darf und soll er auch in den Lauf der Natur eingreifen und denselben seinem Nutzen dienstbar machen.

b) Seneca sucht in seinen Briefen[1] den Selbstmord als eine Heldentat zu feiern. Der „Weise" ziehe es vor, mutig seinem Leben ein Ende zu bereiten, wenn es nicht mehr mit Ehren fortgesetzt werden könne. Aber weit entfernt, eine Heldentat zu sein, ist der Selbstmord eine Feigheit. Nur derjenige nimmt zum Selbstmord seine Zuflucht, dem das Leben wegen Kummer, gekränkter Ehre, verkannter Liebe oder großer Schmerzen unerträglich erscheint, dem es also an Mut in Ertragung der Widerwärtigkeiten gebricht[2]. Mit Recht sagt der hl. Augustinus[3] von dem Selbstmord Catos, Brutus', der Kleopatra, Senecas u. a.: diese Taten seien nicht ein Beweis ihres Starkmutes, sondern eher Beweise tadelnswerter Feigheit oder Ehrsucht gewesen. Ähnlich urteilte schon vor ihm der Philosoph aus Stageiros[4] über den Selbstmord.

Wenn Seneca meint, es sei eine Forderung der Klugheit, den durch Krankheit und Alter morsch und unnütz gewordenen Leib zu verlassen, wie man ein morsches Gebäude verläßt, so ist dieser Vergleich ganz unpassend. Er wäre nur zutreffend, wenn die Seele den Leib ruhig in seinem Zustande belassen könnte, und wenn das weitere Verweilen ihr selbst Vernichtung drohte. Beide Voraussetzungen sind aber unrichtig. Beim Selbstmord handelt es sich nicht um ein bloßes Verlassen des Leibes, sondern um eine direkte Zerstörung desselben, um dadurch die Seele vom Leibe zu trennen. Die Seele wohnt nicht im Leibe wie in einem Hause, in dem sie beliebig ein- und ausgehen kann; Leib und Seele sind vielmehr substantiell mit-

---

[1] Epist. 58 et 70.

[2] Die gewöhnlichsten bekannten Beweggründe zeigen, wie wenig der Selbstmord als „Heldentat" zu feiern ist. Abgesehen von Geisteskrankheit sind nach Morselli (Selbstmord 254) körperliche Leiden, Lebensüberdruß, Leidenschaften, Laster, Kummer und Trauer, finanzielle Verluste, Elend und Not, Gewissensbisse, Scham und Furcht vor Schande die bekannten Beweggründe des Selbstmords. Da ist fürwahr kein Platz für eine „Heldentat".

[3] De civit. Dei l. 1, c. 28.

[4] Ethic. Nic. 3, 11, 1116 a. 12; *Τὸ δ' ἀποθνήσκειν φεύγοντα πενίαν ἢ ἔρωτα ἤ τι λυπηρὸν οὐκ ἀνδρείου, ἀλλὰ μᾶλλον δειλοῦ. Μαλακία γὰρ φεύγειν τὰ ἐπίπονα, καὶ οὐχ ὅτι καλὸν ὑπομένει, ἀλλὰ φεύγων κακόν.* Treffend sagt der Dichter Martial (l. 11, epist. 57):

Rebus in angustis facile est contemnere vitam.
Fortiter ille facit, qui miser esse potest.

Digitized by Google

einander zur Einheit verbunden und bilden eben durch ihre Vereinigung den Menschen, der vom Schöpfer seinen Posten angewiesen erhält und darauf ausharren muß, bis ihn der „oberste Feldherr" abruft. Harrt die Seele geduldig aus, bis der Leib von selbst zusammenbricht, so gelangt sie eben dadurch zum ewigen Leben.

Seneca macht zu Gunsten des Selbstmords auch geltend, daß das Leben eine Wohltat sei; einer Wohltat aber könne man freiwillig entsagen. Allein das Leben ist nicht eine reine Wohltat, sondern eine Wohltat, die dem Menschen an erster Stelle zur Ehre und zum Dienste Gottes verliehen ist. Das Leben ist freilich auch eine Wohltat für den Menschen, aber mit Unterordnung unter den letzten Endzweck alles Geschaffenen.

c) Es ließe sich ferner einwenden: Wir dürfen unter Umständen den Tod wünschen; also dürfen wir ihn auch gewaltsam herbeiführen. Der Vordersatz ist richtig. Man darf aus vernünftigen Gründen, z. B. um den Gefahren und Armseligkeiten dieses Lebens zu entgehen, um der Anschauung Gottes teilhaftig zu werden, wünschen, „aufgelöst und mit Christus zu sein". Aber daraus folgt nicht, daß man gewaltsam Hand an sich selbst legen dürfe. Ein Soldat mag auf seinem Posten wünschen, daß man ihn von seinem Posten abrufe, er kann unter Umständen sogar darum bitten. Folgt daraus, daß er eigenmächtig seinen Posten verlassen dürfe? Nein, er hat eben nicht die freie Verfügung über sich selbst. Ähnlich verhält es sich mit dem Menschen seinem höchsten Herrn gegenüber.

d) Zur Beschönigung des Selbstmords hat man auf das Beispiel einiger Heiligen hingewiesen, die selbst direkt den Tod suchten. So soll die hl. Apollonia sich selbst in die für sie bereiteten Flammen gestürzt haben. Doch läßt sich vielleicht sagen, die Heilige habe nicht den Tod selbst beabsichtigt, sondern sie habe sich nur aus Zartgefühl von den Henkern nicht wollen berühren lassen. Oder man kann annehmen, Gott selbst habe die Heilige zu ihrer Tat angetrieben. Als Herr über Leben und Tod kann Gott jeden Menschen abrufen, wann er will; er kann auch dem Menschen selbst befehlen, seinem irdischen Leben ein Ende zu bereiten. Eine solche Selbsttötung auf Gottes Geheiß ist kein Eingriff in das Eigentumsrecht Gottes und mithin kein sündhafter Selbstmord. Es ist endlich auch nicht ausgeschlossen, daß der eine oder andere aus schuldlosem Irrtum so gehandelt habe. Denn ihr Los war doch entschieden; es handelte sich nur darum, ob sie sich selbst in die Flammen stürzen durften oder zuwarten mußten, bis wenige Augenblicke später der Henker sie mit Gewalt hineinstürzte.

Zweiter Artikel.

Positive Pflichten in Bezug auf Leben und Gesundheit.

1. Wir sollen nicht bloß unser eigenes Leben und unsere Gesundheit nicht schädigen, sondern wir haben auch die Pflicht, positiv für die Erhaltung derselben zu sorgen.

Leben und Gesundheit sind uns zur Erfüllung der uns von Gott zugewiesenen Aufgabe verliehen. Sie müssen also erhalten werden. Nun aber erheischt diese Erhaltung ihrer Natur nach positive Sorge. Also schließen wir mit Recht, daß Gott auch diese Sorge von uns verlangt. Diesen Willen erkennen wir ferner aus dem unzerstörbaren Naturtrieb nach Gesundheit und Wohlergehen. Endlich zeigt uns auch der Umstand, daß Gott die der Erhaltung nötigen Betätigungen mit Genuß verbunden, seine Absicht, uns zu denselben anzuhalten.

Digitized by Google

2. Auf die Frage, wie weit diese Pflicht positiver Sorge für Gesundheit und Leben gehe, läßt sich mit dem allgemeinen Grundsatz antworten: Man ist nur zum Gebrauch der gewöhnlichen Mittel der Selbsterhaltung verpflichtet, d. h. solcher Mittel, die ohne zu große Anstrengung und Kosten zu beschaffen sind und durchschnittlich von vernünftigen Leuten in ähnlicher Lage angewendet zu werden pflegen. Die bewußte Vernachlässigung solcher Mittel käme unter Umständen einer bewußten Selbsttötung gleich.

Zum Gebrauch außergewöhnlicher, schwieriger Mittel sind wir also nicht verpflichtet. Eine solche Pflicht würde das Durchschnittsmaß der Kräfte übersteigen und das Leben zu einer unerträglichen Last machen. In der Tat hätten wir allgemein die Pflicht, auch außergewöhnliche Mittel zur Erhaltung unserer Gesundheit zu gebrauchen, so wären wir auf Schritt und Tritt in unsern Bewegungen und Arbeiten gehindert, und die Gesundheit würde fast alle unsere Sorge in Anspruch nehmen. Die Erde würde zu einer großen Heilanstalt, in der die Ärzte und Apotheker die erste Rolle spielten. Anstrengende und gefährliche Arbeiten, die doch zum Wohle der menschlichen Gesellschaft in unzähligen Fällen nötig oder sehr nützlich sind, wären von vornherein ausgeschlossen, an Handel und Industrie wäre kaum zu denken.

3. Aus dem aufgestellten Grundsatz läßt sich leicht im einzelnen bestimmen, was man in Bezug auf die Pflege des Leibes zu tun und zu meiden hat.

a) Vor allem darf niemand ohne wichtigen Grund sich augenscheinlicher Lebensgefahr aussetzen. Tollkühne Seiltänzereien und andere offenbar lebensgefährliche Spiele sind ein Frevel am eigenen Leben.

b) Niemand ist an und für sich zu sehr gefährlichen und schmerzlichen chirurgischen Operationen verpflichtet, um sein Leben zu retten. Denn ein Mittel, das mit großer Lebensgefahr verbunden und äußerst schmerzlich ist, gehört nicht zu den gewöhnlichen Mitteln der Selbsterhaltung. Ebenso ist ein Mitglied einer Familie nicht zum Gebrauch sehr kostspieliger Heilmittel verpflichtet, wenn dadurch das Vermögen der Familie übermäßig erschöpft würde. Natürlich ist die Pflicht der Selbsterhaltung nicht für alle dieselbe. Ein Vater, dem die Ernährung und Erziehung seiner Kinder obliegt, hat eine größere Pflicht der Selbsterhaltung als ein anderer, der für niemand zu sorgen braucht.

c) Übermäßige Bußübungen durch Fasten, Nachtwachen und andere Kasteiungen, welche die Gesundheit zusehends schwächen und untergraben, sind an und für sich, und abgesehen von besonderer göttlicher Eingebung, unvernünftig und unerlaubt. Dagegen sind derartige Bußwerke innerhalb gewisser Schranken mit einer vernünftigen Sorgfalt für die Gesundheit sehr wohl verträglich. Die größten christlichen Aszeten haben nicht selten ein sehr hohes Alter erreicht. Der hl. Romuald hat nahezu ein Jahrhundert lang sehr strenge Abtötung geübt. Übrigens möchten wir an diejenigen, welche sich für die Gesundheit der christlichen Büßer so besorgt zeigen, die Frage richten, warum sie denn für die Gesundheit so vieler Arbeiter in Fabriken und Bergwerken nicht dieselbe Sorgfalt bekunden? Es ist bekannt, daß viele Beschäftigungen häufige Krankheiten, Verkrüppelung des Körpers, Unfälle, größere Sterblichkeit, kürzere Lebensdauer, die Erzeugung schwächlicher Kinder zur Folge haben, be-

Digitized by Google

sonders wenn sie in schlecht gelüfteten, überheizten, spärlich beleuchteten Räumen und in ungünstiger Körperstellung vorgenommen werden müssen. Wenn man nichts Böses darin findet, daß ganze Menschenklassen um eines manchmal armseligen Lohnes willen ihr Leben der Gefahr aussetzen, warum eifert man dann gegen diejenigen Christen, welche um der Tugend willen, und um dem Gekreuzigten ähnlich zu werden, Buße üben?

4. Die Sorge für das leibliche Leben umfaßt auch die Sorge für den ganzen äußeren Menschen. Der menschliche Leib ist nicht bloß das Werkzeug, sondern auch die *Hülle* und der *Spiegel* der geistigen Seele; er ist ein *Teil* des vernunftbegabten Wesens, und deshalb ist auch in Bezug auf das äußere Verhalten nicht alles in das reine Belieben des Menschen gestellt. Von den Pflichten der Bescheidenheit und Mäßigkeit war schon früher die Rede. Wir begnügen uns deshalb hier mit einigen Bemerkungen über die *Kleidung*.

Die Kleidung soll so sein, daß sie ihrem *dreifachen Zweck* entspricht. Der *erste* Zweck der Kleidung ist der *Schutz* des Leibes gegen die Ungunst der Witterung. Der *zweite* ist der *Anstand*. Selbst die rohesten Völker suchen zu verhüllen, was die Natur zu verbergen gebietet. Aber ein höher gesittetes Volk darf sich damit nicht begnügen. Es soll alles verhüllen, was die unordentliche Lust erregen kann. Naturgemäß erwartet man in dieser Beziehung besondern Zartsinn vom weiblichen Geschlechte. Zu bedauern ist, daß die höheren Stände, die den übrigen ein gutes Beispiel geben sollten, für sich das Vorrecht in Anspruch nehmen, sich nicht selten über die einfachsten Anforderungen der Sittsamkeit hinwegzusetzen. Der *dritte* Zweck der Kleidung ist der *Schmuck* des Leibes. Die Kleidung soll den Leib nicht unnütz einhüllen, sondern ihm als Zierde dienen. Deshalb ist sowohl übertriebene Nachlässigkeit, Unreinlichkeit und Unordnung als die übertriebene Putz- und Modesucht tadelnswert. Verzeiht man übrigens dem weiblichen Geschlecht in etwa die ängstliche Sorge für Putz als angeborene Schwäche, so macht sie den Mann zum lächerlichen Stutzer.

Drittes Kapitel.

Pflichten in Bezug auf die äußeren Güter.

Erster Artikel.

Die Sorge für Ehre und guten Ruf.

Die äußeren Güter, für die der Mensch zu sorgen im allgemeinen verpflichtet ist, sind: Ehre und guter Ruf, ein bestimmter Berufsstand und äußere Glücksgüter.

1. Nach der Wortbedeutung bezeichnet *Ruf* (fama) zunächst die Art und Weise, wie andere über uns reden. Genau genommen aber besteht der Ruf hauptsächlich in der *Meinung oder Schätzung, welche andere von uns und unserem Werte haben*, und die sich in den Reden über uns kundgibt. Der Ruf kann gut oder schlecht sein. Der *gute* Ruf, auch Ruf

Digitized by Google

schlechthin genannt, ist die gute Meinung (Achtung, Hochschätzung), welche andere wegen irgend eines Vorzuges von uns haben; der schlechte Ruf dagegen die schlechte Meinung anderer über uns wegen gewisser Fehler und Mängel. Der Ruf besteht eigentlich nicht in dem Urteil eines Einzelnen, sondern im Urteile vieler, das sich naturgemäß im Reden kundgibt (daher auch Leumund genannt). Weil aber dieses Urteil vieler aus gleichartigen Teilen besteht, so kann schon ein einzelnes Urteil als der gute Ruf in seinem Anfang angesehen werden [1].

Vom Ruf unterscheidet sich die Ehre. Diese ist die äußere Bezeigung der guten Meinung oder Hochachtung, welche andere von uns haben. Sie setzt also ihrer Natur nach den guten Ruf voraus oder enthält vielmehr denselben an und für sich als Teil und fügt ihm die äußere Kundgebung hinzu. In diesem Sinne ist die Ehre mehr wert als der gute Ruf allein. Zuweilen wird jedoch die Ehre ausschließlich nur für die äußere Bezeigung der Achtung genommen, und in dieser Bedeutung ist sie von geringerem Wert als der gute Ruf.

2. Der gute Ruf setzt in demselben, der ihn besitzt, irgendwelche wirkliche oder angenommene Vorzüge oder Vollkommenheiten voraus. Diese Vollkommenheiten bilden die Grundlage des guten Rufes. Die vorzüglichste Grundlage des guten Rufes ist die Tugend, aber auch andere Vorzüge können einen guten Ruf begründen: Weisheit, Scharfsinn, Gelehrsamkeit, Beredsamkeit, Geschicklichkeit in seinem Beruf, Stärke, Schönheit, Adel usw.

Je nach dem Grunde, auf den sich der gute Ruf stützt, unterscheidet man verschiedene Arten von Ruf. So gibt es einen guten Ruf in sittlicher Beziehung, der sich auf den sittlichen Wert eines Menschen gründet und auch guter, unbescholtener Ruf oder guter Leumund einfachhin heißt; es kann aber jemand auch einen guten Ruf haben als Richter, Arzt, Lehrer, Künstler, Handwerker, Politiker, Schriftsteller usw. Im Deutschen gebrauchen wir zur Bezeichnung der verschiedenen Arten von gutem Ruf vielfach den Ausdruck Ehre. So reden wir von sittlicher Ehre, Standesehre; wir sagen, jemand sei in seiner Ehre als Geschäftsmann, als Vater, als Bürger, Beamter angegriffen. Genau genommen müßten wir in diesen Fällen von gutem Ruf und nicht von Ehre reden. Zwar wird meistens auch die Ehre angegriffen, aber die Hauptsache, die man angegriffen hat, und die auch zuweilen allein angegriffen worden, ist der gute Ruf. Wenn jemand wegen irgend einer Verleumdung behauptet, er sei in seiner Ehre angegriffen, will er nur sagen, man habe die gute Meinung zerstört, welche andere von ihm hatten.

Wir handeln im folgenden hauptsächlich vom guten Ruf in sittlicher Beziehung, ohne jedoch die andern Arten von Ruf auszuschließen. Denn auch die letzteren sind sehr oft dem Menschen zur Erfüllung seines Berufes notwendig.

3. Weit entfernt, tadelnswert zu sein, ist das mäßige Streben nach gutem Ruf geradezu Pflicht. Nicht umsonst mahnt die Schrift: „Trage Sorge für einen guten Namen.“ [2] Der gute Ruf ist im allgemeinen ein not-

[1] De Lugo, De iustit. et iure, disp. 14, s. 1, n. 1.
[2] Sir 41, 15.

Digitized by Google

wendiges Mittel zu seiner Erhaltung und zur Erfüllung seines Berufes, und zwar aus einem doppelten Grund:

Der gute Ruf ist erstens eine mächtige Schutzwehr des sittlichen Lebens. Wer gar nichts mehr an seinem Rufe zu verlieren hat, ist ohne sittlichen Halt; der Abgrund der Verworfenheit öffnet sich schrankenlos vor ihm. Die berufsmäßigen Gauner und Dirnen sind die charakteristischen Gestalten dieser Art. Tatsächlich wird auch durch die Furcht vor Schande oder Verlust des guten Rufes unzähliges Böse verhindert und viel Gutes bewirkt. Man denke nur an die Furcht vor Amtsentlassung, Zurücksetzung, Ausschließung aus einer Gesellschaft, die Furcht vor der Schande der Armut, des Zuchthauses, ja selbst die Furcht, in der Presse oder in öffentlichen Versammlungen an den Pranger gestellt zu werden. Es ist das allerdings ohne Beziehung auf höhere Zwecke kein sehr edler Beweggrund, ebensowenig als die Furcht vor andern irdischen Strafen und Verlusten; aber die Menschen bedürfen nun einmal durchschnittlich eines solchen Zaumes.

Ja noch mehr. Ohne das „mild erwärmende Feuer", den Trieb nach Achtung und Ehre wären viele der herrlichsten Großtaten der Welt nie zu stande gekommen. Der wahrhaft Tugendhafte wird bei der menschlichen Ehre nicht stehen bleiben, sondern alle Ehre auf Gott, den Urquell alles Guten, hinordnen; aber es lag gewiß in der Absicht der göttlichen Vorsehung, sich auch dieses Strebens nach Auszeichnung und Ehre zu bedienen, um die Menschen zu rastlosem Schaffen, zum Vollbringen großer Taten anzutreiben.

Hiermit stehen wir schon beim zweiten Grund, um dessentwillen der gute Ruf dem Menschen notwendig ist. Er bildet die unentbehrliche Voraussetzung, sozusagen den Boden für seine gesellschaftliche Stellung und Wirksamkeit. Gute Menschen gehen nur mit denen gern um, die in gutem Ruf stehen. Kommt jemand in üblen Ruf, so ziehen sich seine Bekannten und Freunde von ihm zurück, er wird in den besten Kreisen nicht mehr geduldet. Dadurch wird er des Trostes und der Kraft beraubt, den die Gesellschaft guter Menschen gewährt. Ohne guten Ruf ist es ferner unmöglich, wichtigere und einflußreichere Ämter und Vertrauensposten zu erlangen oder segensreich zu verwalten, weil man dem übel Beleumundeten kein Vertrauen entgegenbringt. Ein Vorgesetzter, Verwalter, Richter, Priester, Kaufmann usw. kann ohne guten Ruf gar nicht bestehen. Selbst der einfachste Bediente und Handlanger wird in seiner Stellung unmöglich, wenn er in sittlicher Beziehung oder auch in Bezug auf Fähigkeit, Kraft, Gesundheit seinen guten Ruf einbüßt.

4. Trotz dieser allgemeinen Pflicht der Sorge für den guten Ruf gibt es doch Fälle, wo man aus höheren Gründen lobenswert auf das Streben nach Erhaltung oder Erwerbung des guten Namens verzichten darf. So kann es geschehen, daß jemand unschuldig verleumdet wird und dadurch an seinem guten Rufe schwere Einbuße erleidet, ohne deshalb verpflichtet zu sein, auf Wiederherstellung desselben zu dringen. Er kann lobenswert und verdienstlich aus Liebe zu Gott den Verlust seiner Ehre mit Geduld ertragen. Es wird natürlich vorausgesetzt, daß ihm wegen besonderer Umstände der gute Ruf zur Erfüllung seiner Standespflichten nicht nötig sei.

Digitized by Google

Zweiter Artikel.

Sorge für Berufsstand und äußere Glücksgüter.

I. 1. Der Mensch ist zur Arbeit geboren (52), und zwar auch zu gesellschaftlich nützlicher Arbeit. Wie er in der Gesellschaft wurzelt und aus ihr seine geistige und leibliche Nahrung zieht, so soll er hinwiederum durch nützliche Gegenleistungen seine Schuld an dieselbe abtragen. Diese Leistungen setzen aber durchschnittlich einen bestimmten Stand und Beruf in der Gesellschaft voraus. Deshalb hat jeder die Pflicht, irgend einen passenden Berufsstand zu ergreifen.

2. Die große Masse der Menschen wird sich wohl immer mit ihrer Hände Arbeit den nötigen Lebensunterhalt verschaffen müssen. Daraus erwächst ihnen die Pflicht, irgend ein Handwerk, ein Gewerbe oder eine Kunst zu erlernen, durch die sie in den Stand gesetzt werden, sich und ihre Familie gebührend zu ernähren. Wer es unterläßt, die ihm gebotene Gelegenheit zur Erwerbung einer gesicherten Lebensstellung zu ergreifen, sündigt gegen sich und die Gesellschaft. Niemand hat ein Recht zum „Vagabundieren". Solche durch eigene Schuld berufslosen „Bummler" werden mit Recht als eine gesellschaftliche Gefahr betrachtet und polizeilich verfolgt. Sie gehen auch meistens sittlich zu Grunde.

Aber auch diejenigen, welche durch Reichtum der Sorgen für den Unterhalt enthoben sind, sollen sich einer angemessenen Berufsarbeit hingeben, in der sie irgendwie zum Wohle der Gesellschaft mitwirken.

3. Unter nützlichen Berufen darf man jedoch nicht mit unsern Materialisten bloß solche verstehen, die Brot und Kartoffeln produzieren. Der Mensch lebt nicht allein vom Brote, er hat auch höhere geistige und sittliche Bedürfnisse. Dies sei nicht nur in Bezug auf solche gesagt, die sich der Pflege von Kunst und Wissenschaft widmen, sondern auch auf solche, die aus Liebe zu Gott alles verlassen, um sich ausschließlich dem Dienste Gottes und der Arbeit am Seelenheile zu widmen. Wenn je, so hat heute die in Sinnengenuß und Laster versunkene Welt das Gebet und das Beispiel heldenmütiger Entsagung notwendig. Die armen „Bettelmönche" haben übrigens mehr zur Förderung der Kultur in Kunst und Wissenschaft geleistet als die meisten von denen, die mit Ingrimm und Verachtung von ihnen reden.

4. Welchen von den vielen möglichen Berufen soll sich jeder wählen? Sittlich unerlaubte und unnütze Berufe sind von vornherein ausgeschlossen. Unter den übrigen soll sich jeder einen passenden Beruf wählen, in dem er am sichersten sein ewiges Ziel erreichen und zugleich der Gesellschaft am meisten nützen kann. Dadurch werden von der Wahl alle Berufe ausgeschlossen, für die jemand die erforderlichen Tugenden, Talente oder sonstigen Erfordernisse nicht hat und sich nicht erwerben kann. Infolge des falschen Bildungstriebes wird hierin heute vielfach gefehlt. Man klagt darüber, daß die niedrigeren Verrichtungen, so nützlich und notwendig sie der Gesellschaft auch sein mögen, kaum mehr die nötigen Kräfte finden. Das bißchen Schulbildung und der große Dünkel macht alle zu vornehm und gelehrt, um sich mit solchen niedrigen Arbeiten abzugeben. Alles drängt sich zu den höheren Stellungen. Jeder will lieber wenigstens „Schreiber" in einer Beamtenstube oder bei einem Kaufmann werden, als ein ehrsames Handwerk ergreifen, bei dem man schwielige Hände bekommt.

Digitized by Google

II. 1. Unter äußeren *Glücksgütern* verstehen wir hier alle äußeren Mittel unserer Erhaltung und Entwicklung, wie Wohnung, Nahrung, Kleidung, Werkzeuge usw. Von besonderen Verhältnissen abgesehen, ist jeder zum Erwerb äußerer Güter verpflichtet. Das ergibt sich unmittelbar aus der Pflicht der Selbsterhaltung. Die äußeren Besitzgüter fallen uns nicht von selbst in den Schoß. Wir müssen Hände und Füße regen, um sie zu erwerben.

2. Der Erwerbstrieb ist übrigens so stark und allgemein, daß er eher eines Zügels als einer Nachhilfe bedarf. Wir wollen uns deshalb nur mit der Frage beschäftigen, wie weit diese Pflicht der Beschaffung äußerer Güter reiche. Den sichern Maßstab für diese Pflicht gibt einzig das *Bedürfnis*. *Nur so weit sind wir nach irdischen Gütern zu streben verpflichtet, als sie uns zur Erfüllung unserer Berufspflichten notwendig sind.* Weil diese Bedürfnisse verschieden sind, ist auch jene Verpflichtung nicht für alle dieselbe. Wer für sich allein sorgen muß, hat in dieser Beziehung eine geringere Verpflichtung als ein anderer, dem die Sorge für eine Familie obliegt.

Über dieses Maß des Bedürfnisses hinaus nach irdischen Gütern zu streben, ist zwar nicht verboten, aber keine Pflicht. Eine solche Pflicht wäre dem Menschen ein Hindernis auf dem Wege sittlicher Vervollkommnung; sie würde ihn zum Nachteil höheren Strebens an den Dienst der äußeren Güter fesseln. Der Verzicht auf das unnötige Streben nach irdischem Besitz ist ein mächtiges Mittel auf dem Wege der Tugend, weil er viele Hindernisse des Guten und Fallstricke des Bösen beseitigt. Das Streben nach Besitz erfüllt das Herz mit zeitlichen Sorgen und bewirkt, daß man leicht sowohl in Bezug auf das Maß als die Art und Weise des Erwerbes die erlaubten Schranken überschreitet [1]. Wer dagegen diese Sorge von sich wirft, befreit sich von einem schweren Ballast, so daß er ungestört und ungeteilt dem Dienste Gottes und des Nächsten obliegen kann.

3. Hieraus ersieht man, daß die evangelische *Armut* — soweit nicht besondere Standespflichten entgegenstehen — anstatt der Vernunft zu widerstreiten, ihr vollkommen entspricht. Wer um der Liebe Christi willen alles verläßt, ist tausend lästige Sorgen los, die mit dem Vermögenserwerb unzertrennlich verbunden sind. Er kann sich ungeteilt dem Dienste Gottes hingeben und findet zugleich in der Armut eine beständige Gelegenheit zur Selbstverleugnung, zur Demut und zum Gottvertrauen, und ein überreicher Lohn wird ihm nach Christi Verheißung für seine Entbehrungen im Himmel zu teil werden. Die evangelische Armut ist übrigens bloß ein *Rat*. Niemand ist dazu verpflichtet. Durch denselben wird auch das vernünftige, mäßige Streben nach Besitz keineswegs verurteilt. Die Neigungen und Bedürfnisse sorgen schon dafür, daß es nie an solchen fehlt, die mit aller Kraft dem Erwerb irdischer Güter obliegen.

4. *Roscher* [2] wirft dem kanonischen Rechte, d. h. in seinem Sinne der katholischen Kirche vor, sie lehre die *Weltverachtung* und erweise sich dadurch als ein Hindernis für die volkswirtschaftliche Entwicklung der Gesellschaft.

---

[1] 1 Tim 6, 9: „Die reich werden wollen, fallen in Versuchung und Fallstricke des Teufels und viele unnütze und schädliche Begierden, welche die Menschen in Untergang und Verderben stürzen; denn die Wurzel aller Übel ist die Habsucht."

[2] Geschichte der Nationalökonomik in Deutschland (1874) 5.

Digitized by Google

Aber die Kirche lehrt nicht die Welt selbst verachten, sondern nur den Besitz irdischer Güter, und auch diesen nicht absolut, sondern nur relativ, insofern er uns hinderlich ist für den Erwerb höherer Güter. Die Welt in sich selbst verachten oder geringschätzen wäre geradezu unsinnig. Ist denn die Welt mit all ihrer Ordnung, Schönheit, Mannigfaltigkeit, Größe nicht ein wundervolles Kunstwerk Gottes, das uns laut die Weisheit und Güte des Schöpfers verkündet? Wer hat die Armut glühender geliebt und vollkommener geübt als der „Arme von Assisi"? Und doch, wer war ein größerer Bewunderer und Liebhaber der Schönheiten und Vollkommenheiten der Natur? Wer lebte in einem innigeren, lebensvolleren Verkehr mit ihr als er? Die geringste Blume des Feldes redete ihm von der Schönheit und Liebe Gottes, erhob ihn zu den tiefsten Betrachtungen und vermochte ihm Tränen der Liebe und Dankbarkeit zu entlocken. Die Vögel des Himmels scharten sich auf sein Geheiß um ihn, um im Bunde mit ihm ihrem Schöpfer ein Loblied zu singen. Kann man nicht eher denjenigen, denen die ganze Welt nichts als ein unermeßlicher, vom blinden Zufall beherrschter Atomwirbel ist, vorwerfen, daß sie die Welt im eigentlichen Sinne verachten lehren? Also die Kirche predigt nicht die Verachtung der Welt in sich, sondern nur die Verachtung des ausschließlichen Eigentums von Vermögensgütern, und zwar nur relativ, insofern der Eigentumsbesitz ein Hindernis für höhere Güter ist. Sie leugnet also weder die Erlaubtheit noch auch die den meisten obliegende Pflicht, sich irdische Güter als Eigentum zu erwerben. Aber sie gebietet, in diesem Streben die rechten Schranken zu beobachten, d. h. die himmlischen Güter höher zu schätzen als die irdischen, und dementsprechend empfiehlt sie auch denen, welche die Kraft dazu finden, dem armen Heiland in Armut zu folgen, um so sicherer und reichlicher der himmlischen Güter teilhaftig zu werden. Hierin tut sie nichts, als was Christus selbst getan, der um unseretwegen arm geworden, da er reich war[1], der von sich selbst im öffentlichen Leben sagen konnte: „der Menschensohn hat nicht, wohin er sein Haupt legen könnte"[2], der die Armen im Geiste selig gepriesen[3] und dem reichen Jüngling als Weg der Vollkommenheit die Armut empfohlen hat[4].

Drittes Buch.

Von den persönlichen Beziehungen der Menschen untereinander.

Erstes Kapitel.

Pflichten der Liebe und Wahrhaftigkeit.

Die Menschen sind ihrer Natur nach zum gesellschaftlichen Leben bestimmt (I 26). Deshalb haben sie notwendig Pflichten und Rechte gegeneinander, weil ohne dieselben ein geordnetes Zusammenleben vernünftiger Wesen unmöglich wäre.

Die Pflichten gegen die Mitmenschen lassen sich einteilen in Rechtspflichten und andere sittliche Pflichten (I 555). Den ersteren entspricht auf seiten der-

[1] 2 Kor 8, 9. [2] Lk 9, 58. [3] Mt 5, 3. [4] Ebd. 19, 21.

Digitized by Google

jenigen, gegen die man verpflichtet ist, ein Recht, und zwar, da wir hier von den persönlichen Beziehungen der Menschen untereinander reden, ein strenges Recht der ausgleichenden Gerechtigkeit. Den letzteren dagegen entspricht kein Recht. Ihre Verletzung verstößt daher aus sich nicht gegen die Gerechtigkeit, sondern gegen eine andere, der Gerechtigkeit verwandte Tugend (I 326), z. B. die Dankbarkeit, Treue, Wahrhaftigkeit usw.

Wir werden zuerst von den nicht juridischen Pflichten handeln, und zwar nur von den Pflichten der Liebe und Wahrhaftigkeit, weil die übrigen minder wichtig sind und sich aus dem über die Liebe und Wahrhaftigkeit Gesagten leicht verstehen lassen.

Erster Artikel.

Pflichten der Nächstenliebe.

§ 1. Von der Pflicht der Nächstenliebe im allgemeinen.

1. Wie in Bezug auf uns selbst, so ist die Liebe auch in Bezug auf die Mitmenschen die Quelle der reinen Gewissenspflichten. Das allgemeine Gebot der Nächstenliebe lautet: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Die Worte „wie dich selbst" bedeuten hier nicht die Gleichheit, sondern die Ähnlichkeit der Liebe. Wir sollen den Nächsten nicht in demselben Maße lieben wie uns selbst, sondern ähnlich wie uns selbst. Die Liebe zu uns soll das Vorbild der Liebe zum Nächsten sein[1].

Schon hieraus erhellt, daß die Liebe zum Nächsten eine Liebe des Wohlwollens oder der Freundschaft (I 66) sein soll. Wir lieben uns selbst mit der Liebe des Wohlwollens; ähnlich sollen wir auch unserem Nebenmenschen wohlwollende Liebe entgegenbringen. Wir sollen ihm um seiner selbst willen zugetan sein und Gutes wünschen.

2. Der Grund der allgemeinen Nächstenliebe ist, weil alle Menschen Brüder und Glieder der einen großen Gottesfamilie sind. Wir betrachten es als selbstverständlich, daß sich die Glieder einer Familie, in deren Adern gleiches Blut rollt, einander lieben. Nur auf dem Boden wahrer gegenseitiger Liebe kann auch ein glückliches Familienleben erblühen. Ähnliches gilt in Bezug auf die große Familie der Menschen, die alle denselben Schöpfer und Vater im Himmel und dieselben Stammeltern auf Erden haben, dieselbe Menschennatur und Ebenbildlichkeit Gottes in sich tragen und demselben gemeinsamen Endziele zustreben. Auch sind sie durch angeborene Neigungen und Bedürfnisse auf gegenseitige Hilfe und Unterstützung angewiesen. Deshalb soll eine gemeinsame Liebe alle umschlingen. Die Liebe muß gewissermaßen den Kitt abgeben, der die Menschen vereint und zusammenhält. Würde die Liebe von der Erde verschwinden, so müßte ein allgemeiner Krieg aller gegen alle ausbrechen.

Der hier angeführte Grund gilt sowohl für die, welche schon glücklich am Ziele ihrer Laufbahn angelangt sind, als für jene, die noch auf Erden ihrer ewigen Heimat zupilgern; deshalb darf kein Mensch auf Erden, selbst unser

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 26, a. 4.

Digitized by Google

ärgster Feind nicht, von dieser allgemeinen Liebe und den gewöhnlichen Liebeserweisen, die man allen zu gewähren pflegt, ausgeschlossen werden. Denn auch unser Feind ist und bleibt Glied derselben Familie. Er soll nach Gottes Absicht gemeinsam mit uns hienieden die ihm gestellte Aufgabe lösen und einstens mit uns am Throne Gottes stehen.

Es wäre ein Irrtum, zu meinen, die Feindesliebe sei ein ausschließlich christliches Gebot. Freilich finden wir sie tatsächlich kaum irgendwo außerhalb des Christentums in Übung. Trotzdem ist die Feindesliebe ein allgemein menschliches und durch die bloße Vernunft erkennbares Gebot oder eine Forderung des Naturgesetzes. Dieses Gebot war auch im Alten Bunde nicht unbekannt. David hat es befolgt, und die Worte: „Du sollst deinen Feind hassen“ [1], sind nicht im Alten Testament enthalten, sondern waren ein auf falscher Erklärung beruhender Zusatz der Pharisäer.

3. Ausgeschlossen vom allgemeinen Gebot der Nächstenliebe sind bloß die Verworfenen, die im Zustande der Feindschaft Gottes aus diesem Leben geschieden und für immer aus der Gottesfamilie ausgestoßen sind. Die Liebe der Freundschaft setzt ihrer Natur nach eine gewisse Zusammengehörigkeit der Liebenden voraus, auf Grund deren sie sich gegenseitig ihre Güter mitzuteilen suchen. Eine solche Zusammengehörigkeit fehlt aber zwischen den Lebenden und den schon Verworfenen. Diese sind abgeschnitten von dem gemeinsamen Familienband und nicht mehr fähig jenes höchsten Gutes, des beseligenden Besitzes Gottes, das die wahre Freundschaftsliebe vor allem dem Freunde zu verschaffen sucht.

4. Gegen die oben ausgesprochene Behauptung, die Nächstenliebe solle der Liebe zu uns selbst nicht gleich, sondern bloß ähnlich sein, ließe sich einwenden, jeder Mensch habe dieselbe Natur, denselben Ursprung, dasselbe Ziel wie wir, also solle man sich und andere mit der gleichen Liebe umfassen.

Der Grad der Liebe richtet sich nach dem Grade der Zugehörigkeit zu dem Liebenden. Und in dieser Beziehung haben wir natürlich den Vorzug vor unserem Nächsten. Wir sind mit uns dieselben, der Nächste aber ist uns bloß ähnlich.

5. Die Nächstenliebe muß eine gewisse Ordnung in Bezug auf die zu Liebenden einhalten. Nicht alle stehen uns gleich nahe. Je inniger aber jemand mit uns verbunden ist, um so mehr Liebe schulden wir ihm. Die Eltern verdienen also in unserer Liebe den Vorzug vor unsern Geschwistern, und diese wieder vor den entfernteren Verwandten, die Angehörigen desselben Vaterlandes unter sonst gleichen Umständen vor den Fremden. Ein anderer Maßstab der Liebe, der mit dem vorigen in inniger Beziehung steht, ist die Verbindung mit Gott. Je näher jemand Gott steht oder je mehr er von Gott geliebt wird, um so mehr verdient er auch unsere Achtung und Liebe.

In Bezug auf die werktätigen Äußerungen der Liebe gibt es noch einen besondern Grund, der uns nötigt, eine bestimmte Ordnung einzuhalten.

---

[1] Mt 5, 43. Auch die heidnischen Philosophen hatten, wie Suarez (De carit. disp. 5, s. 5, n. 4) bemerkt, das Gebot der Feindesliebe erkannt. Namentlich gilt dies von Konfutse.

Digitized by Google

Da unsere Mittel gering und bald erschöpft sind, so können wir nicht allen Menschen in derselben Weise unsere werktätige Liebe angedeihen lassen, wir müssen deshalb eine Auswahl treffen. Bei dieser Auswahl kommen diejenigen zunächst in Betracht, die von Gott in besonderer Weise unserer Sorge anvertraut sind, und dann diejenigen, die der Hilfe am meisten bedürfen. Es kann also geschehen, daß wir gegen jemand eine größere Pflicht werktätiger Unterstützung haben als gegen einen andern, den wir mehr zu lieben verpflichtet sind, weil der eine in größerer Not oder mehr unserer Sorge anvertraut ist als der andere.

Wie verhält sich die Liebe zur Freundschaft? Nach Aristoteles[1] besteht die Freundschaft in dem gegenseitigen und gegenseitig bekannten Wohlwollen, womit mehrere sich um eines Gutes willen zugetan sind. Nicht jede Liebe ist also schon Freundschaft. Wenn jemand einen andern liebt, ohne wiedergeliebt zu werden, so besteht noch keine Freundschaft. Auch wenn sich beide gegenseitig lieben, ohne es zu wissen, so redet man noch nicht von Freundschaft. Die gegenseitige Liebe muß beiden bekannt sein. Endlich muß die Liebe eine Liebe des Wohlwollens sein, so daß beide den Willen haben, es möge dem andern in sich wohlergehen.

Der Beweggrund des gegenseitigen Wohlwollens kann ein dreifacher sein: das um seiner selbst willen angemessene (sittliche) Gute, das Angenehme und das Nützliche. Auf jeden dieser drei Beweggründe kann sich eine Freundschaft stützen. Es gibt also nicht bloß Freundschaften unter guten Menschen und um des sittlich Guten willen, ja, die meisten Menschen lieben sich um irgend einer Annehmlichkeit oder eines Nutzens willen. Doch sind solche Freundschaften nur unvollkommen und nicht von Dauer. Sie werden ebenso leicht aufgelöst als eingegangen. Echte und vollkommene Freundschaft ist nur unter sittlich guten und tugendhaften Menschen möglich, die sich gegenseitig um der Tugend willen achten und lieben. Diese Freundschaft stützt sich nicht bloß auf zufällige Rücksichten der Annehmlichkeit und des Nutzens für den Liebenden, sondern auf den gegenseitigen inneren Wert der Persönlichkeit, gerade deshalb ist sie von Dauer. Sie schließt übrigens die Annehmlichkeit und den Nutzen nicht aus. Tugendhafte Freunde sind sich angenehm, weil jeder sich an der Tugend des andern erfreut und im andern sein Ebenbild erblickt, sie sind sich auch nützlich, weil sie sich gegenseitig im Guten stützen und fördern.

Solche vollkommene Freundschaften sind nach Aristoteles selten, weil die vollkommene Tugend selten ist, und weil die Freundschaft sich nur langsam in andauerndem und vertrautem Umgange bilden kann. Denn man darf nicht jeden zum Freunde nehmen, sondern nur den, den man erprobt und für würdig erfunden hat.

§ 2. Von den Pflichten der Nächstenliebe im besondern.

1. Aus dem allgemeinen Gebot: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst", lassen sich die einzelnen Pflichten der Nächstenliebe ableiten. Wir wollen, daß andere uns nichts Böses zufügen und daß sie uns in unsern Nöten zu Hilfe kommen. Das soll auch die Richtschnur unseres Verhaltens gegen den Nächsten sein. Daher die beiden großen Grundsätze: „Was du nicht willst, daß dir geschehe, das tue auch keinem andern," und: „Was du willst, daß dir geschehe, das tue auch andern."

[1] Ethic. Nic. 8, 2 ff.

Digitized by Google

Der erste Grundsatz enthält die negativen, der zweite die positiven Pflichten der Nächstenliebe. Die Übertretung des ersteren verletzt oft nicht nur die Liebe, sondern auch die Gerechtigkeit.

2. Die wichtigsten negativen Pflichten der Nächstenliebe sind das Verbot des Hasses, des Ärgernisgebens und der Mitwirkung zur fremden Sünde.

a) Der Haß der Feindschaft gegen den Nebenmenschen besteht in dem Wohlgefallen an dem Übel des Nächsten als solchem, d. h. insofern es sein Übel ist und bewirkt, daß es ihm schlecht ergeht. Ganz naturgemäß quellen aus dieser Gesinnung des Hasses hervor: der Wunsch, daß ihm Übles zustoße, und die Trauer, wenn ihm Gutes widerfährt. Diese Trauer heißt Neid, wenn sie das Gute des Nächsten zum Gegenstand hat, insofern dasselbe als eine Verminderung der eigenen Auszeichnung aufgefaßt wird. Doch ist nicht jeder Wunsch, daß dem andern Böses widerfahre, eine Wirkung des Hasses. Man kann zuweilen aus vernünftigen Gründen wünschen, daß jemand ein zeitliches Übel widerfahre, damit er in sich gehe und sich bessere. Ebenso ist zuweilen der Wunsch gerechtfertigt, Gott möge einen gemeinschädlichen Menschen durch Heimsuchungen demütigen oder auch von diesem Leben abberufen, damit er aufhöre, andere zu schädigen. Denn in diesen Fällen hat man nach der Voraussetzung kein Wohlgefallen an dem Übel des Nächsten, als solchem, man wünscht dasselbe nur, insofern es das nötige Mittel zu höheren Gütern für ihn selbst oder für die Gesellschaft ist.

b) Ärgernis (scandalum) nennt man eine schlechte oder den Schein des Bösen an sich tragende Handlung, die dem Nächsten Gelegenheit oder Anlaß zur Sünde gibt. Nicht bloß an sich böse Handlungen können für den Nächsten Gelegenheit zur Sünde werden, sondern auch solche, die den Schein des Bösen an sich tragen. Man unterscheidet Ärgernis geben und nehmen (aktives und passives Ärgernis). Wer einem andern Anlaß zur Sünde bietet, gibt Ärgernis; fällt dieser andere infolge davon in Sünde, so nimmt er Ärgernis. Ferner unterscheidet man direktes und indirektes Ärgernis, je nachdem der Ärgernisgebende den Fall des Nächsten beabsichtigt oder nicht. Wer einen andern durch Worte, Gebärden oder Schriften zur Sünde zu verleiten sucht, z. B. zum Unglauben, zur Unzucht, zur Auflehnung gegen die rechtmäßige Obrigkeit, gibt direktes Ärgernis. Wer hingegen etwas tut, woraus die Nebenmenschen voraussichtlich Anlaß zur Sünde nehmen, ohne daß er diese Sünde beabsichtigt, gibt indirektes Ärgernis. Das direkte Ärgernis heißt teuflisches Ärgernis, wenn die Sünde des Nächsten insofern beabsichtigt wird, als sie eine Beleidigung Gottes oder Schädigung des Nächsten ist. Dasselbe setzt im Ärgernisgeber Haß Gottes oder des Nächsten voraus.

Das direkte Ärgernis ist immer eine Sünde gegen die Nächstenliebe. Wenn die Liebe jede Schädigung des Nächsten verbietet, so gilt dies ganz besonders in Bezug auf die Güter der Seele. Zur Verletzung der Liebe kommt dann noch die Verletzung jener Tugend hinzu, zu deren Übertretung man den Nächsten zu verleiten sucht. Wer einen andern absichtlich zum Stehlen oder zur Unzucht verführt, verletzt nicht nur die Liebe, sondern auch die Gerechtigkeit bzw. die Keuschheit. Man mag hieraus entnehmen, welch schwere Ver-

Digitized by Google

schuldung sich Schriftsteller zuziehen, die durch ihre Schriften bei unzähligen die guten Sitten oder den christlichen Glauben zu untergraben suchen. Das sind die eigentlichen Helfershelfer des großen Verführers von Anbeginn.

Durch das indirekte Ärgernis wird an und für sich nur die Nächstenliebe verletzt, nicht aber durch jene Tugend, gegen die sich der Nächste infolge des Ärgernisses verfehlt. Die Sünde des Ärgernisses hört ganz auf, wenn man aus genügenden Gründen eine an sich nicht schlechte Handlung setzt, an der sich andere voraussichtlich ärgern. Denn in dieser Voraussetzung wird der Fall des Nächsten nicht beabsichtigt, sondern nur aus triftigen Gründen zugelassen. Es ist nicht meine Schuld, wenn der Nächste sich an einer nicht schlechten Handlung ärgert, zu deren Vollbringung ich genügende Gründe habe.

Wir sagten: eine an sich nicht schlechte Handlung; denn ist eine Handlung ihrer Natur nach schlecht, so bin ich verpflichtet, sie zu unterlassen. Vollbringe ich sie dennoch, so werde ich für die naturgemäßen voraussichtlichen Folgen derselben verantwortlich (I 52). Wer schlüpfrige Romane und Feuilletons schreibt, schamlose Gemälde verfertigt und ausstellt, wird der Mitschuldige der Sünden, zu denen er voraussichtlich Anlaß gibt. Er kann sich nicht damit entschuldigen, er habe aus guten Gründen gehandelt und die schlechten Folgen bloß zugelassen. Denn er war verpflichtet, die Handlung zu unterlassen.

c) Die Mitwirkung zur fremden Sünde, insofern sie sich vom Ärgernis unterscheidet, besteht darin, daß man jemand, der schon zur Sünde entschlossen ist, zu derselben mithilft. Während also das Ärgernis die Gelegenheit zur Sünde bietet und so den Willen zum Bösen veranlaßt, setzt die Mitwirkung zur fremden Sünde den Entschluß zum Bösen schon voraus und hilft ihn ausführen. Eine eigentliche formelle Mitwirkung, d. h. eine Handlung, die zur Tat des Nächsten, insofern sie sündhaft ist, beiträgt, ist immer unerlaubt. Wer einem andern ein Haus erbrechen hilft, damit er stehlen könne, ist der Mitschuldige des Diebstahls. Eine bloße materielle Mitwirkung, d. h. eine Mitwirkung zur Handlung des Nächsten, insofern diese nicht sündhaft ist, kann unter Umständen erlaubt sein. So könnte ein Diener, wenn er sonst sein Leben verlieren müßte, den Dieben die Haustüre öffnen. Das Öffnen der Haustüre ist an sich nichts Böses, und der Diener öffnet die Türe nicht in der Absicht, um die Diebe zu begünstigen, sondern um sein Leben zu retten[1].

3. Die positiven Pflichten der Nächstenliebe umfassen außer der inneren wohlwollenden Gesinnung die Sorge für das geistliche und leibliche Wohl des Nächsten.

Wer seinem Mitmenschen in schwerer geistlicher Not leicht helfen kann durch Entfernung einer sittlichen Gefahr oder sonstwie, ist dazu durch die Liebe verpflichtet. Ja, in der äußersten geistlichen Not muß man im Notfall bereit sein, selbst sein Leben der Gefahr auszusetzen, wenn gegründete Aussicht auf Rettung des Nächsten aus dem ewigen Verderben vorhanden ist. So kann

[1] S. Alphons. Lig., Theol. mor. l. 2, n. 66. Lehmkuhl, Theol. mor. I, n. 646.

Digitized by Google

ein Priester zuweilen, auch abgesehen von jeder Amtspflicht, gehalten sein, mit Todesgefahr dem Nächsten in geistlicher Not zu Hilfe zu eilen.

In Betreff der leiblichen Bedürfnisse des Nächsten sind folgende Grundsätze maßgebend:

a) Niemand ist durch das bloße Gebot der Liebe verpflichtet, dem Nebenmenschen von denjenigen Gütern mitzuteilen, die er zu seiner eigenen und der Seinen Erhaltung notwendig braucht.

b) Jeder soll dem Mitmenschen in der äußersten Not, d. h. wenn dieser ohne seine Hilfe zu Grunde ginge, von jenen Gütern mitteilen, die zur Erhaltung der eigenen Familie nicht einfachhin notwendig sind — soweit dies ohne schweren eigenen Nachteil geschehen kann.

c) Wer mehr besitzt, als zur Befriedigung der standesgemäßen Bedürfnisse der eigenen Familie erforderlich ist, hat im allgemeinen die Pflicht, wenigstens zuweilen die Armen zu unterstützen. Natürlich je größer der Überfluß, um so größer ist auch die Pflicht.

Über dieses Maß hinaus scheint keine strenge Pflicht des Almosengebens vorzuliegen, besonders wenn die Reicheren zu hohen Armensteuern herangezogen werden. Doch scheint hier eine doppelte Bemerkung über die Betätigung der Nächstenliebe am Platze zu sein.

Einerseits soll man nicht blind Almosen austeilen. Es ist unrecht, durch Almosen solche zu unterstützen, die arbeiten können und nur aus Arbeitsscheu den Bettel zum Gewerbe machen. Derartige Strolche unterstützen heißt dem Nichtstun und Vagabundieren Vorschub leisten und den wirklich Armen das Almosen entziehen. Anderseits aber wird die wahre Nächstenliebe nicht bei der strengen Pflicht stehen bleiben, sondern darüber hinaus nach Kräften fremde Not zu lindern suchen. Was kann es für ein edles Herz Schöneres geben, als durch Wohltaten andere trösten und glücklich machen! Wie könnte jemand, in dessen Herzen wahre Nächstenliebe brennt, es sehen, daß Hunderte in seiner Nähe in großer Not schmachten, während er selbst im Überflusse lebt! Werden nicht die Tränen — und heute leider auch die Flüche dieser Unglücklichen — ihn bewegen, über das streng Notwendige hinauszugehen?[1]

Wer dem Beweggrund der Liebe sein Herz verschließt, sollte sich heute wenigstens durch das Selbstinteresse zu freigebiger Unterstützung fremder Not bewegen lassen. Der Klassenhaß zwischen den Besitzenden und Besitzlosen, den Reichen und „Enterbten" wird mit jedem Tage ingrimmiger. In den untersten Volksschichten hat sich eine Unsumme von Erbitterung und Rachgier angesammelt und droht wie ein schlagendes Wetter loszubrechen. Ist es da nicht eine Pflicht der Selbsterhaltung für die Reichen, die Notleidenden durch Milde und Freigebigkeit zu versöhnen und tatkräftig an der Aufbesserung ihres Loses mitzuwirken? Die Reichen täuschen sich bitter, die schon glauben genug getan zu haben, wenn sie zuweilen hochmütig ein paar Pfennige vom Balkon unter die hungrige Menge werfen.

[1] Nietzsche schreibt: „Dem Schwachen helfen? — Nein, ihn abstoßen!" So spricht der herzlose Egoismus der modernen, mit dem Christentum zerfallenen Übermenschen, die sich selbst das höchste Ziel sind und andere Menschen nur als Mittel für sich betrachten. „Ich, der Einzige!"

Digitized by Google

Zweiter Artikel.

Pflicht der Wahrhaftigkeit.

§ 1. Vorbegriffe.

1. Wahrheitsliebend wird derjenige genannt, der sich im Umgange mit andern in Worten und Taten so gibt, wie er ist, und die Tugend, die ihn dauernd dazu geneigt macht, ist die Wahrheitsliebe. Die Wahrheitsliebe, von der hier die Rede ist, hat es also nicht mit der Übereinstimmung unserer Worte mit dem objektiven Sachverhalt (der logischen Wahrheit), sondern mit der Übereinstimmung unserer Worte und Taten mit unserem Denken (der moralischen Wahrheit) zu tun[1]. Sie bewirkt, daß wir die Wahrheit nicht verschweigen, wenn die Vernunft uns gebietet, dieselbe zu offenbaren; sie bewirkt ferner, daß wir unsere Taten mit unsern früheren Worten (Versprechungen) in Einklang bringen. In diesem Sinne heißt sie Treue (I 327). Endlich macht sie uns geneigt, so zu reden, wie wir denken, so daß Übereinstimmung herrscht zwischen unserem Denken und dem Ausdrucke desselben. In diesem Sinne nennen wir die Wahrheitsliebe Wahrhaftigkeit.

Die Pflicht der Wahrhaftigkeit besteht streng genommen bloß in der negativen Pflicht, nicht zu lügen. Man kann zwar zuweilen die positive Pflicht haben, die Wahrheit zu sagen, und diese Pflicht durch bloßes Schweigen übertreten. Aber durch bloßes Schweigen wird die Wahrhaftigkeit nicht verletzt, sondern nur dadurch, daß man anders redet, als man denkt[2].

2. Lügen heißt, wie schon angedeutet, die Unwahrheit reden, oder genauer, so reden, daß Widerspruch herrscht zwischen dem, was man denkt und spricht. Nicht selten nennt man lügen bewußt die Unwahrheit reden, aber dieser Zusatz ist überflüssig, ja, genau gesprochen, unrichtig, weil er von vornherein die materielle Lüge von dem Begriff der Lüge ausschließt.

Was versteht man aber unter reden? In der gegebenen Begriffsbestimmung bezeichnet reden nicht jeden Gebrauch äußerer Zeichen und Worte. Wer laut für sich liest oder konjugiert, um sich in einer Sprache zu üben, redet nicht. Reden im eigentlichen Sinne heißt äußere Zeichen (Worte) gebrauchen, um durch dieselben jemand unsere Gedanken oder Ansichten mitzuteilen. Beim Reden sind die Worte die Vermittler oder Überbringer unserer Gedanken an den Angeredeten. Der Redende hat ferner wenigstens virtuell oder inhaltlich den Willen, daß man das Ausgesagte als seine Ansicht auf sein Ansehen hin annehmen könne. Wer also vor andern deklamiert oder eine Theaterrolle spielt oder vorher erklärt, er wolle jetzt Märchen und Fabeln erzählen, lügt nicht, obwohl das Gesagte unwahr ist. Denn er redet nicht im eigentlichen Sinne mit den Zuhörern. Er will ihnen

---

[1] Vgl. oben I 327.

[2] Nicht richtig ist, was Lipps (Die ethischen Grundfragen 145) schreibt: „Lüge ist es, wenn ich es schweigend geschehen lasse, daß man mich für andern Sinnes hält, als ich es bin." Das mag ein Mangel an Mut und Offenheit sein, Lüge ist es an sich nicht, es sei denn, daß nach Lage der Umstände das Schweigen einer Bejahung gleichkäme.

Digitized by Google

nicht seine Ansichten mitteilen und von ihnen Glauben verlangen, sondern bloß mitteilen, was er oder andere dichterisch ersonnen haben.

3. Zur Lüge gehört nach der gegebenen Begriffsbestimmung zweierlei: a) der Wille, die Unwahrheit zu reden oder Worte als Vermittler unserer Gedanken zu gebrauchen, welche diesen Gedanken widersprechen; b) der tatsächliche Gebrauch von Worten und Zeichen, welche nach unserer Ansicht dem, was wir wirklich meinen, zuwiderlaufen. Aus diesen zwei Bestandteilen folgt als naturgemäße Wirkung die Täuschung des Angeredeten.

Man kann in der Lüge eine zweifache Falschheit unterscheiden. Formell falsch ist eine Aussage, wenn sie nach der Ansicht des Redenden seinen Gedanken widerspricht; materiell falsch, wenn das Ausgesagte tatsächlich dem Sinne des Redenden zuwiderläuft. Es kann jemand den Willen haben, zu lügen, und zu dem Zwecke Worte gebrauchen, die nach seiner Ansicht seinen Gedanken widersprechen, aber dennoch aus zufälligen Ursachen, z. B. aus Unkenntnis der Sprache, die Wahrheit sagen. In diesem Falle haben wir die formelle Falschheit, aber nicht die materielle. Umgekehrt kann jemand, der die Wahrheit reden will, aus Unkenntnis der Sprache die Unwahrheit sagen. In diesem Falle haben wir bloß die materielle Falschheit. Die formell falsche Aussage heißt formelle Lüge, die materiell falsche dagegen materielle Lüge.

Nicht selten wird der Name materielle Lüge auf jede Rede ausgedehnt, welche dem objektiven Tatbestand nicht entspricht (logisch nicht wahr ist), auch wenn sie die Gedanken des Redenden vollkommen wiedergibt. Aber genau gesprochen ist das keine materielle Lüge. Die moralische Wahrheit hat es nur mit der Gleichförmigkeit zwischen dem Denken des Redenden und seinen Worten zu tun. Herrscht hier sowohl nach der Meinung des Redenden als nach der Wirklichkeit Übereinstimmung, so ist die moralische Wahrheit vollständig, gleichviel ob die Ansicht des Redenden wahr oder falsch und folglich auch seine Aussage dem objektiven Thatbestand entsprechend sei oder nicht. Wer also in einem Irrtum befangen ist und denselben in gutem Glauben richtig zum Ausdruck bringt, sagt, streng genommen, weder formell noch materiell eine Lüge.

Zum Wesen der Lüge gehört bloß die formelle Falschheit. Ob die materielle vorhanden sei oder nicht, ist für die Sündhaftigkeit der Lüge gleichgültig und kommt nur wegen der allenfallsigen daraus folgenden Nachteile für den Nebenmenschen in Betracht.

4. Manche fügen mit dem hl. Augustinus[1] der Begriffsbestimmung der Lüge noch die Absicht zu täuschen bei, weil sie meinen, diese Absicht sei ein wesentlicher Bestandteil der Lüge. Der hl. Thomas[2] und andere dagegen stellen dies in Abrede. Beide Ansichten lassen sich durch eine richtige Unterscheidung vereinigen. Man muß unterscheiden zwischen dem, was in sich selbst (direkt) gewollt und beabsichtigt ist, und dem, was bloß in seiner Ursache und interpretativ (indirekt) gewollt ist (I 52). Die direkte Absicht der Täuschung gehört ohne Zweifel nicht zum Wesen der Lüge. Bei der

[1] Enchirid. c. 18. [2] S. th. 2, 2, q. 110, a. 1.

Digitized by Google

Scherzlüge z. B. wird die Täuschung der Zuhörer meistens nicht in sich selbst beabsichtigt, die Absicht des Redenden geht vielmehr auf die Ergötzung oder Erheiterung. Die interpretative Absicht dagegen ist durchschnittlich vorhanden. Wer unerlaubterweise eine Handlung will, aus der naturgemäß eine Wirkung folgt, will auch interpretativ oder in seiner Ursache diese naturgemäße Wirkung und wird dafür verantwortlich. Wer z. B. aus Furcht vor Drohungen einem andern Gift reicht, will damit interpretativ auch den Tod desselben, obwohl seine Absicht (intentio oder finis operantis) nicht auf diesen Tod, sondern auf seine eigene Rettung gerichtet ist. Deshalb wird er auch von allen des Mordes schuldig erklärt. Nun aber ist die naturgemäße Wirkung der Lüge die Täuschung der Angeredeten. Also ist mit dem Willen zu lügen interpretativ oder in seiner Ursache auch der Wille zu täuschen durchschnittlich verbunden [1].

Wir sagen: durchschnittlich. Denn es kann geschehen, daß infolge besonderer Umstände die Lüge niemand täuscht und der Redende dies auch mit Sicherheit voraussieht. In diesem Falle braucht die Täuschung weder in sich noch in ihrer Ursache gewollt oder beabsichtigt zu sein, obwohl eine wirkliche Lüge vorhanden ist. Wenn derjenige, der, durch Drohungen erschreckt, einem andern Gift reicht, mit voller Sicherheit wüßte, daß das Gift aus besondern Umständen diesem andern nicht schadete, so könnte man sagen, daß er den Tod weder in sich noch in seiner Ursache beabsichtigte.

5. Je nach der Verschiedenheit der Zeichen, die man zum Reden gebraucht, unterscheidet man die Lüge im engeren Sinn oder Wortlüge und die Lüge im weiteren Sinn oder Zeichenlüge, Verstellung. Verstellung liegt nur dann vor, wenn man sein äußeres Verhalten als Vermittler seiner Gedanken an andere gebraucht. Denn die Lüge setzt immer ein Reden voraus. Eine Art Verstellung ist die Heuchelei, bei der man äußerlich die Rolle eines andern spielt. So ist ein Heuchler, wer durch Tränen oder Gebärden einem andern Mitleid oder Freundschaft erzeigt (heuchelt), obwohl er diese Gesinnungen gar nicht hat. Ebenso ist ein Heuchler der Scheinheilige, der sich äußerlich fromm und heilig gebärdet, obwohl er es nicht ist. Auch die Schmeichelei ist eine Art Heuchelei, weil man dem Nächsten Hochachtung vor seinen Talenten oder Tugenden bezeigt, obwohl man innerlich ganz anders urteilt. Doch dürfen die gewöhnlichen, landesüblichen Höflichkeitsformeln nicht als eigentliche Schmeichelei angesehen werden, weil jedermann weiß, wie sie zu verstehen sind.

6. Je nach der Verschiedenheit des Zweckes oder der Wirkung der Lüge unterscheidet man Scherzlügen, Notlügen und Schadenlügen. Bei der Scherzlüge ist der Zweck des Redenden die Erheiterung, bei der Notlüge die Befreiung aus irgend einer Not oder Verlegenheit. Schadenlüge wird diejenige Lüge genannt, welche den Nebenmenschen Schaden zufügt. Unter Schaden darf man aber nicht die bloße Täuschung des Angeredeten verstehen,

[1] Deshalb sagt der hl. Thomas sehr richtig (S. th. 2, 2, q. 110, a. 3 ad 6): Mendacium iocosum *ex ipso genere operis habet rationem fallendi*, quamvis ex *intentione dicentis non dicatur* ad fallendum, nec fallat ex modo dicendi.

Digitized by Google

sondern sonstigen Nachteil an leiblichen und geistigen Gütern. Den Schaden der Täuschung bringt wenigstens durchschnittlich jede Lüge hervor, woraus erhellt, daß, von besondern Umständen abgesehen, die Lüge außer der Wahrhaftigkeit auch die ausgleichende Gerechtigkeit verletzt [1]. Denn jeder hat ein Recht, daß man ihn nicht durch unerlaubte Mittel in Irrtum führe.

§ 2. Verschiedene Ansichten über die Lüge.

Was wir in Bezug auf den Selbstmord früher bemerkten, gilt auch von der Lüge. Wie alle Völker im allgemeinen den Selbstmord verurteilten, so war man auch einig in der Verwerfung der Lüge, solange von besondern Umständen abgesehen wurde.

Bei den griechischen Klassikern werden besonders drei Gründe namhaft gemacht, um derentwillen der Mensch in seiner Rede wahrhaftig sein soll: 1. die Verletzung der Wahrhaftigkeit verhindert oder stört den Verkehr und die Gemeinschaft unter den Menschen; 2. der Mensch empfängt durch die Wahrhaftigkeit etwas von der Weihe der Gottähnlichkeit; 3. er behauptet durch sie seine Würde, während er dieselbe durch die Lüge verletzt. Ganz unbedingt verwerfen die Lüge Pythagoras, Pindar und andere [2]. Und wir möchten wohl glauben, daß sie hierin Dolmetscher der Auffassung des griechischen Volkes in seiner Mehrheit waren. Das schließen wir besonders daraus, daß Aristoteles, der in den sittlichen Fragen die allgemeine Volksüberzeugung so hoch stellt, die Lüge als ihrer Natur nach schlecht verwirft [3].

Daneben kommen allerdings zahlreiche Stimmen vor, die sich milder ausdrücken, ja unter Umständen der Zulässigkeit der Lüge das Wort reden. So erlaubt Plato die Lüge, wenn sie gegen Feinde gerichtet ist oder Freunde von einem verderblichen Vorhaben zurückhalten kann oder endlich, wenn sich die Regierenden ihrer zum Wohl der Untertanen bedienen [4]. Doch zieht sich durch diese Zugeständnisse „das Gefühl hindurch, daß die Unwahrheit unter Umständen notwendig, aber an und für sich etwas höchst Widerwärtiges ist." [5] Wo er den Regierenden zum Wohl der Untertanen die Lüge gestattet, bemerkt er, eine solche Vorschrift könne nicht ohne Zögern und innere Beschämung gegeben werden [6]. Wiederholt hebt er nachdrücklich hervor, Gott sei ein in Wort und Tat wahrhaftes Wesen, und die Lüge sei Göttern und Menschen verhaßt.

Wir bemerken übrigens, daß nicht überall, wo bei den Griechen *ψεῦδος* als etwas Erlaubtes hingestellt wird, die eigentliche Lüge zu verstehen ist. Denn

---

[1] „Von besondern Umständen abgesehen." Denn wenn man durch eine Lüge einen sehr großen Schaden vom Nächsten fernhalten könnte, so dürfte er vernünftigerweise kaum über den Irrtum ungehalten sein. Es läge also keine Rechtsverletzung vor; aber trotzdem bliebe die Lüge unerlaubt, weil sie ein Verstoß gegen die Wahrhaftigkeit ist.

[2] S. Schmidt, Ethik der Griechen II 405 ff.

[3] Ethic. Nic. l. 4, c. 13, 1127 a 28: *Καθ' αὐτὸ δὲ τὸ μὲν ψεῦδος φαῦλον καὶ ψεκτόν, τὸ δ' ἀληθὲς καλὸν καὶ ἐπαινετόν.*

[4] Rep. 3, 389 b: *Τοῖς ἄρχουσι δὴ τῆς πόλεως εἴπερ τισὶν ἄλλοις προσήκει ψεύδεσθαι ἢ πολεμίων ἢ πολιτῶν ἕνεκα ἐπ' ὠφελείᾳ τῆς πόλεως.*

[5] Schmidt a. a. O. II 406. [6] Rep. 3, 414 d.

Digitized by Google

ψεῦδος bedeutet auch Falschheit, Unwahrheit, List (Kriegslist), es hat also eine viel weitere Bedeutung als Lüge. Noch weniger darf man eine Billigung der Lüge darin finden, wenn die Täuschung (ἀπάτη) als erlaubt bezeichnet wird. Auch wir reden davon, daß man im Felde den Feind zu täuschen suchte, ohne deshalb die Lüge zu billigen.

Diese Bemerkung muß man vor Augen haben, wenn man bei einigen älteren Kirchenschriftstellern, wie Origenes, Chrysostomus und andern, Ausdrücken begegnet, die eine Billigung der Lüge (ψεῦδος) zu enthalten scheinen. Selbst das lateinische mendacium scheint in den ersten christlichen Zeiten noch nicht die festumgrenzte Bedeutung zu haben, die es später, besonders durch die Bemühungen des großen Kirchenlehrers von Hippo, erlangte [1].

Seit den Tagen des hl. Augustinus verstummen die Stimmen zu Gunsten der Erlaubtheit der Lüge bis zu den Zeiten der Reformation. H. Grotius hat zuerst offen in dieser Frage neue Wege betreten [2]. Scheinbar stimmt er zwar mit der hergebrachten Ansicht überein, indem er jede Lüge (mendacium) für unerlaubt erklärt, aber er gibt diesem Ausdruck eine viel engere Bedeutung. Während bis dahin jede mit der Meinung des Redenden im Widerspruch stehende Aussage (locutio contra mentem) Lüge genannt wurde, versteht Grotius unter Lüge nur jene falsche Aussage, welche das Recht des Angeredeten verletzt; die übrigen falschen Aussagen nennt er falsiloquia. Jede Lüge ist ein falsiloquium, aber nicht umgekehrt [3].

Was versteht aber Grotius unter dem Recht, welches die falsche Aussage verletzen muß, um eine Lüge zu sein? Um die Antwort zu begreifen, muß man wissen, daß nach Grotius die menschliche Gesellschaft durch einen Vertrag gegründet wurde, durch den man die wesentlichen gesellschaftlichen Rechte und Pflichten festsetzte. Zu diesen Rechten gehört das Recht des freien, ungehinderten Urteils, das die Menschen im gegenseitigen Verkehr sich wahren sollen. Grotius erklärt dieses Recht nicht näher; jedoch scheint er nach den weiteren Ausführungen darunter das einem jeden zukommende Recht zu verstehen, daß man ihn beim Reden nicht gegen seinen Willen in die Unmöglichkeit versetze, richtig die Wahrheit aufzufassen. Dieses Recht ist aber ein bedingtes, das jemand verlieren, oder auf das er unter Umständen verzichten kann. Tritt dieser Fall ein, so

---

[1] Vgl. dessen Schriften De mendacio und Contra mendacium (Migne, Patr. lat. XL, col. 487 et 517). Daß die Unerlaubtheit der Lüge zur Zeit des hl. Augustin theoretisch noch nicht genügend klargelegt war, geht aus dem Zeugnisse dieses Kirchenlehrers selbst hervor: er nennt die Streitfrage über die Erlaubtheit der Lüge magna quaestio, latebrosa nimis (De mendac. c. 1). Er behandelt sie als eine noch heftig umstrittene Frage: in qua solvenda etiam doctissimi fatigantur (Contra mend. c. 15, n. 33. De mendac. c. 18, n. 38).

[2] Wir sagen offen. Denn in einer geheimen Konferenz vom 15. und 17. Juli 1540 hatte schon Luther dem Landgrafen von Hessen in Sachen der Doppelehe erklärt, „eine Notlüge, Nutzlüge, Hilfslüge zu tun, wäre nicht wider Gott". Davon wollte aber der Landgraf nichts wissen; er schrieb dies an Luther, „denn lügen lautet übel, hats auch kein Apostel keinem Christen gelehrt, ja Christus sogar höchst verboten, man soll bei ja und nein bleiben". S. Publikationen aus den k. preußischen Staatsarchiven V (1880); Kolb, Kulturgeschichte der Menschheit II (1885) 352.

[3] De iure belli et pacis l. 3, c. 1, § 11, n. 1.

Digitized by Google

sind die falschen Aussagen, deren man sich im Verkehr mit ihm bedient, nicht mehr Lügen, sondern bloße falsiloquia.

Aus diesen Grundsätzen zieht Grotius nachstehende Schlußfolgerungen[1]: 1. Es ist keine Lüge, wenn man Kindern oder Irrsinnigen die Unwahrheit sagt, weil sie die Freiheit des Urteils nicht besitzen. 2. Man darf die Unwahrheit reden, sobald der Angeredete dadurch nicht getäuscht wird, auch wenn ein Dritter, der uns hört, in Irrtum gerät. 3. Man darf die Unwahrheit reden, wenn der Angesprochene den Verlust der Freiheit im Urteil aus irgend einem Grunde, z. B. weil ihm Vorteil daraus erwächst, gern erträgt. 4. Der Vorgesetzte darf zum Wohl der Untergebenen die Unwahrheit reden, weil er ein höheres Verfügungsrecht (ius supereminens) über alle Rechte der Untertanen hat. Nur Gott darf trotz seines höchsten Rechtes über alle Geschöpfe nie die Unwahrheit reden, weil nach der richtigen Bemerkung Platos die Lüge ein Zeichen der Schwäche ist. Hier bleibt Grotius in seiner Redeweise nicht folgerichtig. In Übereinstimmung mit seinen Grundsätzen dürfte er hier nur von falsiloquium reden. 5. Man darf die Unwahrheit reden, so oft auf andere Weise das Leben eines Unschuldigen oder ein ähnliches Gut nicht gerettet oder jemand nicht an der Vollbringung eines ruchlosen Vorhabens gehindert werden kann. Ein hierauf bezügliches Beispiel gab Hypermnestra, die versprach, ihren Gatten zu töten, aber nicht Wort hielt und deshalb vom Dichter[2] als splendide mendax et in omne virgo nobilis aevum gefeiert wird. 6. Endlich scheint Grotius auch den Feinden gegenüber die Unwahrheit im Reden zu erlauben[3].

Während die Katholiken nach wie vor mit dem hl. Augustinus[4] einstimmig jede Lüge, auch das falsiloquium, als unerlaubt verwerfen, folgen die nichtkatholischen Gelehrten vielfach den Spuren des Grotius, ja suchen ihren Meister im Freisinn zu überbieten.

Unter den älteren Schriftstellern genüge es, auf Sam. Pufendorf[5], Heineccius, Gronovius[6], Jer. Taylor, Milton, Paley, Johnson[7], Bentham[8] und Sidgwick[9] hinzuweisen. Unter den neueren gibt es verhältnismäßig wenige, die nicht für manche Fälle der Lüge das Wort reden. Die allermeisten unterscheiden zwischen Lüge und Notlüge und gestatten die letztere, während sie die erstere verwerfen. So Fr. Paulsen[10],

---

[1] Ebd. § 12—16.

[2] Horat. carm. 3, 2. [3] A. a. O. § 17 u. 18.

[4] De mendac. c. 21, n. 42 in fine: Quisquis aliquod esse genus mendacii quod peccatum non sit putaverit, decipiet se ipsum turpiter, cum honestum se deceptorem arbitratur aliorum.

[5] De iure naturae et gent. l. 4, c. 1, § 1, § 7 ff.

[6] In seinen Anmerkungen zu den obigen Stellen des Grotius; ebenso Heineccius.

[7] Die Nachweise für die vier Letztgenannten s. bei Newman, Geschichte meiner religiösen Meinungen, übers. von Schündelen, Köln 1865, 316. Andere protestantische Schriftsteller aus älterer Zeit, welche die Lüge zuweilen für erlaubt erklären, s. bei de Wette, Christliche Sittenlehre, 3. XI (1823) 137 ff.

[8] Déontologie I 269. [9] Methods of Ethics (1887) 286 ff.

[10] System der Ethik II[3] 188 ff. Paulsen behauptet geradezu: „Nur unter den Moralphilosophen gibt es Leute, denen die Sache (d. h. die Notlüge) bedenklich vorkommt." Das ist auch eine Enthüllung. Interessant ist, wie weit Paulsen (S. 216) zu „pädagogischen Zwecken" erlaubt, anders zu reden, als man denkt. So darf ein Prediger, der an seinem Glauben an die Bibel als Gottes Wort Schiffbruch gelitten, in einem abgelegenen Heidedorf, wo man von den neuesten Ergebnissen der Bibelkritik noch nichts weiß, in der Sprache der Bibel zu seiner Gemeinde reden, d. h. den Gläubigen spielen. Denn will unser Prediger die Leute nicht an der Bibel

Digitized by Google

G. v. Gizycki[1], W. Wundt[2], Th. Ziegler[3], Th. Lipps[4]. Rud. v. Ihering unterscheidet die sittlich verwerfliche oder bösartige und die sittlich berechtigte oder gutartige Lüge. Sittlich berechtigt nennt er jede Lüge, die nicht bloß nach der subjektiven Absicht, sondern auch nach dem objektiven Zweck, d. h. nach dem objektiv intendierten Erfolg das Prädikat des Guten verdient. Dies trifft dann zu, wenn der Täuschende nicht um seiner selbst oder eines Dritten, sondern bloß um des Getäuschten willen, zur Abwendung einer drohenden Gefahr von ihm sich die Täuschung erlaubt[5]. Ähnlich drückt sich E. Laas aus[6]. Schopenhauer spricht von einem Recht zu lügen, und zwar bei jeder völlig unbefugten vorwitzigen Frage[7]. E. v. Hartmann verwirft die Notlüge, gestattet aber die Notwehrlüge[8]. Superintendant Gallwitz gestattet die Lüge nur dann, wenn alsbald die Aufklärung der Getäuschten folgt und diese von der Heilsamkeit und Notwendigkeit der Lüge überzeugt werden können[9]. G. Ulrich meint: „Die Notlüge, die gesellschaftliche und konventionelle Lüge, sie erscheinen, mit Verstand gebraucht (!), völlig unbedenklich."[10] Steudel schreibt: „Auch von der Lüge gilt, daß sie an sich den Charakter von gut oder bös tragen kann. Was ihr diesen Charakter verleiht, ist das Motiv, dem sie entspringt."[11] Ähnlich Herrmann: Ein Christ „kann in Lagen kommen, in denen er sittlich frei und rein nur bleiben kann, wenn er sich zu unwahrer Rede entschließt[12]."

Jämmerlich ist die Lage, in die Martensen durch seine Halbheit gerät[13]. Während er zuerst die Lüge verwirft, macht er dann doch „um der Herzenshärtigkeit der menschlichen Schwachheit willen" mancherlei Zugeständnisse, ja erlaubt unter Umständen die Lüge, jedoch nicht ohne „etwas von der Sünde und der Sühne Bedürftiges darin zu finden". Auch Burger[14] scheint zuerst die Lüge als mit dem

---

irre machen, ist er vielmehr überzeugt, daß ihnen der Glaube an dieses Buch und das Lesen desselben mehr Nutzen bringe als die gebildetste Wochenschrift, „so ist es seine Pflicht, ohne Bedenken und Zaudern in der Sprache von dem Buche zu reden, in der die Heidebauern davon zu reden gewöhnt sind". „Ebenderselbe Prediger könnte, wenn er ... zu Lesern Strauß' und Kants zu reden hätte, seine Sprachweise ändern, ohne seine Ansicht zu ändern und ohne der Wahrheit ... untreu zu werden." „Ebenderselbe Prediger könnte endlich, wenn er als Gelehrter philologisch-historische Untersuchungen über die heiligen Schriften veröffentlichte, noch in einer dritten Sprache reden. Hier würde er wieder, um der Pflicht der Wahrheit gerecht zu werden (!), eben das vermeiden, was er als Prediger gar nicht vermeiden kann und darf, Anbequemung an fremde Art, zu denken und zu reden." Also derselbe Mann dürfte nach diesen „pädagogischen Grundsätzen" in einer katholischen Gemeinde begeisternd über die Einheit und Allgemeinheit der Kirche, über das unfehlbare Lehramt, über das heilige Meßopfer und die Verehrung der Heiligen reden, und wenn er später als Prediger in einer lutherischen Gemeinde Anstellung fände, über den römischen Antichrist, den römischen Götzendienst und Ablaßkram zu Felde ziehen und zum Kampfe gegen Rom auffordern: das heißt die Prediger nicht als Lehrer der Wahrheit, sondern als Schauspieler behandeln.

[1] Grundzüge der Moral 108. [2] Ethik 546.
[3] Sittl. Sein und sittl. Werden (1890) 98 ff.
[4] Die ethischen Grundfragen (1899) 147.
[5] Der Zweck im Recht II (1883) 615—616.
[6] Idealistische und positivistische Ethik 266, A.
[7] Die beiden Grundprobleme der Ethik II, § 17, S. 222.
[8] Das sittliche Bewußtsein 288. [9] Das Problem der Ethik 168.
[10] S. oben I 293.
[11] Der religiöse Jugendunterricht. 2. Hauptteil: Der systematische Aufbau, Stuttgart 1900, 270. [12] Römische und evangelische Sittlichkeit[2] (1901) 17.
[13] Christliche Ethik (1879) II 2, Abtl. 1, S. 245 ff.
[14] In Herzogs Realenzyklopädie, Artikel „Lüge".

Digitized by Google

Christentum unverträglich hinzustellen, gestattet aber dann doch, „von der Wahrheit zu weichen", „wenn ich individuell zur Rettung (eines Menschenlebens oder sonst eines höheren Gutes) keinen andern Ausweg ersinnen, kein anderes Mittel erfinden kann"; „und selbst dann greife ich zu diesem Mittel nicht ohne schuldbewußtes Gefühl meiner Unzulänglichkeit und Schwachheit" [1]. Auf die Frage, ob es Notlügen gebe, antwortet Schnedermann[2]: „Wenn wir darauf antworten: solche Fälle der ‚Notwehrlüge' gibt es wirklich, so vergessen wir doch nicht, was Harleß gesagt hat (Ethik 205): Man muß leiden unter der abgedrungenen (!) Lüge, keine innerliche Lust an ihr haben." Also wir sollen zur Lüge verpflichtet sein und sie doch zugleich als bös verabscheuen! Das ist der Fluch der Halbheit und jedenfalls höchst „kasuistisch".

§ 3. Nachweis der Unerlaubtheit der Lüge.

Wenn Kant die Lüge für so unerlaubt erklärt, daß man selbst zur Errettung der ganzen Welt nicht lügen dürfe, so wird er dafür von neueren Schriftstellern geradezu verspottet. Die Begründung, die er seiner Behauptung gibt, ist allerdings ungenügend, aber die Behauptung selbst bringt nur die allgemeine Anschauung der Menschen zum Ausdruck und ist in dem Wesen der Lüge begründet. Dieses ergibt sich aus folgenden Erwägungen:

1. Es ist eine Verletzung der dem Menschen geziemenden Ordnung und mithin ein Verstoß gegen das Naturgesetz (I 391), daß er eine Sache oder Einrichtung, die durch ihre Natur und den Willen des Schöpfers zur Erreichung eines notwendigen Zweckes bestimmt ist, zu einem Gebrauche verwende, welcher die Erreichung jenes Zweckes unmöglich macht oder wenigstens sehr erschwert. Ob dieser Mißbrauch die geziemende Ordnung schwer oder nicht schwer verletze, ist gleichgültig; es genügt, daß man denselben als eine Verletzung der rechten Ordnung anerkenne.

Nun aber liegt bei jeder Lüge, d. h. bei jedem Widerspruch zwischen Denken und Reden, ein solcher Mißbrauch und mithin ein Verstoß gegen die rechte Ordnung und das Naturgesetz vor. Denn die Sprache hat ihrer Natur nach die Bestimmung, als Mittel des geistigen Verkehrs und Gedankenaustausches unter den Menschen zu dienen und so ein vernünftiges Zusammenleben in gegenseitigem Glauben und Vertrauen zu ermöglichen. Der Mensch kann nicht in das Herz derjenigen schauen, mit denen er verkehrt, und dort ihre Gedanken und Absichten lesen; er muß sich vielmehr auf das verlassen können, was sie ihm durch Zeichen als ihre Ansicht mitteilen.

Dieser Zweck der Sprache würde aber vereitelt oder wenigstens sehr erschwert, wenn es jemals erlaubt wäre, anders zu reden, als man denkt, d. h. zu lügen. Treffend hat man die Lüge mit der Falschmünzerei verglichen.

[1] Am weitesten ging in der Verherrlichung der Lüge derjenige, der sich ihrer bedient hat wie wenig andere, nämlich Voltaire. Am 21. Oktober 1736 schrieb er an Thiriot: „Die Lüge ist nur dann ein Laster, wenn sie Böses stiftet; sie ist eine sehr große Tugend, wenn sie Gutes stiftet. Seien Sie also tugendhafter als je. Man muß lügen wie der Teufel, nicht furchtsam, nicht nur für eine Zeitlang, sondern herzhaft und immer.... Lüget, meine Freunde, lüget." Oeuvres complètes XXXI, Paris 1818, 446. (Correspondance générale I.)

[2] Die christliche Sittenlehre, Leipzig 1892, 73.

Digitized by Google

Der Falschmünzer schädigt nicht bloß diejenigen, bei denen die falsche Münze angehalten wird, sondern er erschüttert auch das allgemeine Vertrauen auf die Echtheit der Münzen. Auch die echte Münze wird durch die falsche verdächtig. Gerade so ist es mit der Lüge, welche das geistige Tauschmittel, die Sprache, fälscht und dadurch überhaupt das Vertrauen auf die Echtheit desselben, d. h. auf die Zuverlässigkeit der Aussagen, erschüttert.

2. Der Mensch ist ein einheitliches Tätigkeitsprinzip, in welchem der innere und äußere Teil naturgemäß in Harmonie sein oder sich wenigstens nicht positiv widersprechen sollen. Ein solcher positiver Widerspruch ist aber vorhanden, wenn das Äußere das Gegenteil von dem darstellt, was der Geist denkt. Der lügnerische Mensch zerteilt sich gewissermaßen in zwei sich widersprechende Hälften, während beim Wahrhaftigen Einheit und Harmonie zwischen dem inneren und äußeren Menschen besteht. Hierin liegt auch der Grund, warum uns die Wahrhaftigkeit als schön, liebenswürdig und der Würde des Menschen entsprechend erscheint, und warum alle dem aufrichtigen und geraden Menschen, der sich so gibt, wie er ist, zugetan sind. Dagegen mißfällt uns der Verschmitzte, Doppelzüngige, der die Verstellung liebt.

Dieser Widerspruch mit der vernünftigen Menschennatur erklärt uns, warum alle unverdorbenen Menschen und besonders die Kinder sozusagen instinktiv die Lüge verabscheuen. Es ist unwahr, was Ihering behauptet, daß die Kinder mit der größten Unbefangenheit lügen. Das Kind errötet vielmehr, wenn es gelogen, und flieht den Anblick der Eltern und Lehrer. Erst allmähliche Verwahrlosung und Angewöhnung vermag diese natürliche Schamhaftigkeit abzustumpfen.

Ist es richtig, daß die Wahrhaftigkeit der Würde des Menschen entspricht, während die Lüge sie verletzt, so folgt auch, daß die griechische Philosophie mit Recht die Wahrhaftigkeit als einen Zug der Gottähnlichkeit im Menschen ansah. Auf die Frage, wann die Menschen Gott ähnlich werden, soll Pythagoras geantwortet haben: „Wenn sie die Wahrheit reden.“[1] Je mehr der Mensch den Anforderungen seiner Natur entsprechend die Wahrheit liebt und befolgt, um so ähnlicher wird er dem Allwahrhaftigen, der weder sich noch andere täuschen kann.

3. Nicht bei allen, wohl aber bei den allermeisten Lügen kommt noch der weitere Grund der Verwerflichkeit hinzu, daß sie den Nebenmenschen schädigen, indem sie ihn in Irrtum führen. Der Verstand ist für die Wahrheit geschaffen und der Irrtum sein Übel. Der Lügner aber führt die Angeredeten in Irrtum und schädigt sie und vielleicht auch andere. Allerdings ist dieses Übel, solange es sich um unwichtige Dinge handelt, kein schweres und deshalb auch die Lüge, die dasselbe verursacht, keine schwere Versündigung, aber immerhin ist sie, von besondern Umständen abgesehen, eine ungerechte Schädigung.

4. Gegen unsern Hauptbeweis, daß die Lüge ein Mißbrauch der Sprache sei, welcher Glauben und Vertrauen im Verkehr verhindere oder wenigstens erschwere, pflegt man wohl einzuwenden: das gegenseitige Vertrauen würde nicht leiden, wenn die Lüge nur in seltenen Fällen und aus sehr schwer-

[1] Stob. 11, 25. Ähnlich Isokrates in einem erhaltenen Fragment (Fr. 29).

Digitized by Google

wiegenden Gründen erlaubt wäre. Das können wir unmöglich zugeben. Welches sind denn diese seltenen Fälle und schwerwiegenden Gründe? und wer soll über deren Vorhandensein urteilen? Wenn man überhaupt einmal die Lüge gestattet, gibt man sie für alle ähnlichen Fälle zu. Jeder müßte mithin beständig besorgen, daß man ihm vielleicht gerade jetzt aus einem wirklichen oder eingebildeten schwerwiegenden Grunde die Unwahrheit sage. Mit Recht antwortet der hl. Augustin denen, welche behaupten, man dürfe lügen, um einem andern das Leben zu retten: „Wie kann man demjenigen glauben, der meint, man dürfe zuweilen lügen? Denn vielleicht lügt er gerade dann, wenn er von uns Glauben verlangt.“ [1]

Wer einmal lügt, dem glaubt man nicht,
Und wenn er auch die Wahrheit spricht.

Aber ist es denn nicht ein allgemeiner Grundsatz, man dürfe sein Urteil über eine Sache nicht nach dem Mißbrauche bilden, der damit getrieben werden kann? Hier ist zu unterscheiden. Es gibt eine doppelte Art von Mißbrauch. Ist der Mißbrauch ein rein zufälliger, der bloß durch die Schuld der Menschen eintritt, so darf man sein Urteil über eine Sache nicht nach demselben bilden. Auch das Beste läßt sich mißbrauchen. Anders dagegen ist zu urteilen, wenn der Mißbrauch in Anbetracht der Natur der Sache und der menschlichen Schwäche moralisch unvermeidlich ist. In dieser Voraussetzung ist es Pflicht des Gesetzgebers, durch sein Gesetz die Quellen derartiger Mißbräuche abzuschließen. Täte er es nicht, so fielen die Mißbräuche nicht bloß den Menschen, sondern auch dem Gesetzgeber zur Last, weil er von seiner Seite nicht alles getan, was zum Gemeinwohl notwendig ist [2].

---

[1] De mendac. c. 8, n. 11: Quomodo credendum est ei, qui putat aliquando esse mentiendum, ne forte et tunc mentiatur, cum praecipit, ut credamus? Unde enim sciri potest, utrum et tunc habeat aliquam causam, sicut ipse putat, officiosi mendacii, existimans falsa narratione hominem territum posse a libidine cohiberi, atque hoc modo etiam ad spiritualia se consulere mentiendo arbitratur? *Quo genere admisso atque approbato, omnis omnino fidei disciplina subvertitur.*

[2] Die obige Einwendung hat ähnlich wie der hl. Augustinus auch Kardinal de Lugo (De Fide disp. 4, sect. 4, n. 57) eingehend geprüft und widerlegt. Quasdam materias oportuit *prohiberi universaliter absque ulla exceptione*, quia quaecumque exceptio apponeretur, non cessarent inconvenientia, prout dici solet de pollutione procurata . . . vel de revelatione sigilli confessionis . . ., quia si in aliquibus circumstantiis esset licita propter maximam aliquam causam vel necessitatem, hoc solum sufficeret ad reddendam semper difficilem confessionem sacramentalem, timentibus poenitentibus, ne occurrente vel apprehenso a confessario casu illo revelarentur eorum peccata: quare ad obviandum huic malo necesse erat absque ulla prorsus exceptione prohiberi revelationem confessionis; nec aequivalet malum illud rarum, cui obviaretur revelata confessione, malo perpetuo . . . ex difficultate confessionis, si exciperetur casus ille a prohibitione. *Sic ergo dici potest de mendacio;* adeo enim sunt proni homines, etiam stante prohibitione universali mendacii, ad mentiendum, ut si in aliquo casu licitum esset, frequenter persuaderent sibi casum illum adesse et semper formidarent auditores de veritate loquentis, ne forte sub aliqua excusatione licite tunc loqueretur falsum, unde cessaret magna ex parte fides humana. Aus diesem Beweis leitet dann de Lugo weiter ab, Gott könne in keinem Fall die Erlaubnis zum Lügen geben. Si enim in aliquo casu id possent (homines) licite

Digitized by Google

5. Andere wollen die unbedingte Unerlaubtheit der Lüge hauptsächlich daraus beweisen, weil sie den Nächsten in Irrtum führe oder das Recht des Nächsten verletze. Aber dann wäre, scheint es, die Lüge wenigstens in solchen Fällen erlaubt, wo man mit Sicherheit voraussieht, die Lüge werde nicht geglaubt und somit niemand in Irrtum geführt, oder wo man wenigstens mit Grund annehmen kann, der Nächste verzichte auf sein Recht, um dadurch vor einem größeren Schaden bewahrt zu werden. — Wieder andere berufen sich für die unbedingte Verwerflichkeit der Lüge darauf, weil man beim Lügen den Irrtum des Nächsten beabsichtige (intendiere), dies aber unerlaubt sei. Indessen die Behauptung, es sei unerlaubt, den Irrtum eines andern zu intendieren, läßt einen dreifachen Sinn zu. Der Sinn kann *erstens* sein, es sei unerlaubt, den Irrtum des Nebenmenschen *in sich* (direkt) zu beabsichtigen, so daß die intentio operantis auf die Täuschung des Angeredeten gerichtet ist. Aber dies ist bei sehr vielen Lügen gar nicht der Fall, wie oben bemerkt wurde. Der *Sinn* kann *zweitens* sein, es sei unerlaubt, dem Nebenmenschen eine *Gelegenheit* zum Irrtum zu bereiten, mit dem *Wunsche*, er möge durch eigene Schuld in den Irrtum fallen. Aber in diesem Sinn ist die Behauptung nicht allgemein richtig. Im Krieg z. B. sucht man durch List (durch Scheinausfälle und ähnliches) dem Feind Gelegenheit zum Irrtum zu geben, mit dem Wunsch, er möge durch eigene Schuld in Irrtum fallen. Der Sinn kann *drittens* sein, es sei unerlaubt, Mittel oder Zeichen zu gebrauchen, die ihrer Natur nach den Nebenmenschen in Irrtum führen. Aber in diesem Sinn kann man die Behauptung nicht ohne petitio principii als Beweis gegen die Lüge verwerten. Denn das ist eben die Frage, wenn man untersucht, ob die Lüge unerlaubt sei.

6. *Bentham*, *Sidgwick* u. a. wenden gegen die Unerlaubtheit der Lüge ein: „Wenn wir in Verteidigung unser selbst und anderer sogar töten dürfen, scheint es sonderbar, daß wir nicht lügen dürften, wenn dies uns besser verteidigt.“ [1] Die Antwort auf diese Schwierigkeit ist schon beim hl. Thomas [2] zu lesen. Zwischen der Unerlaubtheit der Lüge und der Tötung eines Menschen ist ein großer Unterschied. Die Tötung ist nur insoferne unerlaubt, als sie das Recht des andern verletzt. Sobald dieses Recht mit einem höheren oder besseren in Widerstreit tritt, wie z. B. im Fall der Bestrafung eines Bösewichts durch die öffentliche Gewalt oder im Fall dringender Notwehr, oder sobald eine ausdrückliche Ermächtigung des höchsten Herrn über Leben und Tod vorliegt, hört die Tötung eines Menschen auf, ungerecht zu sein, und damit fällt der Grund ihrer Unerlaubtheit weg. Die Lüge aber ist nicht bloß deshalb unerlaubt, weil sie das Recht des Angeredeten verletzt, sondern *ihrer Natur nach*. Sie ist eine Fälschung des notwendigen Tauschmittels des geistigen

---

facere, iam ex hoc capite *deficeret in radice fides humana*. Quia hoc ipsum scire illum qui mihi loquitur, posse aliquando licite mentiri et falsum dicere, et posse licite id procurare, et petere a Deo dispensationem, ut licite mentiretur, non parum derogaret fidei humanae, cum possemus formidare ne vel ille qui loquitur obtinuisset fortasse, vel saltem imaginaretur sibi datam dispensationem in hoc casu, quam saepe daemon fingens se Deum hominibus concederet.... Pertinet ergo ad ipsam naturam rationalem et eius dignitatem haec totalis et universalis impotentia mentiendi.... Quare licet Deus possit naturam humanam destruere et eius perfectiones, non tamen potest eam condere sine sua perfectione essentiali et radicali, ad quam spectat haec universalis impotentia falsum licite testificandi.

[1] So *Sidgwick* (Methods of Ethics 316); *Gizycki* (Grundzüge der Moral 110) nennt diese Bemerkung „treffend“. Ebenso *Ziegler*, Sittl. Sein und sittl. Werden (1890) 98.

[2] S. th. 2, 2, q. 110, a. 3 ad 4.

Digitized by Google

Verkehrs, die der Natur des Menschen widerspricht und die, wenn auch nur ausnahmsweise gestattet, den Verkehr sehr erschweren würde.

7. Die Beurteilung der Fälle, in denen Grotius (81) das falsiloquium erlaubt, ergibt sich aus dem Gesagten leicht. a) Irrsinnigen und Kindern gegenüber, die den Vernunftgebrauch nicht haben, kann man nicht lügen, weil man überhaupt mit ihnen nicht im eigentlichen Sinne redet. Was sodann die dunkeln Redewendungen betrifft, durch die wir den Kindern gewisse Verhältnisse und Ereignisse aus naheliegenden Gründen zu verbergen suchen, so sind das keine Lügen. Alle Vernünftigen kennen den wahren Sinn derselben, nur die Kinder fassen sie aus Unkenntnis in ihrer buchstäblichen Bedeutung auf. — b) Es ist keine Lüge, wenn die Angeredeten durch unsere Worte nicht getäuscht werden und bloß zufällig andere dadurch in Irrtum geraten. Nur darf man unter den Angeredeten nicht bloß diejenigen verstehen, an welche die Worte sich unmittelbar richten, sondern alle diejenigen, denen man durch diese Worte seine Gedanken mitteilen will. Man kann in Gegenwart mehrerer scheinbar bloß einen anreden und doch die andern anlügen, weil man tatsächlich allen seine Gedanken enthüllen will. Wenn jemand nach geschehener Verabredung in einer Versammlung sich an einen Anwesenden wendet, ihm eine Unwahrheit sagt und sich von ihm dieselbe bezeugen läßt, kann er sich nicht damit entschuldigen, der Angeredete sei nicht getäuscht worden. Denn tatsächlich und mittelbar richtet sich die Aussage an alle Anwesenden. — c) Ob der Angeredete die Täuschung gern oder ungern hinnehme, ist für die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der Lüge nebensächlich. Denn die Lüge ist ihrer Natur nach unerlaubt, auch wenn dadurch niemand wider seinen Willen getäuscht wird. — d) und e) Das Verbot der Lüge gilt für alle Menschen ohne Ausnahme, für die Obrigkeit ebensogut wie für die Untertanen. Kein Mensch darf um irgend eines vermeintlichen Nutzens willen etwas seiner Natur nach Böses tun.

8. Wir müssen uns hier noch gegen den schon erwähnten Prof. W. Herrmann (Marburg) verteidigen. Herrmann ist ungehalten darüber, daß wir gegen so viele Protestanten mit Kant die Lüge allgemein verwerfen. „Das klingt alles sehr ernst. Aber ein Ausdruck sittlichen Ernstes und Gehorsams ist es doch nicht.“ [1] Warum nicht? Ist es denn etwa ein Ausdruck sittlichen Ernstes, wenn man die Lüge für erlaubt erklärt? „Erstens ist es nicht richtig, die Wahrhaftigkeit sei einfach der Wille, so zu reden, wie man denkt. Das ist nur eine wichtige Art, die Wahrhaftigkeit im menschlichen Verkehr zu betätigen.“ Daß unter Reden alle Zeichen zu verstehen sind, durch die man andern seine Gedanken kundgibt, daß also auch Verstellung und Heuchelei gegen die Wahrhaftigkeit verstoßen, haben wir ausdrücklich bemerkt. Dies vorausgesetzt halten wir an der Behauptung fest, daß die Wahrhaftigkeit im eigentlichen Sinne (im Unterschied zur Wahrheitsliebe [2]) es nur mit der Übereinstimmung zwischen Denken und Reden zu tun hat. Herrmann behauptet, die Wahrhaftigkeit ist „die Bereitschaft, die Wirklichkeit als solche anzuerkennen, sie sich selbst nicht zu verschleiern.“ Das ist die Wahrheitsliebe, aber nicht die Wahrhaftigkeit (veracitas) die nicht die Beziehung des Menschen zu sich selbst, sondern sein Verhalten zum Nebenmenschen regelt. Man lasse doch den Worten ihre althergebrachte Bedeutung.

Es lassen sich Fälle denken, meint Herrmann, „in denen sich die Kraft der sittlichen Gesinnung gerade in dem Entschluß zur unwahren Rede zeigen wird“. Abgesehen von schuldlosem Irrtum ist das ganz unmöglich. Durch Lügen kann man ebensowenig sittliche Gesinnung betätigen als durch andere Verletzungen der Gebote Gottes. — „Wie ein Christ aus einer bestimmten Lage, in die ihn Gott geführt,

[1] Römische und evangelische Sittlichkeit 13.
[2] S. oben 76 und I 326.

Digitized by Google

die sittliche Forderung vernehmen kann, Gewalt zu gebrauchen, so kann er auch in Lagen kommen, in denen er frei und rein nur bleiben kann, wenn er sich zu einer unwahren Rede entschließt." Auf diese Einwendung haben wir schon (S. 86) gegen Bentham und Sidgwick geantwortet. Der Gebrauch der Gewalt ist nur soweit unerlaubt, als er gegen das Recht des Nebenmenschen verstößt. Es gibt Fälle, in denen er nicht ungerecht, mithin nicht unerlaubt ist, wo er folglich unter Umständen Pflicht sein kann. Die Lüge aber ist ihrer Natur nach und allzeit verwerflich. — „Der Mensch, der mit einem zur Tat schreitenden Verbrecher zusammentrifft, der Bühnenleiter, der einer durch Feuerruf erregten Menge gegenübersteht — für beide können die Verhältnisse so liegen, daß sie die Hilfe, zu der sie sich aufgefordert fühlen müssen, nur in unwahrer Rede finden können." Wenn das auch der Fall wäre, lügen darf man nie. Aber wir bestreiten, daß in solchen Fällen die Lüge nötig sei. In vielen derartigen Fällen würde sie nicht einmal zweckdienlich sein. Ihering meint, der Kapitän zur See müsse in großen Gefahren ein Sicherheitsgefühl heucheln, das er nicht habe. Aber wenn der Kapitän (und dasselbe gilt vom Bühnenleiter) seine Furcht nicht verrät, sondern seine gewöhnliche frühere Haltung bewahrt, so ist das gar keine Heuchelei. Etwas anderes ist, sein Inneres nicht offenbaren, und etwas, anderes, in einer Weise reden, die unserem Denken widerspricht. — Auf die öden Deklamationen Herrmanns gegen römische Unsittlichkeit, Unwahrhaftigkeit u. dgl. antworten wir besser nicht. Es nimmt sich etwas sonderbar aus, wenn jemand, der für manche Fälle die Lüge verteidigt, seinen Gegnern, welche die Lüge verwerfen, noch Mangel an Wahrhaftigkeit vorwirft.

§ 4. Vom Gebrauch doppelsinniger Reden und Restriktionen.

„Absolut nie darf man lügen": das ist die Schlußfolgerung, zu der wir mit dem hl. Augustinus[1] gelangt sind. Diese Lehre scheint im praktischen Leben zu nicht geringen Verlegenheiten zu führen. Oft ist es für die Gesamtheit oder für den Einzelnen nötig, ein Geheimnis zu verbergen. Wie sollen wir uns benehmen, wenn eine unberechtigte, vorwitzige Frage an uns gestellt wird? Sollen wir einfach schweigen? Aber das bloße Schweigen erregt häufig Verdacht. Wer irgendwie zeigt, daß er ein Geheimnis habe, ist schon auf halbem Wege, es zu verraten. Diese Notwendigkeit hat von jeher dazu geführt, daß man durch doppelsinnige Reden oder andere Listen die neugierigen Fragesteller auf eine falsche Fährte zu leiten suchte.

1. Das erste und gewöhnlichste Schutzmittel gegen vorwitzige Fragen ist die doppelsinnige (zweideutige) Rede (Amphibologie, aequivocatio), d. h. eine Redewendung, die eine doppelte Deutung oder Auslegung zuläßt. Dem Gebrauch derartiger Redeweisen begegnen wir zu allen Zeiten. Auf die Frage, wie weit Athanasius entfernt sei, soll dieser Heilige geantwortet haben, nicht weit[2]. Gewiß wird niemand diese Antwort tadeln, obwohl die Verfolger durch dieselbe in die Irre geführt wurden. Derartige doppelsinnige Reden sind keine Lügen, weil die gebrauchten Worte wirklich das ausdrücken, was der Redende im Sinne hat, wenn auch in einer Weise, daß noch ein zweiter, verschiedener Sinn sich aus den Worten herauslesen läßt. Es verschlägt auch

[1] De mendac. c. 21, n. 42. Contra mendac. c. 21 in fine.
[2] Theod., Hist. eccl. 3, c. 5.

Digitized by Google

nichts, daß von den zwei möglichen Deutungen der Worte die eigentlich beabsichtigte weniger in den Vordergrund tritt oder in die Augen fällt als die andere. Immerhin bleibt wahr, daß der Sprecher dasjenige, *was er im Sinne hat, wirklich in den Worten ausdrückt*, daß folglich die Worte nicht aus sich und naturgemäß in Irrtum führen und der Redende nicht als eigentlicher Urheber des Irrtums angesehen werden kann. Er bietet dem Angeredeten bloß die *Gelegenheit* zum Irrtum und darf vielleicht auch wünschen, daß derselbe durch eigene Schuld den unrichtigen Sinn aufgreife und so das Geheimnis gewahrt bleibe.

Es läßt sich nicht einwenden, bei der doppelsinnigen Rede werde die Sprache zur Verheimlichung der Gedanken verwendet und folglich gegen ihre natürliche Bestimmung mißbraucht. Denn der *nächste Zweck* der doppelsinnigen Rede ist, seine Gedanken so zu *äußern*, daß der Hörende den richtigen Sinn wahrnehmen *kann* und somit nicht notwendig durch uns in Irrtum geführt wird. Jedoch drücken wir unsere Meinung nicht klar aus, sondern in Verbindung mit einem andern Sinn, so daß der Angeredete selbst die *Wahl* zu treffen hat, in welchem Sinne er die Worte auffassen will, und selbst schuld ist, wenn er von den zwei möglichen Bedeutungen gleich die eine als die richtige aufgreift. Der *entfernte* und mittelbare Zweck dagegen ist allerdings: zu bewirken, daß der Angeredete unser Geheimnis *nicht entdecke*. Aber dieser entfernte Zweck ist an sich erlaubt, und er wird nicht dadurch erreicht, daß wir Worte gebrauchen, welche unserem Denken widersprechen — was eine Lüge wäre —, sondern dadurch, daß wir unsere Gedanken *ausdrücken*, jedoch zweideutig, so daß der Hörende den richtigen Sinn aus zwei möglichen Bedeutungen erst auswählen muß. Wenn er selbst gleich den einen Sinn als den allein richtigen in die Worte legt, so sind nicht wir schuld daran, sondern er selbst. Wir haben ihm bloß die *Gelegenheit* zum Irrtum gegeben[1].

2. Von der doppelsinnigen Rede pflegt die *Restriktion* oder der *Vorbehalt* (Reservation) unterschieden zu werden. Es gibt aber zwei Arten von Restriktionen. *Die erste Art*, der *rein innere Vorbehalt* (restrictio pure mentalis), besteht in einer Aussage, die aus sich unter den vorliegenden Umständen bloß *eine* Bedeutung hat und nur dann die wahren Gedanken des Redenden ausdrücken würde, wenn dieser noch etwas hinzufügte, was er in seinem Innern zu dem Gesagten *hinzudenkt*. Ein solcher rein innerer Vorbehalt wäre es, wenn jemand auf die Frage, ob er etwas getan habe, mit Nein antwortete und in seinem Innern dächte: nämlich *nicht* in der Weise, wie der Fragesteller glaubt, oder zu der Zeit, welche er meint, oder irgend etwas Ähnliches, das sich weder aus den Worten noch aus den Umständen erkennen läßt. Derartige Restriktionen sind ebenso unerlaubt als die Lüge, oder vielmehr es sind Lügen. Wären sie erlaubt, so wäre das Verbot der Lüge unnütz. Man hätte es immer in der Gewalt, durch Vorbehalte die andern zu täuschen, und um Glauben und Vertrauen im Verkehr wäre es geschehen.

Von diesen rein inneren, verwerflichen Vorbehalten unterscheiden sich jene Vorbehalte nur unwesentlich, bei denen zwar das Gedachte ausgedrückt wird, aber in einer den Angeredeten der Natur der Sache nach *unerkennbaren* Weise. So soll

[1] De Lugo, De fide disp. 4, sect. 5, n. 71.

Digitized by Google

Arius auf dem Kirchenrat von Nicäa schriftlich ein rechtgläubiges Bekenntnis eingereicht und erklärt haben, er glaube alles so, wie er es niedergeschrieben habe; bei sich aber dachte er, er glaube alles, wie er es auf dem Blatte geschrieben, das er im geheimen bei sich trug[1]. Das sind eigentliche Lügen[2]. Dergleichen trügerische Kniffe scheinen bei den Griechen stark im Schwange gewesen zu sein. Ein Mann, dem sein Freund eine Geldsumme zur Aufbewahrung anvertraut hatte, verweigerte die Zurückerstattung. Von jenem verklagt, versteckte er sie in einem hohlen Stabe und nahm diesen vor Gericht, wo er ihn während des Schwures durch seinen Ankläger halten ließ. So konnte er eidlich versichern, er habe das Geld seinem Eigentümer wiedergegeben. Die Lokrer sollen, nachdem sie Erde in ihre Schuhe getan und Knoblauchköpfe auf ihren Schultern unter den Kleidern versteckt hatten, den Sikulern treue Freundschaft geschworen haben, solange sie dieselbe Erde beträten und die Köpfe auf ihren Schultern trügen. Ein gewisser Lasos, der einem Fischer einen Fisch entwendet und dann einem andern zugesteckt hatte, schwor hinterher, er habe den Fisch nicht und wisse auch keinen andern, der ihn weggenommen habe[3].

Solche Praktiken kommen den Lügen gleich, weil die Angeredeten den wahren Sinn des Gesagten nicht wahrnehmen *können* und mithin durch unsern Mißbrauch der Sprache in Irrtum geführt werden.

Die *zweite* Art von Vorbehalt, die *wahrnehmbare Restriktion*, ist dann vorhanden, wenn wir wirklich ausdrücken, was wir denken, so daß die Angeredeten die Wahrheit, wenn auch nicht aus den Worten allein, so doch aus den Umständen der Person, Zeit und Örtlichkeit, erkennen *können*. Häufig wird die wahrnehmbare Restriktion mit der doppelsinnigen Rede verwechselt. Genau genommen ist sie aber nur dann vorhanden, wenn der Doppelsinn nicht in den Worten allein, sondern in den Worten *in Verbindung* mit den Umständen der Zeit, Person usw. liegt. Aber auch so aufgefaßt ist sie nicht wesentlich von der doppelsinnigen Rede verschieden und deshalb auch aus denselben Gründen und unter denselben Bedingungen erlaubt wie jene. Denn nach der gemachten Voraussetzung liegt der wahre Sinn des Redenden äußerlich vor, wenn auch nicht in den Worten *allein*. Was der Mensch spricht, muß ja immer nach den Umständen der Personen, Zeiten usw. beurteilt werden. Wenn sich also aus den Umständen ein zweiter Sinn der Rede im Unterschied zum reinen Wortsinn entnehmen läßt, so kann der Redende die Worte in diesem zweiten Sinne gebrauchen. Daraus geht auch hervor, daß die Benennung *innerer Vorbehalt* für diese Art von Restriktionen unpassend ist, weil nichts im Innern vorbehalten wird.

Obwohl dem Gesagten zufolge die doppelsinnigen Reden und wahrnehmbaren Restriktionen nicht einfachhin zu verwerfen sind, so sind sie doch nicht unter allen Umständen erlaubt. *Nur dann darf man sich ihrer bedienen, wenn man nicht verpflichtet ist, die Wahrheit offen zu*

---

[1] *Socrat.*, Hist. eccl. l. 1, c. 38.

[2] Auch nach *Luther* (Tischreden, Ausg. *Förstemann* I 278) darf jemand auf die Bitte um Gewährung eines Darlehens antworten, er habe kein Geld, auch wenn er solches besitzt, „als wollte er sagen: Ich habe kein Geld, das ich ausgebe." Über Luthers Stellung zur Wahrhaftigkeit vgl. *Mausbach*, Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben 65 ff.

[3] Diese und ähnliche Beispiele s. bei *Schmidt*, Ethik der Griechen II 5 ff.

Digitized by Google

sagen, und einen genügenden Grund zur Bewahrung eines Geheimnisses hat. Sobald also jemand verpflichtet ist, die Wahrheit zu sagen, z. B. als Zeuge vor Gericht, bei Abschließung von Verträgen, bei pflichtgemäßer Belehrung anderer u. dgl., ist es unerlaubt, Restriktionen zu gebrauchen. Aber auch außerhalb solcher Fälle, wo eine positive Pflicht, die Wahrheit zu sagen, vorliegt, muß immer ein verhältnismäßig wichtiger Grund vorhanden sein, damit man sich einer doppelsinnigen Aussage oder Restriktion bedienen könne. Denn es wäre ein großes Hindernis für den menschlichen Verkehr, wenn man auf Schritt und Tritt mit Grund doppelsinnige Reden oder Restriktionen befürchten müßte. Die Restriktionen sollen immer nur ein Mittel zur Bewahrung eines notwendigen oder wichtigen Geheimnisses bleiben. Wo dieser Zweck nicht vorliegt, soll man sich nicht derartiger Mittel bedienen, weil das gegenseitige Vertrauen im Verkehr darunter litte.

Zweites Kapitel.

Von den gegenseitigen Rechtspflichten und deren Erzwingbarkeit.

Erster Artikel.

Von den gegenseitigen Rechten und Rechtspflichten.

§ 1. Rechtspflichten in Bezug auf Leben und Ehre.

Rechte und Rechtspflichten stehen in notwendigem Zusammenhang, so daß man immer vom Dasein und Umfang eines Rechtes auf das Dasein und den Umfang der entsprechenden Rechtspflicht und umgekehrt schließen kann (I 554 f). Wir brauchen also nur zu beweisen, welche Rechte der Mensch besitzt, um auch die Rechtspflichten aller andern zu erkennen. Wir handeln aber hier nur von den natürlichen Rechten, die dem Menschen schon auf Grund seiner Natur und natürlicher Verhältnisse und unabhängig von positiven Gesetzen zukommen.

Das Recht hat gewissermaßen eine dienende und schützende Stellung (I 459 ff). Seine Bestimmung ist es, dem Menschen einen Spielraum freier und sicherer Bewegung zu verschaffen, damit er die ihm auferlegten Pflichten gegen Gott und gegen sich selbst, sowie die reinen Gewissenspflichten gegen seine Nebenmenschen frei erfüllen könne. Wir haben diese Pflichten schon im einzelnen ausgeführt (4 ff). Wir brauchen also nur die ihm dazu nötigen Mittel zu bestimmen, um die einzelnen Rechte und Rechtspflichten zu erkennen.

I. 1. Zur Erfüllung der ihm auferlegten Pflichten bedarf der Mensch vor allem der Sicherheit seiner Person und seines Lebens vor willkürlichen fremden Eingriffen. Er muß also das Recht auf sein Leben und die Unversehrtheit seiner Glieder haben. Und da ein Recht ohne entsprechende Rechtspflicht undenkbar ist, so müssen alle andern die Rechtspflicht haben, nicht unbefugt den Bestand seiner Persönlichkeit, sein Leben und seine Glieder anzutasten. Zwar verpflichtet schon die Liebe, andern nichts Böses zuzufügen und besonders sie nicht an der freien Erfüllung ihrer Pflichten zu hindern. Aber eine bloße Liebespflicht würde nicht ausreichen. Die Sicherheit der Person und

Digitized by Google

des Lebens muß schon in diesem Leben — wenigstens im allgemeinen — wirksam erreicht werden; es kann also nicht in das bloße Belieben des Einzelnen gestellt sein, ob er das Leben der andern achten will oder nicht. Jeder muß vielmehr das Recht haben, daß niemand gegen seinen vernünftigen Willen ihm am Leben oder an der Gesundheit und der Unversehrtheit seiner Glieder Schaden zufüge.

Wir sagen: gegen seinen Willen. Zwar kann kein Mensch erlauben, daß man ihn ohne Verletzung des Eigentumsrechtes Gottes töte oder verstümmele. Der Mord oder die Verstümmelung bleibt immer eine Rechtsverletzung gegen Gott, den ausschließlichen Eigentümer der menschlichen Persönlichkeit. Der Mensch hat aber auch ein Recht, nämlich das Nutznießungsrecht auf sein eigenes Leben und seine Glieder, und diesem Recht kann er unter Umständen wenigstens gültig entsagen. Denn volenti non fit iniuria. Deshalb ist die Tötung eines Menschen, der getötet zu werden ausdrücklich wünscht (Saul), ein geringeres Verbrechen als die Tötung eines Menschen gegen seinen Willen[1]. — Wir sagen ferner: gegen seinen vernünftigen Willen. Denn tritt das Recht des Menschen auf sein Leben in Widerstreit mit einem höheren oder besseren Recht, wie dies bei der Bestrafung eines Verbrechers durch die öffentliche Gewalt und bei der Notwehr der Fall ist, so muß es diesem weichen.

2. Aus dem Recht auf die Sicherheit und Unversehrtheit der Person folgt, daß jede in sich oder ihrer Ursache freiwillig gewollte Tötung des Nebenmenschen gegen seinen vernünftigen Willen nicht nur eine Rechtsverletzung gegen Gott, sondern auch gegen den Getöteten selbst ist. Die in sich selbst gewollte (vorsätzliche) Tötung des Nebenmenschen heißt Mord, wenn sie mit ruhiger Überlegung ausgeführt wird, Totschlag, wenn sie in leidenschaftlicher Aufregung geschieht. Der Mord ist ein viel größeres Verbrechen, weil er mit größerer Überlegung und Freiheit begangen wird[2].

Die nicht in sich selbst, wohl aber in ihrer Ursache gewollte Tötung wird im Strafrecht fahrlässige Tötung genannt. Welche Bedingungen erforderlich seien, damit eine aus unserer Handlung folgende Tötung eines Nebenmenschen uns zur Schuld angerechnet werden könne, ergibt sich aus den allgemeinen Grundsätzen über die Grenzen der Verantwortlichkeit für die Folgen unserer Handlungen (I 52 ff). Wer z. B. ohne die nötigen Vorsichtsmaßregeln mit gefährlichen Sprengstoffen arbeitet, macht sich der Menschenleben schuldig, die voraussichtlich seiner Fahrlässigkeit zum Opfer fallen. Dasselbe gilt von einem Fabrik- oder Bergwerkbesitzer, der die erforderlichen Vorsichtsmaßregeln für das Leben seiner Arbeiter unterläßt.

3. Wie die Verbrechen gegen das Leben, so sind auch die Übel, die man andern gegen ihren vernünftigen Willen an der Unversehrtheit der Glieder und der Gesundheit zufügt, Rechtsverletzungen, so z. B. die Verstümme-

---

[1] De Lugo, De iust. et iure disp. 8, sect. 1, n. 3 14.

[2] Das Strafgesetzbuch für das Deutsche Reich (§§ 211 u. 212) nennt die vorsätzliche Tötung, die mit Überlegung geschieht, Mord, die nicht mit Überlegung geschieht, Totschlag. Aber ohne Überlegung gibt es überhaupt keine verantwortliche, strafbare Handlung. Überlegung muß also in den genannten Paragraphen die ruhige, nicht durch heftige Aufregung gestörte Überlegung bezeichnen.

Digitized by Google

lung oder tätliche Mißhandlung. Bei diesen letzteren Verbrechen tritt noch die Pflicht des Schadenersatzes gegen den Mißhandelten ein: nicht zwar in Bezug auf den Schaden an Gesundheit und die erlittenen Schmerzen, die sich an sich nicht ersetzen lassen[1], wohl aber insofern derselbe infolge der Mißhandlung einen Nachteil an seinen Gütern erleidet, während von einem Schadenersatz gegen den Getöteten nicht mehr die Rede sein kann. Wir sagen: gegen den Getöteten. Denn gegen die hinterbliebenen nächsten Verwandten hat er die Pflicht, allen Schaden gutzumachen, der ihnen nach mutmaßlicher Schätzung aus dem Verbrechen erwuchs. Übrigens würde auch gegen das Opfer des Mordes eine Pflicht des Schadenersatzes vorliegen, wenn dasselbe nach dem Mordanfall noch einige Zeit am Leben bliebe. In diesem Falle wären ihm (bzw. seinen Erben) alle Kosten der Verpflegung und auch die Einbuße an Erwerb während der Krankheit zu ersetzen. Die genannten Schadenersatzpflichten ergeben sich unmittelbar aus den natürlichen Grundsätzen der Gerechtigkeit. Diese Pflichten im einzelnen nach Erfordernis der Umstände näher zu bestimmen, ist Sache der staatlichen Gesetzgebung.

II. 1. Weil der gute Ruf dem Menschen in der Gesellschaft notwendig ist, so hat jeder die Pflicht, für Erwerbung und Erhaltung desselben zu sorgen (65 f) und folglich auch das Recht, daß ihn niemand durch unerlaubte Mittel an der Erwerbung eines guten Namens hindere oder um die schon erworbene Achtung seiner Mitmenschen bringe. Wer keinen besondern Anspruch auf unsere Achtung hat, etwa weil er uns unbekannt ist, hat wenigstens das Recht, daß wir ihn nicht für positiv schlecht halten oder ihm mehr Fehler und Untugenden zutrauen, als die Menschen seines Standes gewöhnlich zu haben pflegen. Daher der Rechtsgrundsatz: Nemo praesumitur malus, donec probetur.

2. In mehrfacher Weise kann das Recht des Nebenmenschen auf seinen guten Ruf verletzt werden: a) zunächst rein innerlich in Gedanken durch ungegründeten Verdacht und freventliches Urteil.

Der ungerechte Verdacht ist ein schwankendes Urteil oder auch die Hinneigung zu einem Urteil, durch welches dem Nächsten ohne genügende Gründe ein Fehler zugeschrieben wird. Selbstverständlich kann ein solcher Verdacht nur insoweit zur Schuld angerechnet werden, als er freiwillig ist. Eine schwere Rechtsverletzung des Nächsten durch denselben liegt nur dann vor, wenn er vollständig freiwillig ist und sich auf einen Fehler bezieht, der nicht bloß im allgemeinen, sondern auch für den Nächsten nach seinem Stande in ganz besonderer Weise (enormiter) als schmachvoll gilt.

Das freventliche Urteil ist ein festes Urteil, durch das dem Nächsten ein für ihn nach seinem Stande schimpflicher Fehler ohne genügenden Grund zugeschrieben wird. Ein freventliches Urteil ist nur dann schwer sündhaft, wenn es mit vollständiger Überlegung gefällt wird und auf offenkundig ungenügende

[1] Damit ist nicht ausgeschlossen, daß die öffentliche Gewalt dem Verbrecher zur Pflicht mache, ein zeitliches Gut, etwa eine Geldsumme (Schmerzensgeld) zu bezahlen, aber diese Leistung ist als Strafe aufzufassen, nicht als eigentlicher Ersatz für den Schaden.

Digitized by Google

Gründe hin dem Nächsten einen schimpflichen Fehler zuschreibt. Dieser Fehler braucht nicht absolut notwendig ein sittlicher zu sein, auch rein physische Fehler können nach allgemeiner Anschauung als schimpflich gelten. Doch wird ein Urteil selten schwer sündhaft, wenn es nicht zugleich auch moralische Fehler zum Gegenstande hat.

b) Äußerlich kann man dem Nächsten an seinem guten Rufe schaden durch Wort und Tat. Durch Tat, indem man ungerecht und schimpflich jemand in Gegenwart anderer oder so, daß andere es erfahren, mißhandelt und dadurch bewirkt, daß er bei andern in der Achtung sinkt. Eine derartige Beschimpfung verletzt übrigens nicht bloß den guten Ruf, sondern auch die Ehre.

Durch Wort kann man dem Nächsten schaden, indem man irgendwie ungerecht die gute Meinung, die andere von ihm haben, verringert. Alle ungerechten Verletzungen des guten Rufes anderer durch Worte oder sonstige Zeichen werden unter dem gemeinsamen Namen Ehrabschneidung (detractio) zusammengefaßt. Die Ehrabschneidung kann in mannigfacher Weise geschehen:

α) durch Verleumdung (calumnia), d. h. durch Zurlastlegung eines falschen Fehlers oder Verbrechens. Der Verleumder verletzt nicht nur die Gerechtigkeit, sondern auch die Wahrheit.

β) Durch ungerechte Offenbarung wahrer, aber geheimer Fehler (Ehrabschneidung im engeren Sinne). Es könnte allerdings scheinen, durch Begehung der Fehler verliere man das Recht auf den guten Ruf, dieser stütze sich nicht mehr auf Wahrheit, sondern auf einen Irrtum. Allein der Fehlende ist tatsächlich noch im Besitze des guten Rufes bei den Mitmenschen, und dieser Besitzstand verleiht ihm das Recht, nicht ohne gerechten Grund aus demselben verdrängt zu werden. Gleichwie das Recht auf die äußeren Glücksgüter sich zuweilen nicht auf das wahre Eigentumsrecht stützt, sondern bloß auf den tatsächlichen Besitz derselben oder den Besitzstand: so gründet sich auch das Recht am guten Ruf bei demjenigen, der einen geheimen Fehler begangen, auf den tatsächlichen Besitzstand. Obwohl er den Fehler begangen und derselbe zur Kenntnis des einen oder andern gekommen, besitzt er tatsächlich noch den guten Ruf bei allen übrigen und hat das Recht, nicht ohne gerechten Grund aus diesem Besitzstand verdrängt zu werden[1]. Die Rechtssicherheit sowohl in Bezug auf das Vermögen als in Bezug auf den guten Ruf würde untergraben, wenn nicht der Besitzstand als solcher ein Recht gegen willkürliche Verdrängung aus demselben verliehe. Welches nun ein solcher gerechter Grund zur Offenbarung geheimer Fehler sei, hängt von den Umständen ab. Im allgemeinen gilt der Grundsatz, man darf einen geheimen Fehler eines andern offenbaren, wenn und soweit es notwendig ist, um sich oder seinen unschuldigen Nebenmenschen vor einem schweren Schaden zu bewahren, oder wenn es zum größeren Wohle desjenigen erfordert wird, um dessen Fehler es sich handelt.

γ) Durch schiefe Auslegung der Worte und Taten des Nächsten kann ebenfalls der gute Ruf ungerecht verletzt werden; ferner dadurch, daß man eine gute Eigenschaft eines andern ungerecht bestreitet oder sie nicht offenbart, wo die Umstände uns dazu verpflichten; endlich sogar durch frostiges Lob oder

[1] De Lugo, De iust. et iure disp. 14, n. 36.

Digitized by Google

bloßes Schweigen, wenn dasselbe unter den vorliegenden Umständen als Ausdruck unserer Geringschätzung gelten kann.

Von der einfachen Ehrabschneidung verschieden ist die Ohrenbläserei. Der Ohrenbläser (susurro) stört durch Ehrabschneidung (z. B. durch unerlaubte Mitteilung von geschehenen Äußerungen) den Frieden und das gute Einvernehmen anderer; er ist also schlimmer als der bloße Ehrabschneider.

Schon früher (I 368) haben wir darauf aufmerksam gemacht, daß auch die Verstorbenen das Recht auf den guten Ruf behalten. Denn der eigentliche formelle Grund der Rechtsfähigkeit des Menschen ist nicht der Leib, sondern die Seele, und deshalb behält diese auch nach dem Tode jene Rechte, die ihr in diesem Zustande nützlich bleiben. Das gilt aber vom guten Ruf. Die Seele stirbt im Tode nicht, und der gute Ruf im Andenken der Nachwelt ist ihr ein wahres Gut, um dessentwillen der Mensch im Leben vielleicht manche Opfer gebracht, manche Schwierigkeit und Versuchung überwunden hat[1]. Deshalb ist es unerlaubt, die Verbrechen der Verstorbenen, welche während ihres Lebens geheim geblieben, ohne wichtige Gründe zu offenbaren oder gar ihnen falsche Verbrechen anzudichten, um ihr Andenken zu besudeln. Ja ein edelgesinnter Mensch wird mit einer Art heiliger Scheu das Andenken der Verstorbenen in Ehren halten, weil sie gegen unsere Angriffe völlig wehrlos sind. Dies ist der berechtigte Sinn der alten Vorschrift: De mortuis nihil nisi bene. Denn damit soll nicht gesagt sein, man müsse an den Verstorbenen alles loben. Man übersehe übrigens nicht, daß durch ungerechte Ehrabschneidung gegen die Toten auch ihre noch lebenden Verwandten oft ungerecht um die gute Meinung der Mitmenschen gebracht werden.

III. Die Ehre unterscheidet sich vom guten Ruf (65). Sie besteht in den äußeren Zeichen, durch die man seine Hochachtung für einen andern an den Tag legt. Wie der gute Ruf ist auch die Ehre in der Gesellschaft durchschnittlich notwendig, und deshalb hat jeder das Recht auf die seiner persönlichen Würde und seiner gesellschaftlichen Stellung entsprechende Ehre. Wer andern diese Ehre verweigert oder gar ihnen statt dessen Verachtung zeigt, verfehlt sich auch gegen die Gerechtigkeit.

Das Recht auf die gebührende Ehre kann verletzt werden durch Schmähung, Beschimpfung, Verhöhnung, Verspottung usw. Man pflegt diese Vergehen unter dem Namen Ehrenbeleidigungen zusammenzufassen[2]. Die Schmähung und Beschimpfung unterscheiden sich, weil man auch einen Abwesenden schmähen kann, beschimpfen aber nur jemand, der irgendwie, wenigstens durch Stell-

---

[1] Ebd. disp. 14, n. 44.

[2] Beleidigung im weitesten Sinne ist jede Handlung oder Unterlassung, die vom Nebenmenschen als Übel (Leid) empfunden wird und ihm vernünftigerweise mißfällt. Man kann jemand durch bloße Verletzung der Liebe ohne Beeinträchtigung seiner Ehre oder sonstigen Rechte beleidigen, wie wenn z. B. ein Freund dem andern in der Not einen Dienst versagt, den er ihm leicht leisten könnte. Der Freund fühlt sich mit Recht durch eine solche Weigerung beleidigt. Ein Kind kann durch Übertretung der Befehle der Eltern diese beleidigen, ohne ihrer Ehre nahezutreten. Man kann deshalb nicht jede Beleidigung eine Ehrverletzung nennen, wohl aber ist jede Ehrverletzung eine Beleidigung.

Digitized by Google

vertretung, zugegen ist. Schmähen kann man außerdem nur durch Worte, beschimpfen aber sowohl durch Worte (Verbalinjurien) als durch Taten (Realinjurien) und durch Symbole und Zeichen (symbolische Injurien).

IV. Mit der Ehre innig verknüpft ist die Unversehrtheit des Leibes in Bezug auf alles, was der Keuschheit und Schamhaftigkeit zuwiderläuft. Schamhaftigkeit und Keuschheit sind sozusagen die Grundlage der Menschenwürde, ohne die der Mensch der Sklave seiner niedern Triebe wird und unter das Tier herabsinkt. Deshalb ist es Pflicht des Menschen, diese Tugenden zu wahren, und folglich muß er auch das Recht haben, daß niemand gegen seinen Willen ihm etwas antue, was dieselben verletzt. Hinterlistige Verführung, Angriffe auf die Schamhaftigkeit, Notzucht, gewaltsamer Mißbrauch zu unnatürlichen Lastern verstoßen nicht nur gegen die Keuschheit, sondern auch gegen die Gerechtigkeit.

§ 2. Rechtspflichten in Bezug auf die Freiheit.

1. Weil der Mensch frei seine Pflichten erfüllen soll, so muß er nicht bloß in seiner Person unverletzlich sein, sondern auch einen Spielraum freier Betätigung haben. Anderseits ist ebenso klar, daß diese Freiheit keine unbeschränkte sein kann. Die Menschen sind von Natur zum Zusammenleben bestimmt, und ein geordnetes Zusammenleben ist ohne gegenseitige Einschränkungen undenkbar. Es fragt sich deshalb, wie weit sich die persönliche individuelle Freiheit erstrecke, oder welche Rechte dem Einzelnen in Bezug auf die freie Bewegung in der Gesellschaft zukommen.

Wir untersuchen jedoch nicht, inwieweit die öffentliche Gewalt die Freiheitsrechte der Einzelnen nach den Anforderungen des Gesamtwohles genauer regeln oder einschränken dürfe oder solle. Das ist eine Frage des öffentlichen Rechtes und gehört mithin in die Staatslehre. Hier haben wir es bloß mit den Freiheitsrechten zu tun, die von Natur aus den Privatpersonen in ihrem gegenseitigen Verkehr zustehen.

Auf die so umgrenzte Frage läßt sich mit dem allgemeinen Grundsatze antworten: Jeder hat aus sich das Recht der vollen und freien Selbstbestimmung, so daß niemand ihn in seinem Tun und Lassen zu hindern berechtigt ist, der nicht eine von Gott verliehene Gewalt dazu vorzuweisen vermag.

Offenbar kann nicht jeder berechtigt sein, nach Belieben andern Vorschriften über ihr Verhalten zu geben. Denn dann wäre jeder der Sklave aller und Ordnung unmöglich. Jeder könnte den andern auf Schritt und Tritt hemmen, und zwar auf Grund eines Rechtes. Wer also das Recht beansprucht, andern zu befehlen, muß dasselbe beweisen. Diesen Beweis kann er nicht aus seiner Menschennatur entnehmen, denn hierin sind ihm alle andern gleich, er muß vielmehr irgend eine konkrete Tatsache vorweisen, die ihm auf Grund allgemeiner Grundsätze dieses Recht verleiht.

Soweit ihm nicht solche mit göttlicher Gewalt ausgerüstete Vorgesetzte mit ihren rechtmäßigen Geboten entgegentreten, hat also jeder das Recht, sich vollständig frei zu bewegen, es sei denn, daß er dadurch ein fremdes Recht verletze.

Digitized by Google

Er kann sich frei seinen Aufenthaltsort wählen, frei einen passenden Beruf ergreifen, sich frei verehelichen, für sich und die Seinigen den Lebensunterhalt erwerben, sich ausbilden, mit andern zu Gesellschaften vereinigen usw.

Diese Freiheit gilt sogar an und für sich in Bezug auf unerlaubte Handlungen. Gott gegenüber hat selbstverständlich kein Mensch ein Recht, Böses zu tun; es ist ferner Recht und Pflicht der öffentlichen Gewalt, dasselbe wenigstens innerhalb gewisser Grenzen zu verbieten und zu verhindern. Aber abgesehen vor einer solchen höheren Gewalt, hat jeder das Recht der vollen Selbstbestimmung. Er kann also sündigen, ohne daß andere, die nicht mit rechtmäßiger Gewalt ausgerüstet sind, ihn daran durch Gewalt zu hindern berechtigt wären. Also hätte der Mensch ein Recht, zu sündigen? Wir antworten: der Mensch hat andern Privatpersonen gegenüber nicht das Recht zur Sünde, wohl aber das Recht der freien Betätigung, oder mit andern Worten, er hat das Recht, nicht durch Gewalt oder unerlaubte Mittel in der sündhaften Handlung gehindert zu werden, nicht weil und insofern sie sündhaft ist, sondern weil und insofern sie eine Äußerung seiner Freiheit ist. Gott wird jeden Menschen für den Gebrauch seiner Freiheit zur Rechenschaft ziehen, ebenso kann und soll das jede rechtmäßige Gewalt innerhalb ihrer Sphäre tun. Aber nicht jede Privatperson ist befugt, andere wegen ihrer Sünden zu richten und mit Gewalt zu hindern, wenigstens solange es sich nicht um besonders schwere oder gemeinschädliche Verbrechen handelt.

Aus dem Gesagten erhellt, welche schnöde Rechtsverletzung es ist, wenn ruchlose Menschen die wehrlosen Neger Afrikas durch List und Gewalt ihrer Freiheit berauben und in die Sklaverei verkaufen.

2. Einige Bemerkungen mögen hier noch am Platze sein über die Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit im besondern, soweit sie privatrechtlicher Natur sind und sich auf die persönlichen Verhältnisse der Menschen untereinander beziehen.

Unter Gewissensfreiheit verstehen heute manche das unbeschränkte Recht, in Sachen des Gewissens zu denken, zu reden und zu handeln, wie es einem beliebt. Aber man braucht sich nur den Sinn des Wortes Gewissen zu vergegenwärtigen (I 416), um einzusehen, daß die Gewissensfreiheit in diesem Sinne geradezu ein Widerspruch ist. Das Gewissen ist ja der Vernunftausspruch, der uns sagt, was wir zu tun und zu meiden verpflichtet sind, und zwar mittelbar wenigstens kraft göttlichen Gesetzes. Wer also von Gewissen redet und weiß, was er sagt, kann nicht ohne Widerspruch von absoluter Ungebundenheit in Gewissenssachen reden. Wenn die Anhänger des Freidenkertums von der absoluten Freiheit reden, in Sachen des Gewissens und der Religion zu denken, wie man will, so kann das in ihrem Munde nichts anderes bedeuten als: der Mensch sei völlig unabhängig von Gott, er unterstehe nicht dem ewigen Gesetze und sei sein eigener Zweck, so daß er sich um seinen Schöpfer nicht zu kümmern brauche.

Versteht man dagegen unter Gewissensfreiheit das Recht, dem sichern Ausspruch seines Gewissens zu folgen, so hat jeder ohne Zweifel das Recht dieser Gewissensfreiheit. Der Zweck des Rechtes ist ja, dem Menschen die Möglichkeit zu verschaffen, ungehindert seine Pflichten zu erfüllen. Das

Digitized by Google

Gewissen aber, wenigstens das richtige, ist nichts anderes als der uns kundgetane Wille Gottes. Dieses Recht, seinem Gewissen zu folgen bzw. in seinem freien Handeln nicht gehindert zu werden, hat jeder Mensch an und für sich auch dann, wenn sein Gewissen ein unüberwindlich irriges (I 426) ist. Wir sagen: an und für sich. Denn würde jemand sich irrig zu etwas verpflichtet erachten, was mit einem Rechte anderer im Widerspruch stände, so brauchten diese andern wegen des zufälligen Irrtums nicht auf ihr Recht zu verzichten. Inwieweit die öffentliche Gewalt berechtigt sei, der Gewissensfreiheit im Interesse des Gemeinwohles Schranken zu ziehen, kommt im öffentlichen Rechte zur Sprache.

Das von der Gewissensfreiheit im allgemeinen Gesagte gilt auch von der Religionsfreiheit. Unter Religionsfreiheit versteht man vielfach die Kultusfreiheit, d. h. die gesetzliche Duldung der öffentlichen Ausübung verschiedener Religionsbekenntnisse. Die Religionsfreiheit in diesem Sinne wird unten im öffentlichen Rechte behandelt werden. In privatrechtlichem Sinne aber ist Religionsfreiheit nichts als die Freiheit, seinem Gewissen in religiösen Dingen zu folgen. Welche Pflichten das richtige Gewissen dem Menschen Gott gegenüber sowohl in der rein natürlichen Ordnung als in der Voraussetzung einer übernatürlichen Offenbarung auferlegt, haben wir schon oben (7 ff) gesehen. Für den Fall des unüberwindlich irrenden Gewissens gilt das oben im allgemeinen von der Gewissensfreiheit Gesagte. Niemand darf also, solange er dadurch kein Recht der andern verletzt, gezwungen werden, etwas gegen seine religiösen Überzeugungen zu tun.

Aber ist denn die christliche Religion nicht tatsächlich die allein wahre und die allein berechtigte, die alle Menschen anzunehmen und zu bekennen vor Gott verpflichtet sind? Ohne Zweifel. Trotzdem darf niemand gegen seine Überzeugung und seinen Willen direkt gezwungen werden, sich durch die Taufe in die Kirche aufnehmen zu lassen. Dieses gilt nicht bloß Privatpersonen, sondern auch der Kirche selbst und dem Staate gegenüber[1]. Die erste Grundlage der christlichen Gottesverehrung ist der Glaube, der Glaube aber setzt den freien Willen voraus, und dieser läßt sich mit keiner Gewalt erzwingen. Es wäre auch ein arger Gewissenszwang, Leute mit Gewalt zum Bekenntnis des christlichen Glaubens anzuhalten, den sie nicht haben. Ein solches Verfahren würde die Religion selbst verhaßt machen und sie somit hindern, in den Herzen triebkräftige Wurzeln zu schlagen.

Zweiter Artikel.

Von der persönlichen Erzwingbarkeit der Rechtspflichten.

Die Rechtspflicht ist erzwingbar (I 462), d. h. man darf im Notfalle denjenigen, der die Erfüllung der Rechtspflicht verweigert, mit physischer Gewalt

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 10, a. 8: Infidelium quidam sunt, qui numquam susceperunt fidem, sicut gentiles et Iudaei, et *tales nullo modo sunt ad fidem compellendi, ut ipsi credant, quia credere voluntatis est;* sunt tamen compellendi a fidelibus, si adsit facultas, ut fidem non impediant vel blasphemiis vel malis persuasionibus vel etiam apertis persecutionibus.

Digitized by Google

nötigen, seiner Pflicht nachzukommen. Solange wir uns die Menschen staatlich noch nicht geeint denken, kann diese Zwangsbefugnis nur dem Rechtsträger selbst zukommen, weil sie eine Eigenschaft des Rechtes und mithin an und für sich dort zu suchen ist, wo sich das Recht findet.

Innerhalb eines geordneten Gemeinwesens aber kann, von Notfällen abgesehen, die Zwangsbefugnis nicht den Einzelnen selbst überlassen werden, ohne einem allgemeinen Faustrecht Tür und Tor zu öffnen, sondern sie muß den Trägern der öffentlichen Gewalt vorbehalten bleiben. Solange also die Zuflucht zu dieser Gewalt möglich ist, darf kein Privatmann gegen andere Gewalt brauchen.

Nicht selten jedoch ist diese Zuflucht unmöglich, weil es sich um einen plötzlichen Angriff auf unsere Rechte oder um Abwendung eines Schadens handelt. Welche Befugnisse stehen in einem solchen Falle dem in seinen rechtmäßigen Gütern Bedrohten zu? Diese Frage haben wir jetzt zu beantworten. Alle Rechte gewaltsamer Verteidigung, die wir einer Privatperson innerhalb des Staates zugestehen, kommen selbstverständlich mit noch mehr Grund jedem außerhalb derselben zu.

§ 1. Vom Recht der Notwehr.

1. Das Recht der Notwehr ist nicht zu verwechseln mit dem Notrecht. Das Notwehrrecht setzt einen ungerechten Angriff gegen uns voraus und besteht in dem Recht der Selbstverteidigung. Notrecht dagegen nennt man jedes Recht, das jemand im Falle großer oder äußerster Not, z. B. infolge von Mangel am Notwendigen oder von Gefahren seitens der Naturkräfte (Feuers- und Wassersnot), besitzt. Jedes Notwehrrecht ist auch ein Notrecht, aber nicht umgekehrt. Hier handeln wir nur vom Recht der Notwehr und behaupten: jeder habe auch innerhalb des Staates das Recht, sein Leben und die Unversehrtheit seines Leibes mit Gewalt gegen augenblickliche ungerechte Angriffe zu verteidigen.

In unserer Behauptung sind die Bedingungen angedeutet, die zur erlaubten Notwehr erfordert werden. a) Es muß sich um Abwehr eines im Augenblicke selbst stattfindenden ungerechten Angriffes handeln. Es genügt also nicht, daß man einen Angriff für die Zukunft befürchte, sondern der Angriff muß schon ein gegenwärtiger, tatsächlicher sein. Auf die bloße Befürchtung eines Angriffes hin jemand gestatten, Gewalt zu brauchen, hieße die Anwendung von Gewalt zur Tagesordnung erheben. Wie leicht bilden sich die Menschen ein, man stelle ihnen nach, man trachte nach ihrem Leben und ihrer Habe![1] b) Der Angegriffene darf nur so viel Gewalt brauchen, als zur Abwehr des Angriffes erforderlich ist. Was über dieses Maß hinausgeht, läßt sich nicht als Notwehr rechtfertigen. c) Die Absicht des Angegriffenen darf nicht auf die Befriedigung seiner Rache, sondern nur auf die Abwendung des ungerechten Überfalles gerichtet sein.

[1] Diesen Punkt haben einige ältere Theologen übersehen, welche gestatteten, einem sichern zukünftigen (geplanten) Angriff zuvorzukommen. Vgl. hiergegen Theses 17 et 18 damn. ab Alexand. VII a. 1665.

Digitized by Google

2. Unter den angegebenen Bedingungen ist die gewaltsame Notwehr erlaubt, weil sie ein geeignetes und notwendiges Mittel der Selbsterhaltung ist und anderseits gegen keine Pflicht des Menschen verstößt. Das erstere ist selbstverständlich, und das zweite läßt sich leicht beweisen. Es lassen sich nur drei Gründe mit einigem Schein gegen die Erlaubtheit der gewaltsamen Notwehr anführen: man könnte sagen, sie verstoße gegen die Gerechtigkeit oder gegen die Nächstenliebe oder gegen die schuldige Rücksicht auf die öffentliche Ordnung und Sicherheit. Aber sie verstößt nicht gegen die Gerechtigkeit. Denn unter Voraussetzung eines ungerechten Angriffes entsteht eine Rechtskollision zwischen dem Rechte des böswilligen Angreifers auf sein Leben und dem des Angegriffenen, bei welcher das Recht des Angegriffenen als des Unschuldigen den Vorzug verdient. Sie verstößt auch nicht gegen die Liebe, denn der Angegriffene ist durch die Schuld des Angreifers vor die Wahl gestellt, ob er oder der Angreifer ein Übel erleiden soll. Die Liebe verpflichtet aber niemand, in der gleichen Not andere sich selbst vorzuziehen Endlich auch nicht gegen die Rücksicht auf das öffentliche Wohl. Im Gegenteil, diese Rücksicht verlangt, daß jedem das Recht zustehe, sich gegen ungerechte Angriffe zu verteidigen. Das Verbot gewaltsamer Verteidigung wäre für die Ruchlosen ein Freibrief zu jeglichem Angriff auf das Leben anderer. Übrigens ist der Erhaltungstrieb bei allen Lebewesen so stark und rege, daß sich jedes, sobald es in seinem Bestande bedroht wird, instinktiv zur Gegenwehr setzt[1]. Deshalb gestatten nach dem Ausdruck des kanonischen Rechtes „alle Gesetze und alle Rechte" die Notwehr.

Der hier vorgebrachte Grund ist ganz allgemein und gilt auch für den Fall, wo der Angegriffene nur durch Tötung des Angreifers sein eigenes Leben retten kann.

3. Vielleicht könnte man einwerfen, die Liebe wenigstens verbiete, den Angreifer zu töten, da er ja nach der Voraussetzung einer schweren Rechtsverletzung sich schuldig macht und somit, wenn ich ihm das Leben raube, ewig verloren geht. Allein dem Nebenmenschen mit dem Opfer meiner Gesundheit und meines Lebens zu Hilfe zu eilen bin ich nur dann verpflichtet, wenn er sich in der äußersten geistlichen Not befindet. In dieser Not ist er nur dann, wenn er sich selbst nicht helfen kann. Das trifft aber im Fall eines ungerechten Angriffes nicht zu. Es steht ihm frei, sich zu retten, wenn er vom ungerechten Angriff ablassen will; er kann deshalb nicht vernünftigerweise verlangen, daß wir die größten Opfer bringen, um ihm zu helfen.

Die Notwehr ist also dem Gesagten zufolge nicht bloß eine von den Gesetzen für straflos erklärte Handlung, wie Ahrens will[2], sondern eine rechtmäßige. Man kann auch nicht mit Paulsen[3] von einem Konflikt,

---

[1] Cic. pro Milone c. 3: Est haec non scripta, sed nata lex, quam non didicimus, accepimus, legimus, verum ex natura ipsa arripuimus, hausimus, expressimus, ad quam non docti, sed facti, non instituti, sed imbuti sumus: ut si vita nostra in aliquas insidias, si in vim, si in tela aut latronum aut inimicorum incidisset, omnis honesta ratio esset expediendae salutis.

[2] Naturrecht II (1871) 27 und 85. [3] System der Ethik II 145.

Digitized by Google

einer Inkongruenz zwischen Recht und Moral bei der Notwehr reden. Die Notwehr ist gerecht und darum auch erlaubt.

4. Wie es erlaubt ist, mit Gewalt sein Leben und die Unversehrtheit seiner Glieder zu verteidigen, so ist dieses auch gestattet in Bezug auf die Schamhaftigkeit und Keuschheit, ja selbst in Bezug auf den äußeren Eigentumsbesitz, der für unsere Existenz von großer Bedeutung ist. Was den letzteren Gegenstand betrifft, so wäre es gewiß ein Verbrechen, wenn ein Millionär, bloß um ein paar Taler zu retten, einen Dieb niederschießen wollte. Würde dagegen ein armer Fuhrmann, dessen Hauptvermögen in einem Pferde besteht, dasselbe im Notfall selbst mit der Tötung des Räubers verteidigen, so würde er nur von seinem Rechte Gebrauch machen, vorausgesetzt, daß er auf andere Weise sein Eigentum nicht beschützen kann. Der ungerechte Angreifer muß sich selbst den Schaden zuschreiben, den er erleidet. Er kann, nachdem er gewarnt wurde, von seinem Verbrechen abstehen und so sein Leben retten. Will er dies nicht, so nimmt er selbst die Verantwortung für die weiteren Folgen auf sich. Übrigens ist besonders bei dem Recht gewaltsamer Verteidigung äußerer Besitzgüter die Rücksicht auf das öffentliche Wohl nicht zu übersehen. Die allgemeine Rechtssicherheit in Bezug auf das Eigentum würde nicht wenig gefährdet, wenn die verwegenen Menschen, die es auf Raub und Diebstahl abgesehen haben, sich als persönlich unverletzlich ansehen dürften.

5. Daraus, daß wir die äußeren Besitzgüter mit Gewalt verteidigen dürfen, könnte man versucht sein, zu schließen, man dürfe auch die Ehre und den guten Ruf mit Gewalt gegen ungerechte Angriffe beschützen. Diese Folgerung wäre unrichtig. Man darf sich freilich gegen beschimpfende Handlungen wehren, die nicht bloß unserer Ehre schaden, sondern auch unser leibliches Wohlergehen beeinträchtigen. Niemand braucht sich wehrlos beohrfeigen oder den Bart zerzausen zu lassen. Wo es sich aber bloß um die Ehre und guten Ruf handelt, ist die Anwendung von Gewalt ganz unzulässig.

Die Ehre und der gute Ruf sind eben in unserer Frage weder ihrer Natur noch ihrer Beziehung auf das öffentliche Wohl nach den übrigen äußeren Besitzgütern gleichzustellen. Während die physische Gewalt von Natur geeignet ist, die letzteren zu verteidigen, ist sie in Bezug auf die Ehre ein ihrer Natur nach ungeeignetes Schutzmittel. Die Ehre im engeren Sinne besteht in den äußeren Erweisen der Achtung, welche uns andere geben. Werden uns diese Erweise tatsächlich zu teil, so brauchen wir sie nicht zu verteidigen. Werden sie uns aber versagt, so lassen sie sich nicht verteidigen, weil sie überhaupt noch nicht existieren, also auch nicht verteidigt werden können. Man kann andere zwingen, uns zu ehren, aber das heißt nicht die Ehre verteidigen, sondern sie mit Gewalt erwerben. Der gute Ruf aber besteht in der guten Meinung, welche andere von uns haben, und diese läßt sich erst recht nicht durch Gewalt verteidigen. Urteile können wohl durch Gründe, aber nicht durch rohe Gewalt bestimmt werden.

Nur in einem Falle könnte es scheinen, die Ehre lasse sich durch physische Gewalt wohl verteidigen. Wir meinen den Fall, wo uns jemand öffentlich durch Vorwürfe oder schimpfliche Verleumdungen die Achtung anderer zu rauben

Digitized by Google

und uns dadurch in unserer gesellschaftlichen Stellung zu Grunde zu richten droht. Nehmen wir an, jemand habe Gewißheit darüber, daß ein anderer durch schwere Verleumdungen oder Ehrabschneidungen vor Gericht oder in öffentlicher Versammlung oder durch eine Schmähschrift seinen guten Namen vernichten will, so daß er in seiner Stellung unmöglich wird und vielleicht sogar in Lebensgefahr gerät. Wir wollen annehmen, er wisse sogar, das Vorhaben solle in nächster Zeit ausgeführt werden, oder man habe schon mit der Ausführung desselben begonnen. Doch auch in der gemachten Voraussetzung ist die Gewalt ein zur Verteidigung der Ehre ganz ungeeignetes oder wenigstens mit Rücksicht auf die Rechtssicherheit in der Gesellschaft unbedingt verwerfliches Mittel. Sind die Ehrabschneidungen oder Verleumdungen schon in die Öffentlichkeit gedrungen, so kann von der Verteidigung des Rufes mit Gewalt nicht mehr die Rede sein. Denn die Verleumdung, sofern sie eine Tätigkeit des Verleumders, ist schon eine vollendete Tatsache, läßt sich also nicht mehr verhindern. Ebensowenig läßt sich durch Gewalt bewirken, daß die ausgestreute Verleumdung nicht geglaubt werde.

Ist dagegen die Verleumdung noch nicht andern mitgeteilt, ist bloß die Furcht vor einer Verleumdung vorhanden, so kann in den allermeisten Fällen noch nicht von einem gegenwärtigen Angriff die Rede sein. Außerdem müßte, damit man zur Anwendung von Gewalt berechtigt sei, feststehen, daß uns aus der gefürchteten Verleumdung ein schwerer Schaden erwächst, der sich auf andere Weise nicht mehr gut machen läßt. Aber auch dies trifft in den allermeisten Fällen nicht zu. Die Verleumdung wird vielleicht von den meisten als solche erkannt, so daß unser Schaden gering ist. Möglicherweise lassen sich auch die Verleumdungen durch Zeugen oder andere Beweise widerlegen.

Sollte es übrigens auch in einem moralisch kaum je möglichen Fall gewiß sein, daß man schon daran ist, die Verleumdung zu veröffentlichen, daß sie bei den meisten Glauben finden wird und daß sie sich endlich auf keine Weise wirksam widerlegen läßt, so ist trotzdem die Tötung des Verleumders unerlaubt. Wir sagen: die Tötung. Denn eine bloße Verwundung oder Verstümmelung wäre ja zur Verhinderung der Verleumdung ungenügend, käme derselben vielmehr zu Hilfe. Allgemein aber zu gestatten, daß jemand einen andern wegen des Vorhabens, ihn zu verleumden, um das Leben bringe, hieße so viel als dem Morde freien Lauf lassen. Würden nicht viele bald die „Überzeugung" gewinnen, daß man sie zu verleumden trachte, und daß das einzige Mittel zur Wahrung ihres guten Namens die Ermordung des Gegners sei? Zahlreiche ungerechte Morde wären die notwendige Folge davon. Deshalb verbietet die öffentliche Rechtssicherheit die Verteidigung der Ehre und des guten Rufes mit Gewalt. Wo es sich um äußere Besitzgüter handelt, läßt sich leicht mit Sicherheit entscheiden, ob ein tatsächlicher augenblicklicher Angriff vorhanden ist, der uns mit einem unersetzlichen Verluste bedroht. In Bezug auf Ehre und guten Namen aber ist dies, wegen der besondern Natur dieser Güter, wenn überhaupt je, so doch nur in den seltensten Fällen möglich, und auch dann ist die größte Gefahr subjektiver Täuschung oder Übertreibung vorhanden und müßte die Erlaubtheit gewaltsamer Verteidigung zu schweren Mißbräuchen führen. Während es also eine Forderung der allgemeinen Sicherheit ist, daß

Digitized by Google

man seinen Besitz mit Gewalt verteidigen dürfe, ist es eine Forderung derselben Sicherheit, daß dies in Bezug auf Ehre und guten Ruf nicht gestattet sei.

§ 2. Vom Recht der Selbsthilfe.

Das Recht der Verteidigung, von dem wir eben gesprochen, setzt voraus, das Unrecht sei noch nicht vollendete Tatsache, sondern könne durch unser Bemühen *verhindert* oder abgewehrt werden. Welche Rechte stehen aber demjenigen zu, der ein Unrecht schon *erlitten* hat und sich auf dem öffentlichen Rechtswege nicht Genugtuung verschaffen kann? Von einer Selbstverteidigung im eigentlichen Sinn kann in diesem Falle nicht mehr die Rede sein, sondern bloß von einer *Selbsthilfe*. Inwieweit ist diese erlaubt?

Zwei wesentlich verschiedene Arten von Selbsthilfe sind zu unterscheiden.

1. Es kann erstens geschehen, daß wir auf Grund eines erlittenen Unrechtes das Recht auf *Rückerstattung* oder *Schadenersatz* haben. Wenn uns jemand einen Gegenstand entwendet oder ungerecht geschädigt hat, so haben wir das Recht, die entwendete Sache zurückzufordern und uns den erlittenen Schaden ersetzen zu lassen. Was nun, wenn der öffentliche Rechtsweg unmöglich ist und der Schuldige seiner Pflicht nicht nachkommen will?

Die gestohlene Sache dürfen wir überall in Beschlag nehmen, wo wir sie finden. Hier gilt der Grundsatz: Res clamat ad dominum. Sie mit eigentlicher *Gewalt* wieder an uns zu reißen, wäre in einem außergesellschaftlichen Zustand wohl gestattet; in einem geordneten Gemeinwesen dagegen wird dies kaum jemals möglich sein, ohne viel größere Übel für uns und andere heraufzubeschwören. Wohl aber darf der Eigentümer durch jede erlaubte List sein Eigentum wieder zu erlangen suchen, und ist ihm dies nicht möglich, so darf er sich heimlich von dem Vermögen des ungerechten Nebenmenschen soviel aneignen, als erforderlich ist, um sich schadlos zu halten. Dasselbe gilt auch für den Fall des ungerecht verweigerten Schadenersatzes. Natürlich ist dieses Mittel der geheimen Schadloshaltung nur erlaubt, wenn unser Recht *unzweifelhaft* und ein anderer Weg, zu demselben zu gelangen, nicht offen steht. Man hat diese Ansicht schon als „gefährlich" hinzustellen versucht. Allein werden die beiden letztgenannten Bedingungen eingehalten, so ist der Mißbrauch, der sich mit dieser Lehre treiben ließe, ein rein zufälliger, kann mithin nicht der Lehre selbst zugeschrieben werden.

2. Schwieriger ist die Frage in betreff der zweiten Art der Selbsthilfe, bei der es sich nicht um Erlangung einer uns gebührenden Sache, sondern um den *Rechtsschutz für die Zukunft* handelt. Diese Frage hängt innig zusammen mit der Frage, inwieweit die *Rache* erlaubt sei.

Obwohl wir im Deutschen mit dem Worte *Rache* meistens einen üblen Sinn verbinden, ist doch an sich nicht jede Rache unerlaubt. Rache in der weitesten Bedeutung bezeichnet jedes Übel, das jemand wegen eines getanen Unrechts zugefügt wird. Man unterscheidet *öffentliche* und *Privatrache*. Die *öffentliche* Rache ist die von der Obrigkeit zum Zweck des öffentlichen Wohles über den Verbrecher verhängte Strafe. Die Obrigkeit *rächt* den gegen die Gesellschaft begangenen Frevel. Die *Privatrache* aber, die uns hier

Digitized by Google

eigentlich beschäftigt, besteht darin, daß jemand, ohne durch ein Amt dazu ermächtigt zu sein, andern Böses mit Bösem vergilt. Man kann nicht nur für das selbst erlittene, sondern auch für das einem andern zugefügte Unrecht Privatrache üben.

Ist die Privatrache jemals erlaubt? a) Geht sie aus Haß oder aus Freude an dem Übel des Nächsten als solchem hervor, hat sie nur den Zweck, die eigene Rachsucht zu befriedigen, so ist sie immer unerlaubt. Gegenseitige Liebe soll alle Menschen umfassen; dieser Liebe widerspricht es schnurstracks, sich an dem Übel und den Schmerzen des Nächsten zu weiden. Damit sind schon die allermeisten Fälle von Privatrache, die tatsächlich vorkommen, gebrandmarkt.

b) Unerlaubt ist auch die Privatrache, die zum Zweck des öffentlichen Wohles verübt wird. Einem andern für begangene Fehler Übles zufügen, um dadurch die öffentliche Ordnung zu schützen, ist nicht Sache einer Privatperson, sondern derjenigen, die mit der Aufrechthaltung der öffentlichen Ordnung betraut sind. Es hieße die öffentliche Rechtssicherheit untergraben, wenn man jedem Privatmann erlauben wollte, die Nebenmenschen für ihre Vergehen zur Rechenschaft zu ziehen und zu bestrafen.

c) Ist aber die Privatrache nicht wenigstens zum Zweck des eigenen Rechtsschutzes, oder um sich vor ähnlichen Angriffen für die Zukunft sicherzustellen, erlaubt? Hier ist zu unterscheiden. Wird der Verbrecher auf frischer Tat ertappt, so scheint es nicht unerlaubt, demselben eine gebührende Züchtigung zu erteilen. Wenn z. B. ein Strolch, der mit einer fremden Börse durchgebrannt ist, vom Eigentümer eingeholt wird, so darf dieser kühn nicht nur sein Eigentum in Beschlag nehmen, sondern auch dem Verwegenen eine ordentliche Lektion für die Zukunft auf den Lebensweg mitgeben. Das ist nicht nur kein Nachteil, sondern ein Vorteil für die öffentliche Rechtssicherheit. Man kann auch eine solche Lektion als eine Vollendung der wirksamen Selbstverteidigung auffassen. Verletzungen aber wären unerlaubt, weil dann gar zu leicht in der Aufregung Verstümmelungen oder Morde stattfinden könnten.

Ist aber einmal das Unrecht eine vollendete Tatsache und der Täter in Sicherheit, so ist es in einem geordneten Gemeinwesen unstatthaft, daß der Geschädigte auf eigene Faust ihm Übles zufüge, um sich für die Zukunft sicherzustellen. Ein solches Recht wäre eine reiche Quelle von Rechtsverletzungen und Unordnungen unter dem Vorwand, zukünftigen Freveltaten vorzubeugen. Eine größere Befugnis stünde vielleicht in diesem Punkte solchen Menschen zu, die außerhalb eines staatlichen Verbandes leben, wie dies bei den ersten Ansiedlern Amerikas und Australiens der Fall war. Übrigens wird in solchen Verhältnissen das Bedürfnis des Rechtsschutzes notwendig bald zur Bildung eines öffentlichen Gemeinwesens führen.

3. Wir müssen hier noch kurz der Blutrache gedenken, die uns in früheren Zeiten nicht nur bei den Germanen, sondern auch bei den Chinesen, den Eingebornen Australiens und Brasiliens, den Fidschi-Insulanern, vielen Stämmen Afrikas usw. begegnet[1]. Ist dieselbe zulässig?

[1] Peschel, Völkerkunde 248; Schneider, Naturvölker I 86. Auch bei den Israeliten war die Blutrache unter mancherlei Einschränkungen gestattet.

Digitized by Google

Wäre sie notwendig als bloße Privatrache anzusehen, so müßten wir sie nach den aufgestellten Grundsätzen unbedingt für verwerflich erklären. Allein diese Auffassung dürfte nicht die richtige sein. Wir wollen nicht leugnen, daß bei der ersten Entstehung dieser Sitte nicht selten auch bloße Befriedigung der Rachsucht mächtig mitwirken mochte; ebensowenig wollen wir in Abrede stellen, daß in einem besser organisierten Gemeinwesen die Blutrache beseitigt werden muß.

Versetzt man sich dagegen in jene Zeiten zurück, in denen die staatliche Organisation eine sehr ungenügende und lockere war, so erkennt man leicht, warum die Blutrache als ein naheliegendes, ja notwendiges Mittel des Rechtsschutzes sich durch Gewohnheit als öffentliche Rechtsinstitution einbürgern konnte und gesetzlich geregelt, ja zur Pflicht gemacht wurde. Auch wenn wir uns ein bloßes Nebeneinander von Familien, Sippen, Stämmen denken, ist der Rechtsschutz, wenigstens in Bezug auf das Leben, eine unabweisliche Notwendigkeit. Ist nun keine gemeinschaftliche Obrigkeit vorhanden, welche diesen Rechtsschutz wirksam gewähren könnte, so sind die Familien oder Sippen auf Selbsthilfe angewiesen. Wird also ein Glied der Familie ungerecht getötet, so liegt der ganzen Familie das Recht und die Pflicht der Vergeltung ob, wenn sie sich nicht selbst dem Untergang weihen will. Gerade der Umstand, daß man die Blutrache als eine heilige Pflicht ansah, deren Unterlassung ehrlos machte, beweist, daß man dieselbe nicht als reine Privatsache, sondern als gesetzliches Rechtsmittel betrachtete, welches den Schutz der ganzen Familie bezweckte und allgemein als gerecht anerkannt war. Deshalb war auch die Blutrache nicht gleichmäßig Pflicht jedes Familiengliedes. An erster Stelle lag sie dem Haupt derselben ob.

Merkwürdig erscheint auf den ersten Blick die Tatsache, daß uns diese Selbsthilfe der Familie bloß in Bezug auf den Schutz gegen Mord und Verstümmelung entgegentritt, dagegen nicht bei Diebstählen, Ehebruch, Blutschande, Auflehnung gegen den Häuptling und ähnlichem. Während die altgermanischen Gesetze sonst alle Verbrechen gerichtlich strafen, erkennen sie nur die Blutrache als Recht und Pflicht der Familie oder Sippe an. Diese Tatsache scheint uns aber sehr erklärlich. Alle andern Verbrechen können auch von Gliedern der Familie untereinander begangen werden, ihre Bestrafung kann daher nicht Sache der Familie sein. Der Mord unter Angehörigen derselben Familie dagegen ist etwas nahezu Unerhörtes. Außerdem richtet sich der Mord direkt und unmittelbar gegen den Bestand der Familie, was bei den andern Verbrechen nicht der Fall ist. Endlich ist die Blutrache ein viel wirksameres Mittel zur Verhinderung von Mordtaten als die öffentliche Bestrafung auf Grund eines gerichtlichen Prozesses durch eine wenig mächtige Obrigkeit. Infolge des Gesetzes der Blutrache haftet die ganze Familie für jede von einem ihrer Glieder begangene Mordtat; sie wird also ihrerseits alles tun, um ihre Angehörigen vor dem Mord eines Mitgliedes einer andern Familie, mit der sie in Frieden lebt, zu verhindern. Von den Australiern berichtet Perron d'Arc[1], daß sie den Frauenraub, den Ehebruch, den Diebstahl in gewissen Fällen und die Beschimpfung des Häuptlings mit dem Tode bestrafen. „Diese Hinrichtungen, die öffentlich, am hellen Tage und mit

[1] Aventures d'un voyageur en Australie, angeführt bei H. Joly, Le crime (1888) 13.

Digitized by Google

Einwilligung aller stattfinden, ziehen keinerlei Wiedervergeltung von seiten anderer nach sich, sie werden als gerecht angesehen, und ihr Andenken stirbt und verschwindet wie der Leib des Hingerichteten.... Anders dagegen bei den gewöhnlichen Morden; die fallen nicht unter die Gesetze des Stammes, ihre Bestrafung ist vielmehr völlig den Betroffenen, d. h. den Familien anheimgestellt." Diese Erscheinung ist nicht rein zufällig, sondern unter gewissen Voraussetzungen in der Natur der Verhältnisse begründet.

§ 3. Das Duell.

Noch ein Mittel der Selbsthilfe bleibt uns zu erörtern, dem heute leider nur allzu oft Menschenleben zum Opfer fallen; wir meinen das Duell.

1. Unter Duell versteht man jeden nach geschehener Verabredung über Ort, Zeit und (gefährliche) Waffen stattfindenden Zweikampf. Ein bloß in der Hitze der Leidenschaft sich entspinnender Zweikampf ist kein Duell[1].

Man unterscheidet das private und öffentliche Duell. Das öffentliche Duell ist ein in öffentlicher Angelegenheit und mit Ermächtigung der öffentlichen Gewalt stattfindendes Duell. Das Privatduell dagegen ist ein solches, das in einer Privatangelegenheit unternommen wird, gleichviel ob mit oder ohne öffentliche Ermächtigung. Ob beim Duell gewisse Feierlichkeiten, z. B. in Bezug auf Sekundanten, Zeugen, beobachtet werden oder nicht, ändert an dem Wesen des Duells nichts.

2. Bei den Griechen und Römern, wie überhaupt bei den Kulturvölkern des klassischen Altertums, war das Duell unbekannt. Die römischen Gladiatorenkämpfe sind von unsern Duellen weit verschieden. Sie waren nicht sowohl Mittel der Selbsthilfe als blutige Schauspiele zur Befriedigung der Neugierde und Grausamkeit eines verweichlichten und entmenschten Volkes. Dagegen begegnet uns die Zweikampfssitte bei den Galliern und Germanen seit den ältesten Zeiten. Schon Diodor von Sizilien[2], Vellejus Paterkulus[3] und Pomponius Mela[4] tun ihrer Erwähnung. Sie ist also unzweifelhaft heidnischen Ursprungs und scheint ursprünglich ein allgemein gebräuchliches Mittel der Selbsthilfe gewesen zu sein[5]. Die staatliche Organisation war damals noch

---

[1] Wir werden deshalb den Ausdruck Duell beibehalten, weil nicht jeder Zweikampf ein Duell ist.

[2] Biblioth. histor. l. 5, c. 28: Inter ipsas quoque epulas, causa ex iurgio quomodocunque arrepta insurgere, et ex provocatione, nihili vitae iacturam aestimantes, inter se digladiari solent. Merkwürdig ist der Grund, durch den Diodor diese Kampfessitte zu erklären sucht: Pythagorae enim apud illos opinio invaluit, animas hominum immortales, in aliud ingressas corpus, definito tempore denuo vitam capessere.

[3] Hist. rom. II 118. [4] De situ orbis III 3.

[5] Fast bei allen Naturvölkern, bei denen die Rechtspflege noch wenig ausgebildet ist, werden die Streitigkeiten durch eine Art von Zweikampf ausgefochten, vgl. Rost, Gottesurteil und Eid (in „Ausland" 1891, 85 ff und 101 ff). Bei den Battak auf Sumatra findet sich ein geregeltes Duell durch Schießen (Wilken, Het Strafrecht by de volken van het mal. ras 61); bei den Tunguſen werden Pfeile gewechselt. Im alten Polen wurden derartige Zweikämpfe unter den Bauern mit Stöcken, unter den Adeligen mit dem Degen ausgefochten. Bei den Redjang auf Sumatra fand ein Kampf mit Steinwerfen statt, bis eine Partei unterlag. Bei den Völkerschaften des Malaiischen Archipels müssen der Kläger und der Beklagte im Wasser an Pfählen untertauchen; wer es länger

Digitized by Google

sehr unentwickelt. Die auf ihren Höfen inmitten ihrer Feldmarken sitzenden Freigebornen pflegten deshalb ihre Rechtsstreitigkeiten ohne weiteres durch Fehden und Zweikämpfe zum Austrage zu bringen. Erst allmählich gelang es, diese Sitten wenigstens auf außerordentliche Fälle einzuschränken und an gesetzliche Formen zu binden[1]. Das älteste uns bekannte Gesetz, welches den Zweikampf erlaubt, ist das des Burgunderkönigs Gundobald[2].

Obwohl der Zweikampf ursprünglich ein bloßes Mittel der Selbsthilfe oder eine Art Fehde war, verband sich schon früh mit ihm die Idee eines Gottesurteils. Mit wenigen Ausnahmen wird der Zweikampf in allen altgermanischen Gesetzen als gerichtliches Ordal (Urteil) erwähnt[3]. Man stützte sich hierbei auf eine doppelte Überzeugung. Einmal hielt man es für ausgemacht, Gott könne den Unschuldigen im Zweikampf nicht unterliegen lassen. Sodann glaubte man, der Schuldige werde es nicht wagen, zuerst vor Gericht Gott zum Zeugen seiner Unschuld anzurufen und dann mit einem Meineide beladen den Kampf aufzunehmen, die Furcht vor der göttlichen Rache werde ihm den Kampfesmut rauben und den Sieg unmöglich machen.

Die Kirche erhob frühzeitig ihre Stimme gegen den gerichtlichen Zweikampf. Dem eben erwähnten Könige Gundobald trat der hl. Avitus mit eindringlichen Vorstellungen gegen den barbarischen Gebrauch entgegen. So berichtet von ihm Agobard († 840), der selbst in einer eigenen Schrift gegen das Gesetz Gundobalds zeigt, daß diese Sitte im Widerspruch stehe mit der Milde des Evangeliums. Gott könne sehr wohl zulassen, daß der Unschuldige im Kampfe unterliege. Er schließt seine Ausführungen mit den Worten: vere hoc non est lex, sed nex, das ist nicht Gesetz, sondern Mord[4].

Auch die Päpste traten der Duellsitte früh entgegen. Schon Nikolaus I. (858—867) mißbilligte in einem Schreiben an Karl den Kahlen den Zweikampf (monomachia) als eine Versuchung Gottes[5]. Seinem Beispiele folgte noch im selben Jahrhundert Stephan VI., später Alexander II. und III., Cölestin III., Innozenz III. und viele andere[6].

Neben den gerichtlichen kamen aber immer noch außergerichtliche Zweikämpfe vor, in denen man auf eigene Faust Privathändel zum Austrag brachte oder seine Rache zu befriedigen suchte. Namentlich wurden die Turniere oft mißbraucht, um Privatstreitigkeiten auszufechten oder am Gegner Rache zu nehmen, weshalb die Kirche früh gegen die Turniere Verordnungen erließ. Wie man in dieser Beziehung in Deutschland dachte, geht daraus hervor, daß z. B. Erzbischof Wichmann von Magdeburg im 12. Jahrhundert alle Teilnehmer an einem Turniere aus der Kirche ausschloß und den Gefallenen das kirchliche Begräbnis verweigerte[7]. Ja man kann sagen, je mehr es der Kirche gelang, den gerichtlichen Zweikampf zu beseitigen, um so mehr machte sich der alte Hang der germanischen Völker, sich mit den Waffen in der Hand Recht zu verschaffen, in Privatduellen und Turnieren Luft.

---

aushalten kann, gewinnt den Prozeß. Bei den Dajaks auf Borneo wird der Prozeß durch einen Wettlauf entschieden. Es ist fast immer die physische Kraft, welche die Rechtsfrage entscheiden soll.

[1] S. Stimmen aus Maria-Laach LI 570.

[2] Mon. Germ., in 4°, Leg. sect. 1, tom. II, pars 1, p. 75. Über die älteste Geschichte des Duelles handelt eingehend P. de Smedt, Les origines du duel iudiciaire in den Etudes religieuses, philosophiques usw. LXIII und LXIV.

[3] Eichhorn, Deutsche Staats- und Rechtsgeschichte I⁴ 453.

[4] Migne, Patrol. lat. CIV 117—121. [5] Ebd. CXIX 1143.

[6] S. Stimmen aus Maria-Laach LI 572.

[7] Mon. Germ., Script. XXIII 155—156; s. Stimmen aus Maria-Laach XXXII 257.

Digitized by Google

Es ist neuerdings die Ansicht ausgesprochen worden, das moderne Duell stamme nicht aus dem Mittelalter, ja es stehe mit den mittelalterlichen Zweikämpfen in keinem Zusammenhang[1]. Diese Behauptung geht zu weit. Aus den deutschen Volksbüchern erhellt, daß schon in den ältesten Zeiten Ehrenhändel durch Duelle ausgefochten wurden[2]. Mit Recht sagt der bekannte Kulturhistoriker Gruppe[3]: „Mag man auch Below zugeben, daß ein direkter Zusammenhang des Duells mit mittelalterlichen Gebräuchen nicht nachweisbar ist, so beruht es sicherlich auf gleichen Anschauungen und Verhältnissen. Nicht bloß den neuen Duellen, wie Below meint, sondern auch den alten lag die Anschauung zu Grunde, daß Körperkraft und Waffenfähigkeit das erste Erfordernis eines Mannes sei. Daß aber Freie mit Unfreien fochten, war nur in einzelnen Fällen möglich. . . . Wenn man aber bei den alten Duellen in der Regel nicht Ehrenbeleidigung als Motiv nachweisen kann, so fanden sie doch ehrverletzender Dinge willen statt, und aus dem 15. Jahrhundert liegen direkte Zeugnisse von Ehrenduellen vor. Auf einer Zusammenkunft in Wertheim hatten einige fränkische Ritter etlichen Hessen vorgeworfen, daß sie ‚auf den Straßen raubten'. Die Hessen dagegen meinten, die Franken trieben dieselbe ‚Kaufmannschaft'. Die Franken erwiderten, daß solche Irrung in dem nächstkünftigen Turnier entschieden werden solle. Dies geschah in Darmstadt 1403, wobei 17 Franken und 9 Hessen ihr Leben verloren. Solche Ehrenkämpfe wurden nun vom Turnier abgetrennt, wie das Gothaer Kampfbuch des Meisters Hans Thalhöfer von 1459 zeigt, wo es heißt, daß solche Kämpfe wohl gegen das kanonische Recht seien, aber von allen Fürsten gestattet würden."

Man kann jedoch zugeben, daß das Duellwesen in den romanischen Ländern gegen Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts stärker um sich griff als in Deutschland. Das Konzil von Trient ging mit den schärfsten Strafen gegen dieses Unwesen vor und beruft sich für sein Verfahren auf die alten kirchlichen Satzungen, woraus hervorgeht, daß man damals das Duell als eine Fortsetzung einer seit langem herrschenden Sitte ansah. Nach dem Trienter Konzil haben die bedeutendsten Theologen das Duell als seiner Natur nach verwerflich verurteilt[4]. Andere dagegen behaupteten, infolge des kirchlichen Verbots sei zwar das Duell tatsächlich unerlaubt, abgesehen jedoch von diesem Verbote seien wohl Fälle denkbar, in denen sich die Unerlaubtheit des Duells durch bloße Vernunftgründe nicht zwingend nachweisen lasse[5]. Diese Ansicht wurde von Benedikt XIV. im Jahre 1752 verworfen.

Alle diese Anstrengungen vermochten der Duellwut nie vollständig Meister zu werden, besonders unter den Adeligen am französischen Hofe. Welche Unzahl von Edelleuten hier dem Duell zum Opfer fiel, mag man daraus entnehmen, daß nach Theoph. Raynaud um die Mitte des 17. Jahrhunderts innerhalb 30 Jahren mehr Adelige im Duell fielen, als zur Bildung eines ganzen Heeres notwendig gewesen wären. In der einzigen Pfarrei St-Sulpice zählte man in manchen Wochen gegen 20 im Duell Gefallene. Olier, der Stifter der Kongregation von St-Sulpice, gründete, unterstützt vom hl. Vincenz von Paul, einem Verein der angesehensten Edel-

---

[1] So G. v. Below, Das Duell und der germanische Ehrbegriff (1896).

[2] Vgl. z. B. die „Haimonskinder" bei Simrock, Die deutschen Volksbücher, gesammelt und in ihrer ursprünglichen Echtheit wiederhergestellt II, Frankfurt a. M. 1845, 149 und 155.

[3] Deutscher Hausschatz 23. Jahrg., 468.

[4] Wir nennen z. B. Suarez (De caritat. disp. 13, sect. ult.), de Lugo (De iustit. et iure disp. 10, sect. 8), Becanus (De virtut. theol. c. 26, q. 5).

[5] So Lessius, Laymann, Reiffenstuel, Sporer u. a.

Digitized by Google

leute, welche sich verpflichteten, nie eine Herausforderung anzunehmen[1]. Diesen Bestrebungen kam das strenge Duellverbot Ludwigs XIV. zu Hilfe.

In unserem Jahrhundert hat das Duell besonders in Deutschland Verteidiger gefunden. Freiherr v. Radowitz[2] hält das Duell für geeignet, um dem Gegner die Achtung abzutrotzen, die er uns verweigerte. Neuerdings nehmen Lasson[3] und Paulsen[4] das Duell als einen „Ausweg geregelter Selbsthilfe", namentlich für Offiziere und Studenten, in Schutz.

3. Daß die tatsächlich stattfindenden Duelle in sehr vielen, wo nicht in den allermeisten Fällen verwerflich sind, kann kein Vernünftiger bestreiten. Es ist geradezu unglaublich, wie frivol oft wegen der geringsten Beleidigung, ja wegen eines reinen Nichts renommierende Raufbolde andere zum Zweikampf herausfordern. Das ist ein frevelhaftes Spiel mit dem eigenen und fremden Leben. Darüber werden wir kein Wort verlieren.

Wir denken vielmehr an jene selteneren und schwierigeren Fälle, wo die nun einmal in manchen Kreisen tyrannisch herrschende Sitte die Herausforderung zum Duell oder die Annahme desselben allen gebietet, und wo alle diejenigen, welche sich dieser Unsitte nicht fügen, in Gefahr kommen, für „ehrlos" zu gelten, ja vielleicht ihre Stellung und ihr Einkommen zu verlieren. Aber auch in derartigen Fällen ist das Duell verwerflich.

Zum Beweis für diese Behauptung müssen wir an die schon wiederholt betonte Grundwahrheit erinnern, daß der Mensch nicht der Herr über seine Person und sein Leben ist, sondern bloß der Verwalter und Nutznießer (57). Ebensowenig ist er der Herr über das Leben anderer.

---

[1] Alle Mitglieder dieses Vereins unterschrieben und beschworen folgende Erklärung: „Die Unterzeichneten erklären durch die gegenwärtige Schrift öffentlich und feierlich, jede Art von Herausforderung verweigern, wegen keiner, was immer für einer Ursache sich schlagen und in jeder Weise Zeugnis dafür ablegen zu wollen, daß sie das Duell als der Vernunft, der Wohlfahrt und den Gesetzen des Staates zuwider und mit dem Heil und der christlichen Religion unvereinbar verabscheuen, ohne jedoch dem Rechte zu entsagen, die ihnen zugefügten Unbilden, insofern sie ihr Stand und ihre Geburt dazu verpflichten, auf jedem gesetzlichen Wege zurückzuweisen." — Wir freuen uns, daß sich vor zwei Jahren (April 1901) auf Anregung des Infanten Don Alfons von Spanien und des Fürsten Karl zu Löwenstein eine ähnliche Vereinigung von hervorragenden Persönlichkeiten gebildet, welche folgende Erklärung unterzeichnet haben: „Die Gefertigten bezeugen hiermit öffentlich ihre grundsätzliche Verwerfung des Duells als einer Einrichtung, welche der Vernunft und dem Gewissen, den Forderungen der Zivilisation und den bestehenden Gesetzen, dem Wohle der Gesellschaft und des Staates zuwiderläuft. Im gesellschaftlichen Verkehr wie im öffentlichen Leben wollen sie nach Kräften tätig sein für Beförderung der Bewegung, welche die endliche und gänzliche Abschaffung des Duells zum Zwecke hat. Sie erklären es für ein leeres ungerechtes Vorurteil, daß, wer sich nicht im Zweikampf schlägt, darum den Vorwurf der Feigheit verdiene, und betrachten denjenigen, der ein Duell aus Überzeugung ausschlägt, als einen Ehrenmann, dem sie ihre volle Achtung zollen. In unverkürzter Aufrechterhaltung ihres Rechtes jedoch, Beleidigungen auf jede gesetzmäßige Weise von sich abzuwehren und, wenn die Umstände es erheischen, für dieselben Genugtuung zu verlangen, erachten sie die Errichtung von Ehrengerichten für unbedingt geboten, deren Entscheidung dem Beleidigten wirkliche Genugtuung verschafft, so daß derselbe nicht mehr verleitet wird, sich dieselbe selbst auf zweifelhafte und unerlaubte Weise mit der Waffe zu suchen."

[2] Gesammelte Schriften IV 14. [3] System der Rechtsphilosophie 548.

[4] System der Ethik II 152.

Digitized by Google

Er darf also nicht beliebig sein eigenes Leben und das Leben seines Nebenmenschen der Gefahr aussetzen oder gar diese Gefahr aufsuchen. Damit er sich dieser Gefahr aussetzen dürfe, ist vielmehr erforderlich, daß er einen vernünftigen, gerechten Grund dafür habe, und auch dann darf er die Lebensgefahr nicht in sich selbst beabsichtigen, sondern bloß zulassen oder permittieren. Von einem Permittieren der Lebensgefahr kann aber nur dann die Rede sein, wenn aus der Handlung, mit der die Lebensgefahr verbunden ist, ebenso unmittelbar als die Lebensgefahr eine wichtige gute Wirkung folgt und allein beabsichtigt wird [1].

Nun aber begeben sich die Duellanten ohne genügenden Grund in die Gefahr für das eigene und fremde Leben. Um uns hiervon zu überzeugen, brauchen wir bloß die Vorwände durchzugehen, mit denen man das Duell beschönigen will, oder was dasselbe ist, die Zwecke, die man durch das Duell zu erreichen sucht.

a) In älterer Zeit wurde das Duell als Rechtsmittel gebraucht, um einen Streit über Schuld oder Unschuld zu entscheiden. Heute wird niemand mehr das Duell zu diesem Zwecke billigen. Weder aus der bloßen Vernunft noch aus der Offenbarung läßt sich beweisen, Gott müsse immer durch ein Wunder dem Unschuldigen zu Hilfe kommen. Seiner Natur nach aber ist der Zweikampf ganz ungeeignet, die Schuld oder Unschuld eines Angeklagten darzutun. Aus sich beweist der Sieg im Zweikampf höchstens überlegene leibliche Kraft oder Gewandtheit. Daraus folgt auch, daß gerichtlicher Zweikampf eine rechtswidrige Verfügung über das eigene und fremde Leben ist. Die Kämpfenden begeben sich in Lebensgefahr, um einen Zweck zu erreichen, der sich dadurch gar nicht erreichen läßt.

b) Nicht selten will man sich durch das Duell Genugtuung (Satisfaktion) verschaffen. Aber auch hierzu ist das Duell ganz ungeeignet und mithin ungerecht. Die Genugtuung im eigentlichen Sinn besteht darin, daß derjenige, der uns beleidigt oder beschimpft, diese Beleidigung zurücknimmt und uns dafür Achtung und Ehre erweist. Dieser Zweck wird durch das Duell nicht erreicht. Wenn der Beleidiger die Herausforderung annimmt, so zieht er damit seine Beleidigung oder Beschimpfung nicht zurück, will sie im Gegenteil mit dem Degen oder der Pistole in der Hand aufrecht erhalten, ja zeigt sich bereit, der früheren Beleidigung noch andere und größere Übel hinzuzufügen, indem er den Herausforderer vielleicht schwer verwundet oder tötet [2]. Wer wird übrigens demjenigen, den er zwingen will, begangenes Unrecht gutzumachen, dieselbe Aussicht auf Sieg gewähren wie sich selbst, also ihm Gelegenheit bieten, dem früheren Unrecht noch ein größeres hinzuzufügen? Das tut aber der Herausfordernde beim Duell, indem er seinem Gegner dieselben Waffen und dieselben Aussichten auf Sieg gewährt wie sich selbst.

---

[1] Man vgl. oben I 52, wo gezeigt wurde, inwiefern uns die übeln Folgen unserer Handlungen zugeschrieben werden können.

[2] Bekannt ist ein Fall aus jüngerer Zeit. Ein Reserveoffizier hatte, wie verlautete, mit der Ehefrau eines andern unerlaubten Umgang gehabt. Dem herrschenden Ehrenkodex zuliebe mußte der Beleidigte den Verführer fordern und ward im Duell niedergeschossen! Nun hatte er die Satisfaktion, und auch die Ehre war wieder rein!!

Digitized by Google

Radowitz meint, der Beleidigte trotze dem Schuldigen wenigstens die innere Achtung ab, die er uns verweigert. Aber derjenige, der die Forderung annimmt, achtet deswegen den Gegner um kein Haar mehr als früher. Die Forderung beweist ihm höchstens, daß der Beleidigte ein verwegener Mensch ist, der sich nicht ungerächt beleidigen läßt. Doch nehmen wir an, diese Achtung werde dem Beleidiger wirklich „abgetrotzt". Wir fragen: ist dieses Abtrotzen ein genügender Grund, um sich selbst der Gefahr einer lebensgefährlichen Verletzung auszusetzen und mit der tödlichen Waffe in der Hand auf den Gegner loszugehen? Heißt das nicht die höheren Güter des Lebens und der Gesundheit, über die wir nicht Herren sind, preisgeben, um dafür ein geringeres äußeres Gut, nämlich eine höhere Achtung bei unserem Beleidiger, zu erwerben? Umsonst wendet man ein: es handelt sich ja nicht bloß um die Achtung von seiten des Beleidigers, sondern auch um die Achtung unserer Mitmenschen, besonders unserer Standesgenossen. Wir fragen: kann denn solchen gegenüber, die uns nicht beleidigt haben, von Erzwingung einer Genugtuung, von Abtrotzung der Achtung die Rede sein?

c) Ein dritter Vorwand zur Beschönigung des Duells ist die Selbstverteidigung. Man will durch das Duell dem Verlust der Achtung von seiten der Standesgenossen und dadurch dem Verlust des Amtes oder anderer äußerer Güter vorbeugen, oder, wie man sich ausdrückt, man will seine Ehre und seine gesellschaftliche Stellung verteidigen.

Die Tatsache läßt sich leider nicht in Abrede stellen, daß heute nicht selten für einen Mann von Charakter mit der grundsätzlichen Verweigerung jedes Duells ganz bedeutende Opfer verbunden sind. Mancher muß sich darauf gefaßt machen, bei der ersten Verweigerung eines Duells als „ehrlos" und „feig" aus gewissen Kreisen ausgeschlossen und mit Verachtung behandelt zu werden. Aber so wahr dies alles ist, so läßt sich doch das Duell nicht als eine Verteidigung rechtfertigen.

Wir haben schon oben (101) dargetan, daß Ehre und Achtung sich überhaupt nicht mit Waffengewalt verteidigen lassen. Aber beim Duell kann von einer eigentlichen Verteidigung nicht einmal die Rede sein. Die Ehrenverletzung wird ja als eine vollendete Tatsache vorausgesetzt, kann also nicht mehr verhindert oder abgewehrt werden. Zudem findet der Kampf nach gegenseitiger Verabredung statt, so daß kein Recht der Notwehr gegen einen augenblicklichen Angriff vorliegt.

Allein man spricht von Verteidigung in einem weiteren und uneigentlichen Sinn. Nämlich nach dem nun einmal in gewissen Kreisen herrschenden Vorurteil wird derjenige, welcher auf eine Beleidigung nicht mit einer Forderung antwortet oder eine Forderung zurückweist, für „ehrlos" oder „feig" erklärt und mit Verachtung behandelt, und es stehen infolge dieses Vorurteils die Ehre und die ganze gesellschaftliche Stellung für ihn auf dem Spiel. Indessen der Zweikampf ist nun einmal ein seiner Natur nach ganz ungeeignetes und unerlaubtes Mittel zur Erhaltung oder Wiederherstellung der Ehre.

Betrachten wir das Duell zunächst von seiten des Beleidigten. Er muß, sagt man, den Gegner fordern, weil er durch die Beleidigung in seiner Ehre angegriffen ist. Aber hier sind zwei Fälle möglich. Entweder ist er in seiner persönlichen Würde, seinem sittlichen Charakter und guten Rufe an-

Digitized by Google

gegriffen worden, oder man hat ihm Feigheit vorgeworfen. Im ersteren Falle ist der Zweikampf zur Ehrenrettung offenbar ganz ungeeignet. Kann derselbe etwa beweisen, jemand sei ein ehrenwerter Charakter, er sei kein Dummkopf, er habe die Wahrheit gesprochen, keinen Ehebruch oder Betrug begangen u. dgl.? Kann ein ehrloser, charakterloser, beschränkter Mensch nicht ebenso gewandt sein in der Führung der Waffen als sein ehrlicher, rechtschaffener Gegner?

Im zweiten Falle aber, wenn es sich um den Vorwurf der Feigheit handelt, ist zwar der Zweikampf mit tödlichen Waffen scheinbar geeignet, unsere Ehre wiederherzustellen. Aber in diesem Falle sucht der Herausfordernde direkt die Lebensgefahr auf, um dadurch zu beweisen, daß er kein Feigling sei. Dadurch, daß er sich der Lebensgefahr aussetzt, will er bei den andern die Überzeugung von seinem Mute erhalten oder wiederherstellen. Er kann also nicht sagen, daß er die Lebensgefahr bloß zulasse, er beabsichtigt sie vielmehr in sich selbst als Mittel zum Beweise seines Mutes. Das ist aber nach dem oben Gesagten eine ungerechte Verfügung über unser Leben.

Man kann nicht einwenden, der Beleidigte beabsichtige bloß die Wiederherstellung der Ehre und die Erhaltung seiner sozialen Stellung. Dies ist allerdings der entfernte Zweck des Zweikampfes, der nächste und unmittelbare Zweck desselben ist aber der Beweis der Kühnheit, den er durch den gefährlichen Zweikampf erbringen will. Kann es nun erlaubt sein, sich selbst und seinen Nebenmenschen der Lebensgefahr auszusetzen, um dadurch seinen Mut zu beweisen? Dann müßte es ebenso, ja noch eher, gestattet sein, sich von einem Turme herabzustürzen oder mit dem Degen in der Hand in einen Löwenkäfig zu dringen, wenn die törichte öffentliche Meinung das als Beweis des Mutes verlangte.

Hieraus folgt nun auch, daß das Duell bloß scheinbar geeignet ist, die Tapferkeit zu beweisen. Die wahre Tapferkeit ist eine sittliche Tugend, die sich nicht blind, sondern nach den Anforderungen der Vernunft den Gefahren aussetzt. Das unvernünftige Aufsuchen von Gefahren ist bloße Tollkühnheit und Verwegenheit.

Das Gesagte läßt sich nun leicht auch auf den Beleidiger anwenden, der zum Duell herausgefordert wird. Hat er dem Beleidigten wirklich unrecht getan, ihn verleumdet oder beschimpft, dann soll er als Ehrenmann demselben Genugtuung leisten. Das ist seine Gewissenspflicht. Wenn er sich dessen weigert, gibt ihm das etwa ein Recht, sich mit seinem Gegner zu schlagen und sich der Gefahr auszusetzen, demselben zu dem früheren Unrecht noch ein größeres hinzuzufügen?

Aber setzen wir den Fall, er werde gefordert, obwohl er unschuldig ist oder für sein Unrecht Genugtuung leisten will. Ist er dann berechtigt, das Duell anzunehmen? Auch nicht. Der einzige Grund, den er zu seinen Gunsten anführen könnte, ist, weil man ihn im Falle der Weigerung für einen Feigling halten und er sich dadurch andere zeitliche Nachteile zuziehen werde. Damit gesteht er aber zu, daß er es für nötig hält, sich der Lebensgefahr im Kampfe auszusetzen, um dadurch seinen Mut an den Tag zu legen und den Vorwurf der Feigheit von sich abzuwälzen. Er kann sich also nicht damit entschuldigen,

Digitized by Google

daß er die Lebensgefahr bloß zulasse, er beabsichtigt sie vielmehr als Mittel zum Beweise seines Mutes, gerade wie der Herausfordernde, dem man Feigheit vorgeworfen hat. — Ist es übrigens nicht eine jämmerliche Feigheit und Charakterlosigkeit, aus Furcht vor dem Vorwurfe der Feigheit sich zu einer Tat bewegen zu lassen, die jeder Vernünftige bei ruhiger Überlegung als unsittlich und widerrechtlich anerkennen muß? Mir stimmen ganz mit dem Abg. Pachnike überein, der am 15. Januar 1901 im Reichstag erklärte: „Es gehört heute in der Tat schon mehr Mut dazu, das Duell abzulehnen, als es anzunehmen."

Wir folgern deshalb mit Recht: wer im Duell umkommt, ist indirekt des Selbstmordes schuldig, weil er sich ohne gerechten Grund in die Lebensgefahr begeben hat, und wer im Duell seinen Gegner niederschießt, ist der ungerechten Tötung seines Nebenmenschen schuldig, weil er ohne gerechten Grund sich der Gefahr aussetzte, ihn zu töten; und dieses gilt, selbst wenn er den Tod des Gegners in keiner Weise direkt beabsichtigt hat.

Wie kommt es aber, so könnte man fragen, daß das Duell trotz seiner offenkundigen Verwerflichkeit sich so hartnäckig behauptet? Der wahre, wenn auch vielleicht unbewußte Grund der Herausforderung ist unseres Erachtens kein anderer als Rachsucht. Man ist beleidigt oder beschimpft worden und will deshalb den Beleidiger die Rache fühlen lassen, ihm Böses mit Bösem vergelten. Weil aber dies auf eine andere Weise nicht geschehen kann, ohne sich bloßzustellen, so greift man zum Duell. Das bietet ein „anständiges" Mittel, um den Gegner fühlen zu lassen, wie unrecht er getan, daß er sich an uns vergriffen hat.

4. Das vom Duell überhaupt Gesagte gilt, allerdings in geringerem Grade, von den studentischen Duellen (Mensuren), bei denen in etwa für Schutz der Kämpfenden gesorgt ist. Man macht zwar hiergegen geltend, bei den Mensuren seien die Gefahren äußerst gering, ja fast null. Aber damit geraten die Verteidiger der Studentenduelle mit sich selbst in Widerspruch. Sie nehmen die Mensuren in Schutz als Mittel zur Erhaltung eines ritterlichen Geistes, eines selbständigen Charakters, als eine unter günstigen Umständen „unverächtliche Schule des ganzen persönlichen Wesens"[1]. Aber wie kann sich denn Ritterlichkeit und Tapferkeit bei einem völlig ungefährlichen Kampfe betätigen? Ein solcher Kampf wäre nichts als eine sich in gemessenen Formen bewegende Prügelei. Soll also das Duell den Mut erproben und „selbständige Charaktere" heranbilden, so muß doch irgend welche nennenswerte Gefahr einer Verwundung vorhanden sein. Tatsächlich beweisen auch die jämmerlich zerhackten Studentengesichter, die man in unsern Universitätsstädten zu sehen bekommt, daß die Gefahren bedeutender Verletzungen keineswegs so gering sind. Und wer will genau bestimmen, wo eine solche Verletzung anfängt gefährlich zu werden?

Gegen die Studentenduelle spricht sodann der Umstand, daß sie naturgemäß den eigentlichen Duellen den Weg bereiten und zu denselben überführen. Wer sich auf der Universität auf das Duellwesen einläßt, bei dem setzt sich die Überzeugung fest, das Duell sei ein geeignetes Mittel zur Verteidigung und Wiederherstellung der Ehre, und da er sich zugleich daran gewöhnt, so wird er später sehr leicht der Versuchung zum Duell erliegen. Kein Vernünftiger wird

[1] Paulsen, System der Ethik 513. In den späteren Auflagen ist diese Stelle weggeblieben und überhaupt die Parteinahme für die Mensuren bedeutend abgeschwächt.

Digitized by Google

aber einer Einrichtung das Wort reden, welche die naturgemäße Brücke zu unerlaubtem, frevelhaftem Spiel mit dem eigenen und fremden Leben ist[1].

5. Bisher haben wir vorausgesetzt, das Duell sei von Privaten auf eigene Faust hin unternommen. Was ist aber von dem Duell zu sagen, welches *auf Anordnung irgend einer Obrigkeit*, z. B. auf die Entscheidung eines Ehrengerichtes oder auf Befehl des Monarchen hin, in *Privatsachen* stattfindet? *Ein solches Duell ist ebenso verwerflich wie jedes andere Privatduell.*

Es verdiente nur dann eine mildere Beurteilung, wenn die Obrigkeit befugt wäre, die Untergebenen zur Schlichtung ihrer Privathändel zum Zweikampf zu verurteilen. Dem ist aber nicht so. Die öffentliche Gewalt darf nicht nach Belieben über die Güter ihrer Untertanen verfügen, am wenigsten über ihr Leben. Wird bei ihr ein Streit anhängig gemacht, so hat sie die Pflicht, zu untersuchen und dann den Schuldigen zu bestrafen, dem Unschuldigen zu seinem Rechte zu verhelfen. Gelingt es ihr aber nicht, eine Schuld nachzuweisen, so muß sie den Angeklagten freisprechen. Sie hat kein Recht, die Streitenden zu einem Kampf zu verurteilen oder zu ermächtigen, in welchem der Unschuldige ebensogut unterliegen kann als der Schuldige. Es ist also ein Mißbrauch der öffentlichen Gewalt, wenn Militärbehörden die Offiziere zum Zweikampfe verpflichten wollen. Wir sagen: *verpflichten wollen*. Denn ein solcher Befehl bringt aus sich keinerlei Gewissenspflicht hervor, weil die Obrigkeit ihre Gewalt überschreitet.

In öffentlicher Angelegenheit dagegen kann die Staatsgewalt unter Umständen zur Vermeidung größerer Übel ein Duell gestatten oder anordnen. Denn unter kriegführenden Völkern gibt es keinen höheren Gerichtshof, dem sie sich zu unterwerfen verpflichtet wären. Deshalb muß der Kampf entscheiden. Um nun einen verderblichen Krieg, eine verheerende Schlacht zu vermeiden, kann die öffentliche Gewalt ein Duell als das geringere Übel annehmen oder anbieten, wenigstens wenn dadurch die Aussicht auf Sieg nicht vermindert wird. In diesem Falle ist das Duell nur eine auf den geringsten Umfang beschränkte Schlacht. Ein solches öffentliches Duell soll der Sage nach unter Tullus Hostilius zwischen den Horatiern und Curiatiern zur Beilegung eines Streites zwischen Römern und Sabinern, und wiederum zwischen Titus Manlius und einem Gallier[2] stattgefunden haben.

6. Nur ein einziger Fall ist denkbar, wo es erlaubt sein kann, in einer Privatangelegenheit einen Zweikampf anzunehmen, nämlich dann, wenn jemand einem andern mit Tod oder Verwundung oder sonstiger Mißhandlung droht, wofern er sich nicht mit der Waffe in der Hand sogleich in den Zweikampf einlasse. Denn in dieser Voraussetzung hat die Annahme des Kampfes von seiten des Bedrohten den Charakter einer einfachen Notwehr. Er verteidigt Leib und Leben, die er auf andere Weise nicht erhalten kann. Auch ging von seiner Seite keine eigentliche Verabredung voraus. Deshalb ist auch dieser Zweikampf, streng genommen, kein Duell.

[1] Nach einer Entscheidung der römischen Congreg. S. Concilii vom 9. Aug. 1890 (Acta S. Sedis XXIII 242) fallen auch die Studentenmensuren unter die verbotenen Duelle und unterliegen folglich denselben kirchlichen Strafen.

[2] Liv. 7, 10.

Digitized by Google

7. Soll man sich also ruhig und wehrlos beschimpfen und in seiner Ehre kränken lassen? Das folgt durchaus nicht. Man darf sich jedes gesetzlichen und sittlich erlaubten Mittels zur Wahrung seiner Ehre bedienen. Aber ist es denn nicht eine bekannte Erfahrung, daß die öffentliche Rechtspflege in Ehrensachen meist ganz unzulänglich ist? Wir wollen nicht untersuchen, inwieweit diese Unzulänglichkeit auf Wahrheit beruht. Aber das glauben wir, daß heute die Behörden durch Duldung und Begünstigung des Duells teilweise mit verantwortlich sind für diese Unzulänglichkeit[1]. Wenn einmal in gewissen Kreisen sich das Vorurteil eingenistet hat und beständig genährt wird, das Duell sei der einzige Weg der Entscheidung in Ehrenhändeln, so wird eben infolge dieses Vorurteils der gewöhnliche Weg der Rechtspflege schwieriger. Übrigens läßt sich in dieser Beziehung die öffentliche Rechtspflege verbessern durch eingehendere Gesetzgebung, Einsetzung von Ehrengerichten u. dgl.[2]

---

[1] Daß das Strafgesetzbuch für das Deutsche Reich (§ 201 ff) das Duell indirekt begünstigt, ist unzweifelhaft. Es behandelt das Duell und konsequent auch die Tötung oder Verwundung im Duell gar nicht als ein eigentliches Verbrechen. Wer seinen Gegner im Duell tötet, wird nicht etwa mit Tod oder mit Zuchthaus, ja nicht einmal mit Gefängnis bestraft, sondern erhält im *schlimmsten* Fall 4—5 Jahre ehrenvolle Festungshaft!! Liegt da nicht der Schluß nahe, der Gesetzgeber erkenne das Duell als berechtigtes Mittel zur Ehrenrettung an? Man stelle das Duell unter die gewöhnlichen Strafgesetze wider Tötung und Verletzung und schicke den Duellmörder ins Zuchthaus, dann wird der Duellunfug bald verschwinden. In der englischen Armee ist seit 60 Jahren kein Duell vorgekommen.

[2] Sehr beachtenswert ist das Urteil, das Erzherzog Karl, der Sieger von Aspern, in seinen „Aphorismen" über das Duell fällte (vgl. *Weiß*, Weltgeschichte X, 2, 309): „Ich betrachte die Duelle als ein Überbleibsel jener rohen Zeit, in der man es für erlaubt hielt, sich selbst mit Gewalt Recht zu verschaffen. Sie stehen im Widerspruch mit jeder Ordnung und es ist daher Pflicht der Staatsverwaltung, sie zu verhindern. Sie vermehren sich bei den Armeen in dem Maße, als die Manneszucht abnimmt, und sie sind am häufigsten bei den schlecht disziplinierten Truppen. Sie liefern keinen Beweis von ausgezeichneter Tapferkeit, da mancher vor dem Feind den Mut nicht beweist, welchen er durch Zweikämpfe darzutun wähnt, bei denen ihm die Wahl seiner Gegner freisteht und oft auf schwächere fällt.

„Zweierlei sind die *Motive der Duelle*: Widersetzlichkeit gegen Befehle und Anordnungen von Vorgesetzten oder unziemliche Behandlung seinesgleichen. Erstere darf man nie als Ehrensache betrachten, sie soll stets und unerbittlich so wie jeder Fehler gegen die Manneszucht ... bestraft werden. Über Streitigkeiten wegen unziemlicher Behandlung sollte ein *Ehrengericht* entscheiden und so dem Beleidigten Genugtuung verschaffen und die Strafe des Schuldigen bestimmen, welche sich bis zur Entlassung aus dem Dienste erstrecken könnte. Von diesem Ausspruch müßte man jedoch nicht appellieren dürfen, und es würde als ein Disziplinarverbrechen behandelt und bestraft werden, wenn die Beteiligten, nicht zufrieden, sich doch duellieren würden.

„Solch ein Vorschlag steht zwar mit manchem allgemeinen Vorurteil im Widerspruch: sollte sich aber wohl die Staatsverwaltung dadurch abschrecken lassen, jene Anordnungen zu treffen, welche sie für das allgemeine Wohl, für die Gerechtigkeit, für das Fortschreiten der Kultur, für die Vertilgung von falschen Begriffen und für die Erhaltung der Manneszucht ersprießlich findet?

„In der österreichischen Armee bestehen zwar strenge Gesetze gegen den Zweikampf, jedoch keine Ehrengerichte. Daher kommen die obersten Behörden nur selten zur Kenntnis der Duelle, und es vermindert sich zugleich die Achtung und der Gehorsam für das Gesetz, welches nicht befolgt wird."

Digitized by Google

Trotzdem geben wir gerne zu, daß der öffentliche Rechtsweg nicht immer zum gewünschten Ziele führen wird. Folgt daraus, daß man zum Duell seine Zuflucht nehmen dürfe? Gewiß nicht. Das Duell ist nun einmal seiner Natur nach unerlaubt. Es mag auch vorkommen, daß jemand nur durch Lüge und Meineid seine Ehre vor den Menschen bewahren oder durch Betrug sein Vermögen retten könnte. Darf er deshalb zu solchen Mitteln seine Zuflucht nehmen? Nein und abermals nein. Denn der Zweck heiligt die ihrer Natur nach schlechten Mittel *nicht*. Was bleibt ihm da übrig? Nichts, als das Mißgeschick in Demut und Geduld zu ertragen, wie so manches andere Unglück, das sich nun einmal nicht abwenden läßt.

Die Sanktion der sittlichen Ordnung ist eben hienieden eine unvollkommene, unzureichende (I 386 ff). Nicht selten wird die Unschuld gekränkt, mit Füßen getreten, während die Ungerechtigkeit stolz ihr Haupt erhebt. Mehr als einmal haben die menschlichen Gerichte aus Bosheit oder Unwissenheit den Unschuldigen zum Tode verurteilt, den Schuldigen frei gehen lassen. Was folgt daraus? Nichts, als daß es außer der irdischen Sanktion einen Richterstuhl geben muß, wo auf der Wage der untrüglichen Gerechtigkeit jedem nach seinem Verdienste zugemessen und die Ungleichheit in diesem Leben ausgeglichen wird. Wer sich in Geduld und Demut unter die von Gottes liebender Vorsehung zugelassene Heimsuchung beugt, wird nicht zu Schanden werden, während den unbußfertigen Frevler einst sicher die strafende Hand der ewigen Gerechtigkeit ereilt.

Viertes Buch.

Vom Eigentumsrecht.

Die gesamte vernunftlose Natur ist des Menschen wegen geschaffen. Sie ist der Boden, auf dem er steht und aus dem er seine Nahrung zieht, das ihm zugewiesene Arbeitsfeld, auf dem er seine geistigen und leiblichen Kräfte entfalten soll. Diese beiden Zwecke hangen innig zusammen. Der Schöpfer wollte nicht alles Notwendige und Nützliche dem Menschen mühelos in den Schoß werfen, um ihn durch das Bedürfnis zur Anwendung und Entwicklung seiner Kräfte anzutreiben.

Die auf Beschaffung äußerer Nutzgüter gerichtete menschliche Tätigkeit kann man unter dem Namen *wirtschaftliches Leben im weitesten Sinne* zusammenfassen. Inwiefern der Mensch verpflichtet sei, sich an dem Wirtschaftsleben zu beteiligen, haben wir schon oben (68) gesehen. Es bleibt uns hier zu untersuchen, ob jeder das *Recht* habe, äußere Güter *zu ausschließlichem, dauerndem Eigentum* zu erwerben.

War diese Frage zu allen Zeiten wichtig wegen der maßgebenden Bedeutung des Eigentums für die gesellschaftliche Stellung des Individuums und der Familie sowie für die gesamte höhere Bildung und Kultur, so ist sie es ganz besonders heute, wo eine mächtige, ihre Anhänger schon nach Millionen zählende Partei im Namen der „Wissenschaft" das bestehende Eigentum als ungerecht zu brandmarken und abzuschaffen sucht.

Digitized by Google

Wir werden im *ersten* Kapitel die auf das Eigentum bezüglichen Begriffe erklären, im *zweiten* und *dritten* Kapitel die Theorien der Gegner des Eigentums prüfen, und zwar zunächst die der eigentlichen *Sozialisten*, welche das ganze Eigentum an Arbeitsmitteln verstaatlichen wollen; sodann die Theorie der *Ackersozialisten*, welche nur Grund und Boden zu verstaatlichen beabsichtigen. Im *vierten* Kapitel folgt dann die positive Begründung des Eigentumsrechtes und im *fünften* die Erörterung der abgeleiteten Erwerbsarten, besonders des *Erbrechtes*.

Erstes Kapitel.

Begriff und Arten des Eigentums und Besitzes.

§ 1. Begriff des Eigentums.

Das der ausgleichenden Gerechtigkeit entsprechende *Recht* ist die moralische Befugnis, irgend etwas als das Seinige ausschließlich für sich zu besitzen, zu fordern oder zu gebrauchen (I 454 ff). Die *ausschließliche Rücksicht auf das Interesse des Rechtsträgers* ist das unterscheidende Merkmal dieses Rechtes von den übrigen Rechtsarten. Soweit nun dieses Recht vermögenswerte, unmittelbar in Geld abschätzbare Dinge und Leistungen zum Gegenstande hat, heißt es *Eigentumsrecht im weitesten Sinne des Wortes*. Die Gesamtheit dieser Dinge und Leistungen, auf die jemand ein ausschließliches Recht hat, bilden — nach Abzug aller Schulden und Lasten — sein *Vermögen*.

Die Eigentumsrechte in diesem weitesten Sinne werden eingeteilt in *Sachenrechte* (dingliche Rechte) und *Forderungsrechte* (I 553 f). Die Sachenrechte beziehen sich auf Güter, die uns schon angehören und unmittelbar unserer Verfügung unterstehen, die *Forderungsrechte* unmittelbar auf eine vermögenswerte persönliche Leistung.

Man unterscheidet ein *vollkommenes* und mehrere *unvollkommene* Sachenrechte. Das *vollkommene Sachenrecht* (ius in re perfectum) wird *vollkommenes Eigentumsrecht* genannt und kann definiert werden: das vollkommene dingliche Verfügungsrecht (vollkommene Herrschaft) über eine Sache[1].

---

[1] Einige meinen, das *Eigentumsrecht* oder die *Herrschaft* über eine Sache (dominium) sei begrifflich vom *Verfügungsrecht* zu unterscheiden und begrifflich früher als dieses. Man sagt ja: ich habe das Verfügungsrecht über eine Sache, *weil* ich Eigentümer derselben bin oder weil mir die Herrschaft darüber zusteht; aber nicht umgekehrt. Das Herrsein über eine Sache geht also begrifflich dem Verfügungsrecht voraus (*Molina*, De iustit. et iure tract. 2, disp. 3, n. 5; *Schiffini*, Philosophia mor. II, n. 811). Was ist hiervon zu halten? Wenn man unter Herrschaft über eine Sache nur den *materiellen* Teil des Eigentumsrechtes versteht (I 457), nämlich die Hinordnung einer Sache auf eine Person, kraft deren diese die Sache als zu ihrem Nutzen bestimmt bezeichnen kann, so ist die Herrschaft früher als das vollkommene Verfügungsrecht, aber auch früher als das vollkommene Eigentumsrecht. Sie ist eben noch kein Recht, sondern bloß ein Verhältnis, aus dem sich das Recht notwendig ergibt. Versteht man dagegen unter Herrschaft den materiellen *und* formellen Teil des Rechtes oder das vollkommene Eigentumsrecht, so ist dasselbe begrifflich nicht verschieden vom vollkommenen Verfügungsrecht. Der Ausdruck: *weil* ich Eigentümer bin, deshalb kann ich

Digitized by Google

Das vollkommene Eigentumsrecht duldet aus sich keinen Mitberechtigten an derselben Sache auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit. Es ist aus sich und seiner Natur nach unbeschränkt, so daß der Eigentümer die Sache verkaufen, vermieten, selbst zerstören kann, ohne dadurch die ausgleichende Gerechtigkeit zu verletzen. Damit ist selbstverständlich nicht gesagt, jeder derartige Gebrauch sei allseitig sittlich erlaubt. Die Rechtsordnung ist nur ein Teil der gesamten sittlichen Ordnung (I 516 f).

Obwohl aber das vollkommene Eigentumsrecht aus sich unbeschränkt ist, so kann es doch aus Gründen des öffentlichen Wohles gewissen Schranken unterworfen werden. Diese Einschränkungen widersprechen dem vollkommenen Eigentumsrecht nicht[1], soweit sie zum öffentlichen Wohle notwendig sind, weil sie nicht auf einem Titel der ausgleichenden Gerechtigkeit beruhen, sondern auf einer höheren Rücksicht; und sobald sie wegfallen, stellt sich das Eigentumsrecht aus sich in seiner Vollkommenheit wieder her.

Ist das Verfügungsrecht über eine Sache auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit irgendwie beschränkt, so haben wir das unvollkommene Sachenrecht, das verschiedener Art sein kann. Erstreckt es sich auf die Substanz der Sache mit Ausschluß des Nießbrauches, so heißt es unvollkommenes Eigentumsrecht (dominium directum). Die sonstigen unvollkommenen Sachenrechte heißen Rechte an fremder Sache (iura in re aliena), weil sie einem höheren Rechte an derselben Sache untergeordnet sind.

Nur wer entweder das vollkommene Eigentumsrecht an einer Sache oder wenigstens das Eigentumsrecht an der Substanz derselben hat, wird Eigentümer genannt, weil nur diese beiden Arten von Rechten keinen höheren Mitberechtigten über sich anzuerkennen brauchen. So wird der Pächter nicht Eigentümer genannt, weil ihm zwar ein dingliches Recht an dem Landgute zusteht, aber ein solches, das einem höheren dinglichen Recht an derselben Sache (dem Rechte an der Substanz) untergeordnet ist.

über die Sache verfügen, beweist hiergegen nichts. Man kann auch richtig sagen: der Mensch kann denken, weil er Verstand hat, und doch sind Verstand haben und denken können begrifflich nicht verschieden. Vgl. Lessius, De iustit. et iure l. 2, c. 3, dubit. 2, n. 10.

[1] A. Wagner (Grundlegung der polit. Ökonomie[3], 2. Tl, § 126), O. Gierke u. a. polemisieren gegen den „absoluten, jede gesetzliche Einschränkung ausschließenden Eigentumsbegriff des römischen Rechtes". Allein die älteren römischen Juristen dachten nicht daran, das Privateigentum von den Einschränkungen und Pflichten auszunehmen, die die Rücksicht auf das allgemeine Wohl erheischt. Sie waren zu sehr durchdrungen vom Grundsatz: Salus publica suprema lex. Auch die sogenannten Legalservituten passen nicht zu dieser Auffassung. Seit Bartolus pflegen sogar die Juristen die gesetzlichen Schranken in der Definition des Eigentumsrechtes anzudeuten: Ius perfecte disponendi de re corporali *nisi lege prohibeatur*. Sehr eingehend zeigt Puchta (Kursus der Institutionen II [1842] 551 ff), daß von alters her „gesetzliche Beschränkungen des Eigentums an manchen Sachen eingeführt (waren), viele finden sich schon in den zwölf Tafeln, das spätere Recht hat sie noch vermehrt". Hören wir noch R. v. Jhering (Geist des röm. Rechts I[3] 7): „Es gibt kein absolutes, d. h. der Rücksicht auf die Gemeinschaft entbundenes Eigentum; die Geschichte hat dafür gesorgt, den Völkern diese Wahrheit einzuschärfen." Vgl. auch H. Pesch, Liberalismus und christl. Gesellschaftsordnung I (1896) 590 ff.

Digitized by Google

Die Rechte an fremder Sache kann man als Dienstbarkeiten im weitesten Sinne auffassen, welche auf einer Sache einem Fremden gegenüber lasten. Das römische Recht, das übrigens hierin nur allgemein menschliche Rechtsverhältnisse berücksichtigte, anerkannte vier Arten von Rechten an fremder Sache: die Servituten (Dienstbarkeiten), die Emphyteuse (Erbpacht), die Superfizies und das Pfandrecht. Im mittelalterlichen und neueren Rechte kommen dazu noch die sogenannten Reallasten, das Lehensrecht und das Vorkaufsrecht.

1. Servituten sind beschränkte Nutzungsrechte an einer fremden Sache zu Gunsten bestimmter Personen oder Sachen. Je nachdem die Servitut unmittelbar zu Gunsten einer Person oder einer Sache besteht, unterscheidet man Personal- und Real- oder Prädialservituten. Bei den Personalservituten ist der unmittelbar Berechtigte eine Person, bei den Realservituten eine Sache oder besser eine Person durch Vermittlung einer Sache. Die Realservituten hören — wenn nicht andere Gründe eintreten — nur mit dem Untergang des Grundstückes auf, zu dessen Gunsten sie bestehen. Die Personalservituten dagegen hören (nach römischem Recht) mit dem Tode des Berechtigten auf.

a) Die wichtigsten Personalservituten sind: α) der Nießbrauch (usus fructus), d. h. das einer bestimmten Person zustehende Recht auf den Fruchtertrag und Genuß einer fremden Sache — unbeschadet der Substanz derselben. Von einem Nießbrauch im Unterschied zum Eigentumsrecht kann bei solchen Dingen keine Rede sein, die durch den Gebrauch verzehrt werden. Wer den unabhängigen Nießbrauch einer Flasche Wein hat, ist auch der Eigentümer derselben. Wir sagen: den unabhängigen Gebrauch. Denn ein abhängiger, bedingungsweiser Nießbrauch wäre noch kein Eigentum. Wer vom Eigentümer die Erlaubnis erhielte, eine Flasche Wein selbst zu trinken, aber sie nicht zu verschenken oder zu verkaufen, sondern zurückzustellen, falls er sie nicht trinken wolle, wäre nicht Eigentümer der Flasche.

β) Der Gebrauch (usus) ist das Recht, eine fremde Sache zu gebrauchen, ohne deren Früchte beanspruchen zu dürfen. Wer z. B. nur den Gebrauch eines Gartens hat, darf sich zwar im Garten ergehen und auch die Früchte desselben für sich und seine Familie verwenden, aber er darf die Früchte nicht verkaufen und den Erlös behalten. Ebenso darf er den Gebrauch des Gartens nicht einem andern überlassen, während diese Befugnis im Nießbrauch enthalten ist [1].

γ) Das Wohnungsrecht (habitatio) ist das lebenslängliche Recht, in einem fremden Hause zu wohnen.

b) Die Grunddienstbarkeiten (Realservituten) werden eingeteilt in Feld- und Gebäudedienstbarkeiten, je nachdem sie gewöhnlich zu Gunsten von Feldgrundstücken oder von Gebäuden bestehen. Dasjenige Grundstück, auf dem die Dienstbarkeit lastet, heißt das dienende (praedium serviens), dasjenige, zu dessen Gunsten sie besteht, das herrschende (pr. dominans). Eine Grunddienstbarkeit ist z. B. das Wegerecht, d. h. das einem Acker oder Hause anhaftende Recht, durch ein fremdes Gut zu gehen oder zu fahren.

Zu diesen Grunddienstbarkeiten kann man auch die im deutschen Recht seit ältester Zeit vorkommenden Reallasten rechnen, d. h. die beständigen Abgaben und Leistungen, welche auf Grundstücken oder Rechten haften, so z. B. die Verpflichtung zu Frondiensten an bestimmten Tagen, zu Vorspann und ähnlichem.

---

[1] Laymann, Theol. mor. l. 3, tract. 1, c. 6.

Digitized by Google

2. Die Erbpacht (Emphyteuse) ist das erbliche Recht des allseitigen Nießbrauches eines fremden Feldgrundstückes unbeschadet der Substanz der Sache. Weil dieses Recht das Grundstück fast so der Verfügung des Erbpächters unterstellt, als ob dieser Eigentümer wäre, sehen Neuere dasselbe als eine Art verlierbaren oder bedingten Eigentumsrechtes an einem Grundstück an. Denn der Erbpächter hat auch die Befugnis, das Erbpachtrecht zu veräußern.

3. Die Superfizies ist für Häuser, was die Erbpacht für Feldgrundstücke.

4. Das dem römischen Recht unbekannte Lehensrecht ist das Recht, ein Gut erblich zu besitzen und unbeschadet der Substanz der Sache frei zu gebrauchen und zu benutzen gegen die Verpflichtung persönlicher Gegenleistungen, z. B. der Treue, der Heeresfolge usw.[1]

5. Das Pfandrecht (ius pignoris, hypothecae) ist das Recht, eine fremde Sache in Beschlag zu nehmen oder zu verkaufen, um sich daraus für eine Forderung bezahlt zu machen. Zweck des Pfandrechtes ist mithin die Sicherstellung einer Forderung.

6. das Vorkaufsrecht ist das Recht, eine von dem Eigentümer einem Dritten zum Verkauf angebotene Sache unter gewissen, zum voraus bestimmten Bedingungen käuflich zu übernehmen. Ein solches Vorkaufsrecht hatte der Grundeigentümer dem Erbpächter gegenüber, wenn dieser sein Erbpachtsrecht einem Dritten verkaufen wollte.

§ 2. Vom Besitz[2].

Mit den dinglichen Rechten hängt innig zusammen der Besitz (possessio), der zwar selbst noch kein Recht ist, aber Rechte im Gefolge hat. Der Besitz ist deshalb wohl zu unterscheiden vom Eigentumsrecht. Zuweilen besitzt jemand eine Sache, die nicht sein Eigentum ist, z. B. ein Dieb. Man kann auch das Eigentumsrecht an einer Sache erwerben, noch bevor man in den Besitz derselben gelangt ist. Worin besteht also der Besitz?

1. Unter Besitz wird zuweilen die Sache, die jemand besitzt, oder der Gegenstand des Besitzes verstanden. Hier aber verstehen wir darunter die Handlung oder Tat des Besitzens, die von rechtlichen Folgen begleitet

---

[1] Ahrens (Naturrecht II 123, A.) sieht eine „Verzerrung" des Wesens der Erbpacht und noch mehr des Lehensrechtes darin, daß man dieselben als iura in re aliena behandle. Er will das Recht des Erbpächters und des Belehnten als Untereigentum angesehen wissen. Sowohl der Obereigentümer als der Untereigentümer haben nach ihm die ganze Sache zu eigen, jedoch für verschiedene Zwecke. Das ist ein bloßer Wortstreit. Doch glauben wir, daß man besser, der althergebrachten Redeweise entsprechend, die Erbpacht und das Lehensrecht nicht als Eigentum auffaßt. Niemand sagt, eine Sache sei sein Eigentum, wenn an derselben einem andern ein höheres Recht auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit zusteht, oder wenn er nur ein abgeleitetes und untergeordnetes Recht an der Sache hat. Das gilt aber vom Erbpächter, Vasallen und freien Hintersassen, die alle ihre Verfügungsrechte als abgeleitete und untergeordnete ansehen mußten und in gewissen Fällen ihre Rechte wieder an den eigentlichen Eigentümer verloren. Tatsächlich wurde auch nach dem strengen Lehensrecht nur der Lehensherr als eigentlicher Eigentümer angesehen. In England z. B. galten seit Wilhelm dem Eroberer die Könige als die einzigen Eigentümer des Landes; deshalb konnten sie auch kein Privatgrundeigentum besitzen.

[2] Vgl. Laymann, Theol. mor. l. 3, tract. 1, c. 7; Pruner, Moraltheologie 551 ff.

Digitized by Google

ist. Derselbe wird definiert: die körperliche und vom Rechte zugelassene Innehabung einer Sache, mit dem Willen, sie für sich zu behalten.

a) Zum Besitz gehört also vor allem, daß man eine Sache tatsächlich innehabe oder in seiner Gewalt habe. In seine Gewalt bringen kann man eine Sache, indem man sie entweder ergreift oder betritt oder (selbst oder durch andere) sonst eine Handlung vornimmt, welche nach der herrschenden Überzeugung die tatsächliche Gewalt über eine Sache verleiht. Hat man eine Sache einmal inne, so geht diese Innehabung nicht mehr verloren, solange der Wille fortdauert, die Sache zu besitzen. Geht z. B. jemand ins Ausland, ohne auf seine Güter verzichten zu wollen, so bleibt er vor dem Gesetz im Besitze derselben (gesetzlicher Besitz, possessio civilis), auch wenn ein anderer sich inzwischen widerrechtlich in den physischen Besitz derselben (possessio naturalis) setzen sollte. Unter Sachen hat man hier nicht bloß körperliche Dinge, sondern auch Ämter und Rechte zu verstehen.

b) Soll der Besitz rechtliche Folgen haben, so muß er außerdem mit dem Willen verbunden sein, die Sache für sich selbst innezuhaben. Wer etwas bloß für einen andern ergreift oder aufbewahrt, heißt nicht Besitzer desselben.

c) Endlich muß der Besitz, um Rechtskraft zu haben, vor der öffentlichen Gesetzgebung oder der allgemeinen Rechtsüberzeugung zulässig sein. Hiermit ist nicht gesagt, der Besitz müsse ein gerechter sein, sondern bloß, er dürfe den allgemeinen Rechtsanschauungen über den Besitz nicht zuwiderlaufen. Verwirft also das Gesetz ganz allgemein die private Innehabung einer Sache, so ist der Besitz kein rechtskräftiger (juridischer). So können Gegenstände, die zum öffentlichen Gebrauch bestimmt sind: öffentliche Straßen, Brücken, Flüsse, öffentliche Kirchen, nie in den rechtmäßigen Privatbesitz übergehen.

2. Hat der Besitz einer Sache die aufgezählten Eigenschaften, so verleiht er, wenigstens vor den Menschen (in foro externo), gewisse Rechte, so daß niemand außer dem Eigentümer oder seinem Beauftragten den Besitzer daraus verdrängen darf. Damit jedoch der Besitzer im Gewissen berechtigt sei, die Sache zu behalten und gegen andere zu behaupten, oder damit er ein Besitzrecht (possessio iuris im Unterschied zur bloßen possessio facti) habe, muß die Besitzergreifung eine gerechte sein. Der Dieb hat kein Besitzrecht in Bezug auf die gestohlene Sache; er ist verpflichtet, sie dem Eigentümer zurückzuerstatten.

3. Obwohl es Aufgabe der positiven Gesetzgebung ist, im einzelnen die Bedingungen des rechtmäßigen, unter öffentlichem Schutz stehenden Besitzes festzustellen, so ist es doch eine naturrechtliche Forderung, daß im allgemeinen der Besitztitel bei Beurteilung der Eigentumsrechte berücksichtigt werde. Der Besitz folgt unter normalen Verhältnissen dem Eigentumsrecht. Meist ist der Besitzer auch Eigentümer der Sache. Dieses Durchschnittsverhältnis begründet seiner Natur nach die Vermutung, daß der tatsächliche auch der rechtmäßige Besitzer sei, daß mithin niemand berechtigt sei, ihn aus seinem Besitz zu vertreiben, solange man nicht die Unrechtmäßigkeit des Besitzes nachgewiesen hat. Wer die bestehenden Besitzverhältnisse als ungerecht umstoßen will, hat die Last des Beweises. Wollte man diesen Grundsatz nicht gelten lassen, so würde die Sicherheit des Eigentums nicht wenig gefährdet.

Digitized by Google

4. Die hauptsächlichsten rechtlichen Wirkungen des juridischen Besitzes sind folgende: a) Hat jemand in gutem Glauben eine fremde Sache während der gesetzlich bestimmten Zeit ruhig besessen, so wird er Eigentümer derselben. Hiervon wird unten bei der Ersitzung wieder die Rede sein. b) Wer eine Sache bisher in gutem Glauben besaß und nun an der Rechtmäßigkeit dieses Besitzes zu zweifeln beginnt, kann dieselbe ruhig behalten und benutzen, bis die Unrechtmäßigkeit des Besitzes durch genauere Nachforschungen festgestellt ist. Steht diese fest, so muß er die Sache dem Eigentümer zurückerstatten, von den Früchten aber nur diejenigen, die er noch nicht durch Ersitzung als Eigentum erworben hat. c) Bei Entstehung eines Rechtsstreites wird der Besitzende vom Richter so lange im Besitze der strittigen Sache geschützt, bis die Unrechtmäßigkeit des Besitzes nachgewiesen ist.

§ 3. Arten des Eigentums.

Wie das Eigentumsrecht, so kann auch der Gegenstand desselben, das Eigentum, bald im weiteren bald im engeren Sinn genommen werden. Im weiteren Sinn nennen wir alle vermögenswerten Dinge, die wir auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit irgendwie als die unsrigen ansehen können, unser Eigentum. Im engeren Sinn ist nur die Sache unser Eigentum, an der keinem andern ein höheres Recht auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit zusteht (117 f).

Es gibt verschiedene Arten von Eigentum im engeren Sinn, je nachdem man den Umfang des Eigentumsrechtes an einer Sache, den Träger oder den Gegenstand desselben oder endlich den Zweck des Eigentums ins Auge faßt.

1. Nach dem Umfang (Inhalt) des Eigentumsrechtes unterscheidet man:

a) vollkommenes und unvollkommenes Eigentum. Das vollkommene Eigentum schließt andere Mitberechtigte an derselben Sache aus, das unvollkommene Eigentum dagegen nur höher Berechtigte.

b) geteiltes und ungeteiltes Eigentum. Beim ungeteilten Eigentum befinden sich alle Eigentumsrechte in einer Person vereinigt. Es fällt also in Wirklichkeit mit dem vollkommenen Eigentumsrechte zusammen. Beim geteilten Eigentum dagegen verteilen sich die Rechtsbefugnisse auf verschiedene Personen, so daß dem einen das Recht an der Substanz der Sache, einem andern der Nießbrauch zusteht.

2. Nach der Verschiedenheit der Rechtsträger unterscheidet man:

a) individuelles (persönliches) und kollektives (gesellschaftliches) Eigentum, je nachdem der Rechtsträger ein Individuum (physische Person) oder eine Gesellschaft (moralische Person) ist. Das gesellschaftliche Eigentum kann wieder verschieden sein, je nach der Verschiedenheit der Gesellschaften. Nicht zum gesellschaftlichen Eigentum zu rechnen sind solche Gütermassen, die zu festgesetzten Zwecken für ewige Zeiten bestimmt sind und durch eine Art Fiktion als Person aufgefaßt werden (persona iuridica, ficta), so z. B. die frommen Stiftungen. Denn die tatsächlichen Verwalter oder Nutznießer sind nicht als Eigentümer des Vermögens anzusehen. Dasselbe gilt auch von dem Vermögen mancher Korporationen zu gemeinnützigen Zwecken, z. B. der Universitäten, soweit sie nicht einfache Staatsanstalten sind. Die englischen Universitäten z. B.,

Digitized by Google

und dasselbe galt früher von den meisten Universitäten, bilden eine Korporation, deren Vermögen nicht den jeweiligen Lehrern oder sonstigen Angestellten der Universität oder gar den Studenten gehört und auch nicht dem Staat als solchem, da sie meist aus Privatschenkungen oder Vermächtnissen entstanden sind.

Mit dem gesellschaftlichen Eigentum hängt innig zusammen der Begriff der Gütergemeinschaft (communio bonorum). Man unterscheidet eine positive und negative Gütergemeinschaft. Die positive Gütergemeinschaft ist dann vorhanden, wenn eine Gesellschaft als solche Gemeineigentum besitzt. So können die Ehegatten durch Übereinkommen (positive) Gütergemeinschaft einführen. Von negativer Gütergemeinschaft redet man bloß dann, wenn gewisse Güter weder im Eigentum irgend einer Gesellschaft noch in dem einer Privatperson stehen, aber von jedermann können in Beschlag genommen werden. Diese Güter heißen herrenlos (res nullius) und werden nur insofern Gemeingüter genannt, als jeder innerhalb der Gemeinschaft sie sich aneignen kann.

b) Privateigentum und öffentliches Eigentum. Öffentliches Eigentum ist das Eigentum eines öffentlichen Gemeinwesens, nämlich des Staates oder der Kirche. Alles übrige ist Privateigentum [1]. Die Unterscheidung zwischen privatem und öffentlichem Eigentum beruht übrigens nicht bloß auf der Verschiedenheit der Träger, sondern auch der Zwecke. Das öffentliche Eigentum soll dem Nutzen des ganzen Gemeinwesens dienen, das Privateigentum dagegen bestimmt abgegrenzten privaten Kreisen [2]. Das Familieneigentum ist Privateigentum, auch wenn es der Familie als Gesamtheit gehört, woraus erhellt, daß nicht jedes Kollektiveigentum öffentliches Eigentum ist.

3. Nach der verschiedenen Natur der Gegenstände des Eigentumrechtes unterscheidet man:

a) bewegliches und unbewegliches Eigentum. Das unbewegliche Eigentum (Grundeigentum) ist der Grund und Boden und alles, was mit dem Boden fest verbunden ist, so daß es entweder gar nicht oder nicht ohne Veränderung seiner Natur von einem Ort an einen andern gebracht werden kann. Das Grundeigentum wird wieder in städtisches und ländliches eingeteilt.

b) vertretbares und nicht vertretbares Eigentum (Sachen). Vertretbare Sachen (res fungibiles) sind solche, bei denen es nur auf Qualität

[1] Die Unterscheidung zwischen Privateigentum und öffentlichem Eigentum fällt nicht zusammen mit der Unterscheidung des Justinianischen Rechtes zwischen Privatsachen und öffentlichen Sachen (res publicae). Öffentliche Sachen hießen bloß diejenigen, die unmittelbar zum freien Gebrauch aller bestimmt und in Bezug auf welche daher ausschließliche Rechte einzelner grundsätzlich ausgeschlossen waren, wie z. B. öffentliche Straßen, öffentliche Gebäude, öffentliche Flüsse; das übrige Staatseigentum wurde dem Privateigentum gleich behandelt, indem man den Staatsschatz (Fiskus) als juristische Person ansah, die in Bezug auf Erwerb einer Privatperson gleichgestellt wurde. Auch in den neueren Rechten wird diese Unterscheidung gemacht.

[2] Ist das Gemeindeeigentum öffentliches oder Privateigentum? Solang eine Gemeinde berechtigt ist, alle nicht zur Gemeinde Gehörigen vom Mitgebrauch an demselben auszuschließen, ist es Privateigentum. Sobald sie aber Auswärtige nicht mehr hindern kann, sich nach Belieben in ihrer Mitte niederzulassen und gleich den übrigen an ihrem Eigentum teilzunehmen, ist es, streng genommen, nicht mehr Privateigentum. Denn wenn auch die Gemeinde allein darüber verfügen kann, so kann sie doch nicht mehr allein zum Nutzen der Gemeindeangehörigen darüber verfügen.

Digitized by Google

und Masse, nicht aber auf das Individuum ankommt, so z. B. Korn, Wein, Öl u. dgl. Alle übrigen Sachen heißen nicht vertretbar.

4. Nach der Verschiedenheit des Zweckes, dem es zu dienen bestimmt ist, unterscheidet man Genußgüter- und Produktivgüter-Eigentum. Produktivgüter sind diejenigen, die zur Herstellung neuer Güter verwendet werden: Grund und Boden, alle Arten von Rohstoffen, Fabriken, Maschinen, Werkzeuge, Verkehrsmittel usw.

Diese Güter werden von manchen Kapital genannt. Doch versteht man unter Kapital wohl besser jedes ökonomisch wertvolle Gut[1] oder jedes Gut, das für seinen Besitzer eine Quelle rechtmäßigen Einkommens bildet oder bilden kann, wenn er will. Andere verstehen unter Kapital bloß die produzierten Güter, die zu weiterer Produktion verwendet werden oder die durch Arbeit entstandenen und in der Produktion verwendeten Sachgüter[2]. In diesem engeren Sinn gehören weder die bloßen Genußgüter noch die menschliche Arbeitskraft noch der Grund und Boden als reiner Naturfaktor zum Kapital, wohl aber Fabriken, Maschinen, Verkehrsmittel, Geld usw. Das Kapital in diesem Sinn ist ein Gemisch aus den beiden Urfaktoren der Produktion: Natur und Arbeit. — Sieht man nicht auf die Produktion, sondern auf den Erwerb von seiten des Besitzers, so wird das gesamte in Geld bestehende oder in Geld geschätzte Erwerbsvermögen sein Kapital genannt. — Zuweilen wird auch jedes persönliche und geistige Element, das die Produktion unterstützt, Kapital genannt; so ist die Arbeitskraft des Arbeiters sein „Kapital".

Zweites Kapitel.

Der Sozialismus[3].

Erster Artikel.

Begriff und Geschichte des Sozialismus.

§ 1. Begriff des Sozialismus. Sein Verhältnis zum Kommunismus.

Kommunismus hat eine weitere Bedeutung als Sozialismus. Unter Kommunismus im weiteren Sinn versteht man jedes volkswirtschaftliche System, durch welches das Privateigentum, wenigstens an allen Produktionsmitteln, beseitigt und dafür Gütergemeinschaft (communio bonorum) eingeführt werden soll.

---

[1] Vgl. Costa-Rossetti, Allgemeine Grundlagen der Nationalökonomie (1888) 121; Antoine, Cours d'économie sociale (1896) 316 ff; Wagner, Grundlegung der politischen Ökonomie 2. Al (1894) § 135.

[2] So im wesentlichen Philippovich in seinem ausgezeichneten „Grundriß der politischen Ökonomie"[4] (1901) 132.

[3] Für weitere Ausführungen verweisen wir auf unsere Schrift: Der Sozialismus, eine Untersuchung seiner Grundlagen und seiner Durchführbarkeit[3], Freiburg 1903. Der „Sozialismus" war ursprünglich nur ein Sonderabdruck des folgenden Kapitels; er hat sich aber inzwischen durch stetige Zusätze zu den neuen Auflagen auf das vierfache seines ursprünglichen Umfangs erweitert. Wir konnten selbstverständlich diese Zusätze nicht alle hier aufnehmen, um den Umfang des Bandes nicht zu groß werden zu lassen, und verweisen deshalb auf die genannte Schrift.

Digitized by Google

Dieser Kommunismus läßt mannigfaltige Formen zu. Die wichtigsten sind folgende.

1. Der negative Kommunismus begnügt sich mit der Leugnung des Privateigentums. Alle Güter sollen gleichmäßig zu jedermanns Verfügung stehen. Dieser Kommunismus wird unseres Wissens heute von niemand befürwortet, weil es gar zu offenbar ist, daß bei einem solchen System, wo niemand andere von dem Gebrauche seiner Sachen ausschließen darf, jeder Antrieb zur Arbeit fehlen, folglich bald Mangel an allem Nötigen und die größte Unordnung eintreten müßte. Wer würde z. B. einen Acker bebauen wollen, wenn alle andern nach Belieben ihm die Ernte wegnehmen könnten?

2. Der positive Kommunismus will die materiellen Güter ganz oder teilweise an irgend ein Gemeinwesen übertragen, so daß dieses Eigentümer derselben wird und deren Verwaltung und Verteilung übernimmt. Derselbe kann wieder dreifacher Art sein:

a) Der extreme positive Kommunismus will alle Güter ohne Ausnahme an irgend ein Gemeinwesen übertragen und gemeinsame Produktion und Benutzung der Güter einführen (gemeinsame Mahlzeiten, Schlafstätten, Krankensäle usw.). Dieses System war das Ideal der älteren Kommunisten (Owen, Cabet u. a.).

b) Der gemäßigte positive Kommunismus (auch Anarchismus genannt) will nur das Privateigentum an Arbeitsmitteln (Produktivgütern im Gegensatz zu bloßen Genußgütern) abschaffen und dieses Eigentum an die voneinander unabhängigen, föderativ verbundenen Gemeinden oder Arbeitergruppen übertragen (nicht an den Staat). Der Gründer und erste Führer der anarchistischen Partei war der Russe Bakunin († 1876).

In Frankreich nennt man die Anhänger der unabhängigen Gemeinden (Kommunen) Kommunisten[1], obwohl nicht alle von ihnen Gemeineigentum einführen wollen. Die Anhänger des Gemeineigentums der unabhängigen Gemeinden oder Arbeitergruppen werden auch Anarchisten genannt, weil sie jede zentrale staatliche Regierung grundsätzlich verwerfen und den Gemeinden und Arbeitergenossenschaften die politische und wirtschaftliche Unabhängigkeit wahren wollen. Doch sollen diese Gemeinden oder Gruppen durch ein Bündnis miteinander vereinigt sein, etwa wie ehemals die kleinen griechischen Republiken. Das einzige soziale Band nach anarchistischer Lehre sind die freien Verträge der Individuen[2].

c) Der sozialistische Kommunismus oder einfachhin Sozialismus will alle Arbeitsmittel in Gemeingut der Gesellschaft (des Staates) verwandeln und sowohl die Produktion als die Verteilung des Produktionsertrages planmäßig durch die Gesellschaft (den Staat) organisieren. Weil die modernen Sozialisten, vorab die deutschen Anhänger von K. Marx, diese Organisation auf vollkommen demokratischer Grundlage verwirklichen wollen, nennen sie sich Sozialdemokraten und ihr System Sozialdemokratie. Die Sozialdemokratie ist also, kurz definiert, jenes volkswirtschaftliche System,

[1] Von den Kommunisten sind zu unterscheiden die Kommunarden, d. h. die Anhänger der Pariser Kommune von 1871.

[2] Vgl. G. Adler, Anarchismus (im Handwörterbuch der Staatswissenschaften); Stammler, Die Theorie des Anarchismus (1894), und unsern „Sozialismus“ § 3.

Digitized by Google

welches unveräußerliches gesellschaftliches Gemeineigentum aller Arbeitsmittel einführen und die gesamte Produktion und Verteilung der wirtschaftlichen Güter durch den demokratischen Staat organisieren will[1].

Wir nennen den Sozialismus ein volkswirtschaftliches System, nicht als ob er nicht auch auf politischem und sozialem Gebiete notwendig zu manchen die heutige Ordnung umändernden Forderungen führte, sondern weil der innerste Kern des Sozialismus in der Verstaatlichung (Nationalisierung, Vergesellschaftung) des Eigentums und in der öffentlichen Organisation der Gütererzeugung und Güterverteilung liegt. Der Sozialismus — wenigstens wie er heute von den Anhängern desselben aufgefaßt wird — ist zunächst und an erster Stelle ein volkswirtschaftliches System, erst an zweiter Stelle und in Unterordnung unter die volkswirtschaftlichen Fragen kommen die Politik, die Familienverhältnisse usw. in Betracht.

H. v. Scheel[2] definiert den Sozialismus als Wirtschaftsphilosophie der leidenden Klassen, d. h., wie er erläuternd hinzufügt, „eine solche, welche ihrem Wesen und dem Bewußtsein der Mitlebenden nach eine Wirtschaftsphilosophie der leidenden Klassen wirklich ist". Dieser letztere Zusatz ist aber zum mindesten überflüssig, ja unseres Erachtens unrichtig. Er macht das Wesen des Sozialismus zu sehr von der äußeren tatsächlichen Auffassung der Menschen abhängig. Auch wenn es gelänge, die heutigen Sozialisten von der Undurchführbarkeit ihres Systems zu überzeugen und davon abzubringen, so bliebe eben doch das System, das sie vertreten, Sozialismus, weil es dieses seinem Wesen nach ist. Umgekehrt ist der uns von Plato gezeichnete Idealstaat ein wahrhaft sozialistischer, obwohl ihn die Zeitgenossen für eine unmögliche Träumerei hielten. — Anderseits wäre nach der Begriffsbestimmung v. Scheels auch das volkswirtschaftliche System, wie es von seiten des Zentrums und mancher Konservativen zur Hebung des Arbeiter- und Handwerkerstandes befürwortet wird, sozialistisch, was wir nicht zugeben.

Zu vag und unbestimmt ist auch die Begriffsbestimmung E. de Laveleyes[3], der unter Sozialismus „jede Lehre versteht, welche erstens eine größere Gleichheit der sozialen Lage aller erstrebt und zweitens diese Reform durch die Gesetzgebung oder den Staat verwirklichen will". Ganz entsprechend dieser Begriffsbestimmung redet de Laveleye von einem konservativen, einem katholischen, einem evangelischen und einem internationalen Sozialismus. Daß bei einer so dehnbaren und unbestimmten Auffassung eine richtige Beurteilung des Sozialismus nicht möglich ist, liegt auf der Hand.

Aus unserer Definition sieht man, daß jeder Sozialist Kommunist im weiteren Sinn ist; aber nicht jeder Kommunist ist Sozialist. Man sieht auch, daß weder beim Kommunismus überhaupt noch bei der speziellen Form des Kommunismus, die man Sozialismus nennt, von einer einmaligen oder periodischen Teilung die Rede ist. Der Kommunismus ist die grundsätzliche Leugnung des Privateigentums, wenigstens an den Produktionsmitteln.

Die sogenannten Ackersozialisten (Agrarsozialisten), die nur in Bezug auf

---

[1] Viele Sozialisten wollen zwar vom Staat nichts wissen und reden immer von der sozialistischen Zukunftsgesellschaft. Mit welchem Recht, werden wir weiter unten untersuchen.

[2] In Schönbergs Handbuch der polit. Ökonomie I[3] 107.

[3] Le socialisme contemporain[6], introduct. XII.

Digitized by Google

Grund und Boden die Berechtigung des Privateigentums leugnen, dürfen nicht einfachhin zu den Sozialisten gerechnet werden, obwohl ihre Grundsätze zur Gefährdung des Privateigentums überhaupt führen. Ebensowenig sind die sogenannten Staatssozialisten (Katheder-sozialisten), welche grundsätzlich das Privateigentum und die Standesunterschiede als berechtigt anerkennen oder wenigstens nicht prinzipiell verwerfen, obwohl sie die Regelung des wirtschaftlichen Lebens fast ganz in das Belieben der Staatsgewalt legen, einfachhin mit den Sozialisten zu verwechseln.

§ 2. Zur Geschichte des Sozialismus.

I. Der Sozialismus im Altertum und Mittelalter.

Verschiedene ganz oder halb kommunistische Systeme und Einrichtungen begegnen uns seit den ältesten Zeiten. Auf der Insel Kreta wurde schon um das Jahr 1300 v. Chr. eine Art Kommunismus eingeführt, den später Lykurg zum Muster für die Einrichtungen Spartas nahm[1]. Diese letzteren hinwiederum scheinen Plato vorgeschwebt zu haben, als er in seinem Idealstaat (De republica) Gemeinschaft der Güter mit gemeinsamer Kindererziehung und gemeinsamen öffentlichen Mahlzeiten vorschlug. Aristoteles, der uns alle genannten Systeme eingehend geschildert, hat auch schon nachdrücklich auf ihre innere Unhaltbarkeit hingewiesen[2].

Während die kommunistischen Versuche des Altertums die Sklaverei eines großen Teils der Bevölkerung zur Voraussetzung hatten, entstand in der ersten christlichen Gemeinde zu Jerusalem ein höherer Kommunismus auf der Grundlage wahrer Nächstenliebe und Gleichheit. Wer wollte, konnte sein Eigentum behalten[3]; aber aus freien Stücken verkauften die meisten Christen ihre Habe und übergaben den Erlös den Aposteln zum gemeinsamen Unterhalte aller. In freiwilliger Armut wollte man sich ganz dem Dienste Gottes und des Nächsten widmen. Ein solcher Zustand konnte seiner Natur nach, in Anbetracht der Menschen, wie sie nun einmal durchschnittlich sind, kein verpflichtender, allgemeiner und dauernder werden. Das übersahen die Sekten der Apostoliker, Zirkumzellionen, Albigenser und Wiedertäufer, die im Laufe der Jahrhunderte sich von der Kirche losrissen und grundsätzlich jedes Privateigentum verwarfen. Wenn wir von diesen Irrlehren absehen, ferner von einigen kommunistischen „Staatsromanen", zu denen Thomas Morus durch seine Utopia (1516) den Anstoß gegeben zu haben scheint, und endlich noch vom verunglückten Versuche einer kommunistischen Verschwörung unter Gr. Baboeuf († 1796), so können wir sagen, daß der Kommunismus und Sozialismus eine wesentlich moderne Erscheinung ist[4].

---

[1] Vgl. Thonissen, Le socialisme depuis l'antiquité I, Louvain 1852, 11 ff, und Pöhlmann, Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus I (1893). Nach Pöhlmann kann man nur in sehr beschränktem Sinn von einem eigentlichen Kommunismus in Kreta und Sparta reden.

[2] Polit. 2, 3 et 5. [3] Apg 5, 4.

[4] In Paraguay, das so oft als Muster des Kommunismus hingestellt wird, bestand kein strenger Kommunismus. Und soweit er herrschte, war er nur als vorübergehender Zustand berechnet (s. Stimmen aus Maria-Laach XXV 445).

Digitized by Google

II. Die Pioniere des modernen Sozialismus.

1. Der moderne Sozialismus unterscheidet sich schon dadurch wesentlich von seinen Vorgängern, daß er eine dauernde Erscheinung ist, die uns in allen Kulturländern mit entwickelter Industrie entgegentritt. Dieser Umstand allein beweist, daß wir es hier nicht mit einer bloß äußerlichen Erscheinung zu tun haben, die auf Rechnung künstlicher Agitation und Verhetzung zu setzen ist, sondern mit einer Erscheinung, die in den Gesellschaftszuständen der Gegenwart ihre Wurzeln und ihren günstigen Nährboden hat.

Die Wurzeln des modernen Sozialismus liegen vor allem in der Entwicklung der Industrie und der damit zusammenhängenden gesellschaftlichen Verhältnisse seit der Neige des 18. Jahrhunderts. In Bezug auf technische Fortschritte und deren Verwertung in Handel und Industrie hat seit der französischen Revolution die Entfesselung aller wirtschaftlichen Kräfte durch die unbeschränkte freie Konkurrenz unstreitig überraschende Erfolge erzielt. Allein sie hat auch jene häßliche Scheidung der Gesellschaft in zwei feindliche Klassen: eine verhältnismäßig kleine Zahl von überreichen Kapitalisten und eine ungeheuere Zahl von bloßen Lohnarbeitern, zur Folge gehabt, die man durch den Gegensatz von Kapital und Arbeit zu charakterisieren pflegt. Namentlich ist das riesenhaft angewachsene städtische Proletariat ein fast notwendiges Ergebnis der modernen Industrie, welche durch die Maschine den selbständigen Handwerker vielfach unmöglich macht und auf Konzentrierung großer, disponibler Arbeitermassen hindrängt.

Mit dem Anwachsen dieses Proletariates ging die Auflösung des Familienlebens, die Überhandnahme der Trunksucht und Verkommenheit Hand in Hand. Hierzu kam noch, daß durch die Schuld der höheren Klassen der krasseste Materialismus und eine maßlose Genußsucht alle Volksschichten ergriff und daß die über Nacht reich gewordenen Bourgeois vielfach öffentlich dem unsinnigsten Luxus huldigten. So begreift man, daß es nur des Zunders bedurfte, um die Erbitterung der „Enterbten" zur hellen Flamme zu entfachen.

Durch die französische Revolution war der dritte Stand zu Macht und Reichtum gelangt; bald bildete sich im Gegensatz zu demselben der vierte Stand, der Stand der Besitzlosen und Proletarier, die in dem allgemeinen Konkurrenzkampf zu kurz gekommen waren. An sie wendet sich der moderne Sozialismus; sie will er durch Beseitigung des „Kapitalmonopols" und Einführung des Gemeineigentums an Produktionsmitteln befreien, oder wie der technische Ausdruck lautet, „emanzipieren".

2. Der erste, welcher wissenschaftlich die Grundideen des modernen Sozialismus zu begründen suchte, war Graf H. de Saint-Simon (1760 bis 1825); mit ihm beginnt der Sozialismus in unserem heutigen Sinn. Die liberalen Volkswirtschaftslehrer hatten den Grundsatz aufgestellt, die Arbeit allein sei Grund und Quelle alles Wertes und mithin auch des Reichtums der Nationen. Dieses Grundsatzes bemächtigte sich der Sozialismus und nahm ihn zum Ausgangspunkt seiner Angriffe gegen die heutigen Eigentumsverhältnisse. Schon Saint-Simon zog aus ihm die Folgerung: also muß die Arbeit (Industrie im weitesten Sinne) den Maßstab für die gesellschaft-

Digitized by Google

lichen Einrichtungen abgeben; mit andern Worten: die Arbeiter sollen fortan nicht, wie bisher, die letzte, sondern die erste Stellung in der Gesellschaft einnehmen. Aufgabe der Wissenschaft ist es, ihnen den gebührenden Rang zu verschaffen.

Saint-Simon war bloß Theoretiker. Praktische Versuche zur Durchführung seiner Anschauungen machte er nicht; ja er griff in seinen Schriften nicht einmal direkt das Privateigentum an. Sein Hauptschüler Bazard baute auf den Grundlagen seines Meisters weiter. Um die Ungleichheit und Ungerechtigkeit in der bestehenden Eigentumsordnung möglichst zu beseitigen, verlangte er gänzliche Umgestaltung des Erbrechtes. An Stelle des Erbrechtes der Blutsverwandtschaft solle das des Verdienstes treten, oder vielmehr der Staat allein solle Erbe sein und die Erbschaften an die Würdigsten verteilen.

3. Fast gleichzeitig mit Saint-Simon trat Charles Fourier (1772 bis 1837) mit seinem sozialistischen System auf. Fourier geht von der Voraussetzung aus, was man Gottes Wille nenne, sei nichts als die allgemeine Attraktion, welche die Welt zusammenhält und sich in den Dingen als Trieb offenbart. Auch für den Menschen sind diese Triebe Offenbarungen des göttlichen Willens. Er darf sie deshalb nicht unterdrücken, sondern soll sie befriedigen. Aus ihrer Befriedigung entsteht das Glück. Das Mittel aber zu dieser Befriedigung ist die Organisation der Arbeit.

Diese Organisation soll darin bestehen, daß die Eigentümer, ohne ihr Eigentumsrecht zu verlieren, ihre Güter zu gemeinschaftlichem Betrieb zusammenlegen, damit jeder in beständigem Wechsel sich derjenigen Beschäftigung zuwenden könne, zu welcher ihn der augenblickliche Trieb hinneigt. So wird die Arbeit zur Lust. Des näheren macht Fourier folgende Vorschläge. Auf je eine Geviertmeile sollen 2000 Personen (eine Phalange) in einem großen Gebäude (Phalanstère) unter Leitung eines Vorstehers (Unarque) zusammenwohnen. Die Phalangen sollen sich wieder in Serien, die Serien in Gruppen unterabteilen. Jeder kann mit der Arbeit beständig wechseln. Der Arbeitsertrag fällt zu $^4/_{12}$ als Zins an das Kapital, $^3/_{12}$ werden dem Talent zugeteilt, und der Rest, $^5/_{12}$, bleibt der Arbeit. Man sieht, weder Saint-Simon noch Fourier wagten das Privateigentum vollständig zu beseitigen. Übrigens liegt ein innerer Widerspruch darin, daß Fourier das Sondereigentum bestehen lassen und dann doch die Eigentümer zwingen will, es zu gemeinschaftlicher Benutzung herauszugeben [1].

4. Ähnlich wie Bazard sieht Louis Blanc (1811—1882) die Quelle alles Unheils auf volkswirtschaftlichem Gebiete in der freien Konkurrenz. Das einzige Heilmittel hiergegen erblickt er in der öffentlichen Organisation der Arbeit. Der Staat soll als Großproduzent auftreten und seine Produktion stetig erweitern, um so die Privatproduktion aus dem Felde zu schlagen. Ist ihm dies gelungen, so soll er die Volkswirtschaft gesetzlich regeln und leiten. L. Blanc ist es auch, der zuerst das Recht auf Arbeit öffentlich vertrat und durch Errichtung von Nationalwerkstätten für beschäftigungslose Arbeiter zur Geltung zu bringen suchte.

---

[1] Über Rob. Owen und E. Cabet, zwei andere Vorkämpfer des Kommunismus, vgl. unsern „Sozialismus“ [8] 14 u. 15.

Digitized by Google

5. In Deutschland gilt Karl Rodbertus (1805—1875) als der erste Vertreter und Bahnbrecher des „wissenschaftlichen" Sozialismus[1]. Er selbst kennzeichnet seine Theorie als eine „konsequente Durchführung des von Smith in die Wissenschaft eingeführten und von der Ricardoschen Schule noch tiefer begründeten Satzes, daß alle Güter wirtschaftlich nur als Produkt der Arbeit anzusehen sind, nichts als Arbeit kosten".

Bleibt die Verteilung des Nationalproduktes sich selbst überlassen, meint Rodbertus, so wird bei steigender Produktion der Lohn der Arbeiter ein immer kleinerer Teil des Nationalproduktes, und dadurch entstehen Pauperismus und industrielle Krisen. Diesen Übeln kann nur abgeholfen werden durch allmähliche Überführung der Gesellschaft in einen Zustand, wo es kein Grund- und Kapitaleigentum mehr, sondern nur noch Verdienst- oder Arbeitseinkommen gibt.

6. Als Agitator hat Ferdinand Lassalle (1825—1864), wenigstens in Deutschland, nachhaltiger auf die Entwicklung des Sozialismus eingewirkt als der gleich zu besprechende Karl Marx. Tausende von Arbeitern umjubelten den „Arbeitertönig", wenn er seine „Heerschau" abhielt und mit hinreißender Beredsamkeit die Leidenschaften der Volksmassen aufregte. Voll Selbstüberhebung rühmte er sich, er „schreibe jede Zeile bewaffnet mit der ganzen Bildung des Jahrhunderts". In seinen Theorien steht jedoch der große Agitator ganz auf den Schultern von K. Marx. Eigentümlich ist ihm in etwa das „eherne Lohngesetz", welches wir, um unnütze Wiederholungen zu vermeiden, später auseinandersetzen werden.

Eine andere Eigentümlichkeit Lassalles waren die von ihm geplanten Produktivgenossenschaften der Arbeiter. Dieselben sollten mit staatlicher Unterstützung gegründet werden, die Übermacht der Kapitalisten brechen und zugleich zum vollen Sozialismus überleiten. Lassalle wollte, wie es scheint, seine Reformpläne auf friedlichem Wege und auf nationaler Grundlage verwirklichen. Zwischen den Anhängern Lassalles (dem Allgemeinen deutschen Arbeiterverein) und den Anhängern des internationalen Sozialismus im Sinne von K. Marx, den sogenannten „Eisenachern", an deren Spitze Bebel und Liebknecht standen, entspann sich ein langjähriger, erbitterter Streit, der erst auf dem Kongreß zu Gotha 1875 durch Annahme eines gemeinsamen Programmes geschlichtet wurde.

III. Der Hauptbegründer des modernen Sozialismus: Karl Marx[2].

A. Geschichtliches.

Schon im Jahre 1848 verfaßte Marx mit seinem Freunde Friedrich Engels (gestorben 1895) das „Manifest der kommunistischen

---

[1] Rodbertus entwickelt seine Ansichten besonders in: „Soziale Briefe an v. Kirchmann", 1850—1851, 3 Tle, 4. Brief (1884); „Briefe und sozialpolit. Aufsätze" (1882). Über Rodbertus vgl. man R. Meyer, Der Emanzipationskampf des vierten Standes I 44 ff.

[2] Geboren 1818 zu Trier, gestorben 1883 zu London. Sein Hauptwerk „Das Kapital" war auf vier Bände berechnet, ist aber nicht über den dritten Band hinaus gediehen, und Marx selbst hat nur den ersten Band (1. Aufl. 1867) herausgegeben. Andere bedeutende Schriften von Marx sind: „Zur Kritik der politischen Ökonomie" (1859); „Das Elend der Philosophie" (gegen Proudhon). Letztere Schrift wurde von

Digitized by Google

Partei“[1], in welchem er sich an die „Proletarier aller Länder“ wendet und sie auffordert, in Anbetracht der Gleichheit ihrer Leiden und Interessen gemeinschaftliche Sache zu machen, sich zu organisieren, um die politische Macht an sich zu reißen und dadurch die „Bourgeoisie“- oder „Kapitalistenherrschaft“ zu brechen. Sechzehn Jahre später (1864) trat hauptsächlich auf Betreiben von Marx zu London eine große Versammlung von Arbeitern der verschiedensten Nationen zusammen, um über eine internationale Organisation der Arbeiter und Proletarier zu beraten. Es wurde ein Komitee gewählt, welchem die Aufgabe zufiel, die Statuten einer internationalen Arbeitervereinigung zu entwerfen und den nächstjährigen Kongreß in Brüssel vorzubereiten. Das erste, was das Komitee beschloß, war die Einsetzung eines Generalrates mit einem Präsidenten und je einem korrespondierenden Mitglied für die verschiedenen Nationen. Mitglied für Deutschland wurde Marx. Die von ihm vorgeschlagene und vom Generalrat angenommene Adresse an die Arbeiter schließt wie das kommunistische Manifest mit den Worten: „Proletarier aller Länder, vereinigt euch!“ Auch der von Marx eingereichte Statutenentwurf wurde angenommen.

Diese Statuten[2] wurden 1866 auf dem Kongreß zu Genf genehmigt. Von da an fand fast jährlich ein Kongreß der Internationale statt. Der zu Brüssel 1868 beschloß, Religion und Bibel seien durch den Kult derjenigen Männer zu ersetzen, welche sich um die materielle Wohlfahrt der Menschheit hervorragende Dienste erworben. Der Kongreß zu Basel 1869 sprach der Gesellschaft das Recht zu, das Privateigentum an Grund und Boden in Gemeineigentum der Gesamtheit umzuwandeln.

Bald machten sich aber Spaltungen geltend, die sich hauptsächlich um die Befugnisse des Generalrates drehten und zum guten Teil in nationaler Eifersucht ihren Grund hatten. Die Föderalisten oder Anarchisten unter der Führung Bakunins wollten keine „Diktatur“ des Generalrates und waren eifersüchtig auf die Machtstellung des Deutschen K. Marx. Die Anhänger des letzteren dagegen, die Zentralisten oder Autoritären, waren der Ansicht, nur ein mit großen Vollmachten ausgerüsteter Generalrat vermöge der Arbeiterpartei zum Siege zu verhelfen. Dieser Streit zwischen Zentralisten und Föderalisten war der Grund, warum nach 1873 kein Kongreß mehr stattfand und der Generalrat, der inzwischen seinen Sitz von London nach New York verlegt hatte, sich bald auflöste. Obwohl jedoch eine internationale Organisation der Arbeiter heute nicht mehr besteht, so leben doch die treibenden Ideen der Internationale fort[3].

B. Die wissenschaftlichen Grundlagen des Marxschen Systems.

Marx wird heute fast allgemein als der eigentliche wissenschaftliche Begründer des Sozialismus anerkannt und von den Sozialisten mit einer Art religiöser Verehrung umgeben.

Marx französisch verfaßt und erst 1885 von Bernstein ins Deutsche übersetzt. Wo nicht das Gegenteil ausdrücklich bemerkt ist, zitieren wir im folgenden den ersten Band des „Kapital“ nach der vierten, von Engels besorgten Auflage (1890). Ausführlicher über Marx in unserem „Sozialismus“[3] 20 ff.

[1] Wurde 1891 als Flugschrift neu herausgegeben.

[2] Abgedruckt bei E. Jäger, Der moderne Sozialismus, Berlin 1873, 56. Daselbst auch reiche Auszüge aus der Marxschen Inauguraladresse (S. 50). Vgl. auch unsern „Sozialismus“[3] 20.

[3] Siehe unsern Artikel „Internationale“ in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon[2].

Digitized by Google

Welches sind die theoretischen Grundlagen, durch deren Aufstellung oder Entdeckung Marx der Begründer des „wissenschaftlichen" Sozialismus geworden sein soll? Hören wir die Antwort aus dem Munde seines langjährigen Freundes und Mitarbeiters Fr. Engels. „Die beiden großen Entdeckungen: die materialistische Geschichtsauffassung und die Enthüllung des Geheimnisses der kapitalistischen Produktion vermittelst des Mehrwertes, verdanken wir Marx. Mit ihnen wurde der Sozialismus eine Wissenschaft." [1]

a) Die materialistische Geschichtsauffassung[2].

Was haben wir unter der materialistischen Geschichtsauffassung der Sozialisten zu verstehen? Im Grunde nichts anderes, als daß die ganze Welt mit allen ihren geistigen und sinnlichen Erscheinungen nur ein großer Entwicklungsprozeß ist, in dem es nichts Dauerndes, Unveränderliches gibt als das beständige gesetzmäßige Entstehen und Vergehen.

Die alte Philosophie (die metaphysische Denkweise, wie Engels sie nennt) ging von der Annahme aus, es gebe eine Summe von Ideen und Grundsätzen, die dem Wechsel und der Veränderung nicht unterworfen, also von Zeit und Ort unabhängig und in diesem Sinne ewig seien. Die neue, mit Hegel beginnende Philosophie dagegen (die dialektische Denkweise) kennt keine derartigen unwandelbaren Begriffe und Grundsätze, abgesehen von den mathematischen Wissenschaften. Das ganze Weltall mit all seinen geistigen und körperlichen Erscheinungen ist nach ihr in einem beständigen Entwicklungsprozeß begriffen, in dem es nichts Dauerndes gibt als das ewige Werden und Vergehen.

Der Sozialismus hat sich diese Hegelsche Idee von dem unaufhörlichen Werden und Vergehen angeeignet. Sowohl Marx als Engels sind aus der Hegelschen Schule hervorgegangen. Aus einem doppelten Grunde jedoch befriedigte Hegel sie nicht. Erstens weil er trotz seiner „dialektischen Denkweise" eine absolute Wahrheit annahm, ja behauptete, sein System sei der Inbegriff der absoluten Wahrheit. Zweitens weil er als Idealist meinte, die ganze uns umgebende Welt sei nur das Abbild der irgendwo schon vor der Welt existierenden Idee, „wodurch das richtige Verhältnis auf den Kopf gestellt wird" [3].

Mit Freuden begrüßten deshalb Marx und Engels das Auftreten Feuerbachs, der den „Dualismus" zwischen Geist und Materie aufhob, d. h. offen und ungescheut den Materialismus auf den Thron setzte und das ganze Geistesleben der Menschen für ein Produkt der Materie erklärte. Einen Gott gibt es nicht, der Mensch ist nicht wesentlich vom Tiere verschieden, das Denken ist nur ein chemischer Prozeß, mit dem Tode ist alles zu Ende.

Indessen, so willkommen ihnen auch die materialistische Auffassung Feuerbachs war, so behaupten Marx und Engels doch, den Entwicklungsprozeß tiefer und wissenschaftlicher erfaßt zu haben, indem sie erkannten, „daß die Produktion und nächst der Produktion der Austausch ihrer Produkte die

---

[1] Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft[4] (1891) 26.
[2] Ausführlichere Darlegung in unserem „Sozialismus"[3] 24 ff.
[3] Engels, Entwicklung des Sozialismus a. a. O. 23.

Digitized by Google

Grundlage aller Gesellschaftsordnung ist; daß in jeder geschichtlich auftretenden Gesellschaft die Verteilung der Produkte und mit ihr die soziale Gliederung in Klassen oder Stände sich danach richtet, was und wie produziert und wie das Produzierte ausgetauscht wird. Hiernach sind die letzten Ursachen aller gesellschaftlichen Änderungen und politischen Umwälzungen zu suchen, nicht in den Köpfen der Menschen . . ., sondern in Veränderungen der Produktions- und Austauschweise; sie sind zu suchen nicht in der Philosophie, sondern in der Ökonomie der betreffenden Epoche" [1].

Damit wird die Wirtschaftslehre zur Grundlage und zum Ausgangspunkt aller Gesellschaftswissenschaften erhoben. Nicht die rechtlichen, sittlichen oder philosophischen Ideen bestimmen den Gang der Weltgeschichte und die Kulturentwicklung, sondern die wirtschaftlichen Verhältnisse, d. h. die Art und Weise, wie produziert wird und die Produkte ausgetauscht werden. Diese Art und Weise der Produktion ist das eigentliche Triebrad alles Kulturfortschrittes und der letzte Grund aller sozialen Umwälzungen. Recht, Politik und Religion sind nur der Überbau auf der ökonomischen Basis und ändern sich mit dieser allmählich. Eine neue ökonomische Epoche bringt auch einen ihr entsprechenden rechtlichen und politischen Überbau hervor, und zwar durch Ausbildung von Gegensätzen. Während die ökonomischen Verhältnisse allmählich sich ändern, bleiben die Eigentumsverhältnisse und der gesamte soziale Überbau noch unverändert. So geraten allmählich die Produktionsverhältnisse in Widerspruch mit den sozialen und politischen Einrichtungen, insbesondere mit den Eigentumsverhältnissen. Es bilden sich Klassengegensätze, die sich immer mehr zuspitzen, bis eine soziale Revolution eine soziale Ordnung herbeiführt, die zu den neuen Produktionsbedingungen paßt.

Mit Hilfe dieser allgemeinen Geschichtstheorie will nun Marx die moderne ökonomische Entwicklung erklären und zeigen, daß die heutige kapitalistische Produktionsweise naturnotwendig in die sozialistische Gesellschaftsordnung hineinführt. Um aber diesen Nachweis zu verstehen, müssen wir die zweite Grundlage des Marxschen Systems, seine Lehre vom Wert und Mehrwert, ins Auge fassen.

b) Die Lehre vom Wert und Mehrwert. Das „Geheimnis der Plusmacherei".

1. Der Wert. In einer kapitalistischen Gesellschaft haben alle Produkte den Charakter von Waren. In jeder Ware lassen sich aber zwei Seiten unterscheiden: der Gebrauchswert und der Tauschwert. Das Brot z. B. kann zur Nahrung dienen: das ist sein Gebrauchswert; man kann es aber verkaufen oder gegen andere Waren umtauschen: das ist sein Tauschwert. Der Gebrauchswert besteht nach Marx in der Nützlichkeit einer Sache zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse und hat seinen Grund in den physischen und chemischen Eigenschaften derselben; der Tauschwert dagegen besteht in dem Verhältnis, in welchem sich Gebrauchswerte verschiedener Art untereinander austauschen lassen. Wenn ich z. B. weiß, daß sich im Tauschhandel 20 Pfund

[1] Engels a. a. O. 253.

Digitized by Google

Garn gegen zwei paar Schuhe austauschen lassen, so haben beide gleichen Tauschwert, wie verschieden auch sonst ihre Gebrauchswerte sein mögen. Tauschwert hat eine Ware nur, weil menschliche Arbeit in ihr enthalten ist, und das Maß dieser in den Waren „vergegenständlichten" Arbeit bestimmt auch das Maß ihres Tauschwertes. Zwei Waren, welche dasselbe Quantum gesellschaftlich notwendiger Arbeit enthalten, haben auch denselben Tauschwert. Das ist das berühmte Marxsche Wertgesetz. Die Waren tauschen sich untereinander um nach dem Verhältnis der in ihnen enthaltenen gesellschaftlich notwendigen Durchschnittsarbeit.

Wir werden diese Theorie später prüfen und dann mit den eigenen Worten von Marx eingehender darlegen. An dieser Stelle genüge das Gesagte.

2. Der Mehrwert. Aus der Lehre vom Wert leitet nun Marx seine Lehre vom Mehrwert her, indem er das vom Tauschwert im allgemeinen Gesagte auf die menschliche Arbeitskraft anwendet. Unter den heutigen Eigentumsverhältnissen ist ja auch die Arbeitskraft des Lohnarbeiters eine Ware geworden. Der Arbeiter ist zwar persönlich frei, besitzt aber keine Produktionsgüter und ist deshalb gezwungen, seine Arbeitskraft als Ware auf den Markt zu bringen. Hierdurch erhält der heutige Eigentümer die Macht und Gelegenheit, sich auf Kosten des Arbeiters zu bereichern. Lassen wir Marx selbst reden.

Wie bei jeder Ware, so muß man auch bei der Arbeitskraft Gebrauchswert und Tauschwert unterscheiden. Der Tauschwert der Arbeitskraft ist bestimmt durch die Masse der in ihr enthaltenen Durchschnittsarbeit oder durch den Wert der Lebensmittel, die zur Ernährung und Fortdauer der Arbeitskraft gewohnheitsmäßig erforderlich sind [1]. Außerdem hat aber die Arbeitskraft einen Gebrauchswert, eine Naturgabe, „die den Arbeiter nichts kostet, aber dem Kapitalisten viel einbringt."

„Der Wert (Tauschwert) der Arbeitskraft und ihre Verwertung im Arbeitsprozeß (ihr Gebrauchswert) sind also zwei verschiedene Größen. Diese Wertdifferenz hatte der Kapitalist im Auge, als er die Arbeitskraft kaufte." Was der Kapitalist bezahlt, ist nur der Tauschwert der Arbeitskraft, was er aber eigentlich haben will, ist „der spezifische Gebrauchswert dieser Ware (der Arbeitskraft), Quelle von Werten zu sein und von mehr Wert, als sie selbst hat. Dies ist der spezifische Dienst, den der Kapitalist von ihr erwartet. Und er verfährt dabei den ewigen Gesetzen des Austausches gemäß. In der Tat, der Verkäufer der Arbeitskraft, wie der Verkäufer jeder andern Ware, realisiert ihren Tauschwert und veräußert ihren Gebrauchswert (d. h. er erhält nur den Preis für den Tauschwert seiner Arbeitskraft, muß aber den ganzen Gebrauch der letzteren an den Käufer, den Kapitalisten, abtreten). Er kann den einen nicht erhalten, ohne den andern wegzugeben. Der Gebrauchswert der Arbeitskraft, die Arbeit selbst, gehört ebensowenig ihrem Verkäufer wie der Gebrauchswert des verkauften Öls dem Ölhändler. Der Geldbesitzer hat den Tageswert der Arbeitskraft gezahlt; ihm gehört daher ihr Gebrauch während des Tages, die tagelange Arbeit. Der Umstand, daß die tägliche Erhaltung der Arbeitskraft nur einen halben Tag kostet, obgleich die Arbeitskraft einen ganzen

[1] „Der Wert der Arbeitskraft gleich dem jeder andern Ware ist bestimmt durch die zur Produktion, also auch Reproduktion dieses spezifischen Artikels notwendige Arbeitszeit. . . . Der Wert der Arbeitskraft löst sich auf in den Wert einer bestimmten Summe von Lebensmitteln" (Kapital I 133 u. 134). Wenn Marx von Wert ohne weiteren Zusatz spricht, versteht er darunter immer den Tauschwert.

Digitized by Google

Tag wirken, arbeiten kann, daß daher der Wert, den ihr Gebrauch während eines Tages schafft, doppelt so groß ist als ihr eigener Tageswert, ist ein besonderes Glück für den Käufer, aber durchaus kein Unrecht gegen den Verkäufer.... Unser Kapitalist hat den Kasus, der ihn lachen macht, vorgesehen. Der Arbeiter findet daher in der Werkstätte die nötigen Produktionsmittel nicht nur für einen sechsstündigen, sondern für einen zwölfstündigen Arbeitsprozeß." [1]

Beträgt z. B. der Wert der Lebensmittel, deren der Arbeiter gewohnheitsmäßig bedarf, 3 Schilling, so ist dies der Tauschwert der Arbeitskraft, also auch der Lohn, den er dafür erhält. Einen Teil der Arbeitszeit, z. B. 6 Stunden, verwendet nun der Arbeiter dazu, den Wert, den er in Form von Geld (3 Schilling) erhält, in anderer Form zu produzieren. Diesen Teil der Arbeitszeit nennt Marx die notwendige Arbeitszeit.

Aber der Arbeiter muß über diese Arbeitszeit hinaus, vielleicht 12 Stunden tätig sein. Wäre er nur während der notwendigen Arbeitszeit tätig, so würde der Kapitalist keinen Mehrwert erzielen. Dieser würde nur den Preis, den er dem Arbeiter als Lohn bezahlt, in einer andern Form wieder erhalten. Es muß also dem Kapitalisten daran liegen, die Zeit der Arbeit über die notwendige Arbeitszeit zu verlängern. „Diese zweite Periode des Arbeitsprozesses, die der Arbeiter über die Grenzen der notwendigen Arbeit hinaus schanzt, kostet ihn zwar Arbeit, Verausgabung von Arbeitskraft, bildet aber keinen Wert für ihn. Sie bildet Mehrwert, der den Kapitalisten mit allem Reiz einer Schöpfung aus nichts anlacht." [2] Diesen Mehrwert eignet sich der Kapitalist unentgeltlich an, und zwar nach dem herrschenden „bürgerlichen" Recht ohne den Schein der Ungerechtigkeit. Denn die Arbeit gehört dem Eigentümer des Materials, auf welches sie verwendet wird, und dieser Eigentümer ist in der heutigen Gesellschaft nicht der „Produzent" (der Arbeiter), sondern der Kapitalist.

3. Verwandlung des Mehrwertes in Kapital, der Akkumulationsprozeß des Kapitals und die industrielle Reservearmee. Wir wissen jetzt, wie nach Marx „Mehrwert" entsteht. In einer Gesellschaftsordnung, in welcher die Produktionsmittel das Monopol einer bestimmten Klasse sind, kann der Mehrwert nur durch Ausbeutung fremder Arbeit entstehen. Der Mehrwert ist wesentlich „ohne Äquivalent angeeigneter Wert oder Materiatur... unbezahlter Arbeit" [3]. Dieser erzielte „Mehrwert" wird nun selbst wiederum zur weiteren Produktion und somit auch zur Erreichung von neuen und größeren Mehrwerten verwendet, und verwandelt sich so in Kapital. Das Kapital ist die Gesamtheit der im Privatbesitz befindlichen Produktionsmittel, die zur Erzielung von Mehrwert, d. h. zur Ausbeutung fremder Arbeitskraft verwendet werden; es ist nichts als „prozessierender Wert, prozessierendes Geld" oder „Mehrwert heckender Wert".

Die Verwandlung der Produktionsmittel, insbesondere des Geldes, in Kapital setzt voraus, daß „der Geldbesitzer den freien Arbeiter auf dem Warenmarkte vorfinde, frei in dem Sinne, daß er als freie Person über seine Arbeitskraft verfügt" und anderseits keine eigenen Produktionsmittel besitzt [4]. Der Eigentümer der Produktionsmittel wird dieselben natürlich nur unter der Voraus-

[1] Das Kapital I 156—157. [2] Ebd. 178. [3] Ebd. 538.
[4] Ebd. 131.

Digitized by Google

setzung zur Produktion verwenden, daß ihm der Prozeß einen Mehrwert, eine neue Aneignung fremder Arbeit verspricht. „Der Wert wird also prozessierender Wert, prozessierendes Geld und als solches Kapital. Er kommt aus der Warenzirkulation her, geht wieder in sie ein, erhält und vervielfältigt sich in ihr, kehrt vergrößert aus ihr zurück und beginnt denselben Kreislauf stets von neuem.“ [1]

Der Kapitalist muß sein Geschäft immer mehr erweitern und alle technischen Fortschritte sich zu nutze machen, wenn er die Konkurrenz bestehen will. Mit dieser Erweiterung wächst der „Mehrwert“, aber auch das Proletariat und sein Elend. „Der ehemalige Geldbesitzer schreitet voran als Kapitalist, der Arbeitskraftbesitzer folgt ihm nach als sein Arbeiter; der eine bedeutungsvoll schmunzelnd und geschäftseifrig, der andere scheu, widerstrebsam, wie jemand, der seine eigene Haut zu Markte getragen und nun nichts anderes zu erwarten hat als die — Gerberei.“ [2]

4. Größe des Mehrwertes; sein Verhältnis zum Profit. Das gesamte zur Erzielung von Mehrwert verwendete Kapital zerfällt in zwei Teile, das konstante und variable Kapital. Konstant ist derjenige Teil des Kapitals, der zur Anschaffung oder Verbesserung von Rohstoffen, Maschinen, Gebäuden usw. verwendet wird, denn dieser erzeugt aus sich keine Mehrwerte. Beim Tausch werden ja Äquivalente umgesetzt, und die Maschine kann auch keine Mehrwerte schaffen, da sie immer nur so viel Wert an die Produkte abgibt, als sie verliert. Natürlich gilt dies nur unter Voraussetzung der Marxschen Werttheorie.

Das variable Kapital ist „der in Arbeitskraft umgesetzte Teil des Kapitals“ oder der den Arbeitern bezahlte Lohn. Dieser verändert seine Größe, weil er nicht nur sein Äquivalent, sondern auch einen Überschuß, nämlich den Mehrwert erzielt. Das Verhältnis, in dem der Mehrwert zum variablen Kapital steht, nennt Marx die Rate des Mehrwerts [4]. Die Mehrwertrate ist um so größer, je größer die Zahl der angestellten Lohnarbeiter und je größer der Überschuß der tatsächlichen Arbeitszeit über die notwendige Arbeitszeit ist [5].

Von der Mehrwertrate ist die Profitrate zu unterscheiden. Diese ist das Verhältnis des Mehrwertes zum gesamten Kapital (variablen und konstanten) oder $\frac{m}{c+v}$. Beträgt z. B. das konstante Kapital 4000 Mark, das variable 1000 Mark und der Mehrwert 1000 Mark, so ist die Mehrwertrate 100 Prozent, die Profitrate aber nur 20 Prozent. Da nun die Zusammen-

[1] Das Kapital I 131. [2] Ebd. 139.

[3] Marx liebt es, seine Gedanken in mathematisches Gewand zu hüllen. Bezeichnen wir das gesamte vom Unternehmer vorgeschossene Kapital mit C, den konstanten Teil desselben mit c, den variablen mit v, so ist beim Beginn des Unternehmens $C = c + v$. Nach Vollendung des Produktionsprozesses ist eine Warenmasse vorhanden mit dem Gesamtwert $C_1 = c + v + m$. In dieser Gleichung bezeichnet m den erzielten absoluten Mehrwert, der in unbezahlter Arbeit besteht. Will man das Verhältnis bestimmen, in dem sich das Kapital vermehrt, so muß man von c absehen oder $c = o$ setzen, da es ja immer den im Produkt wiederkehrenden Kapitalwert darstellt, und allein das Verhältnis von m zu v $\left(\frac{m}{v}\right)$ ins Auge fassen. Das ist die Mehrwertrate.

[4] A. a. O. I 267.

Digitized by Google

setzung des gesamten Kapitals bei verschiedenen Kapitalen sehr verschieden ist, weil ja der Wert der Maschinen und Rohstoffe und der Verbrauch derselben an einem Arbeitstag wechselt, so muß nach Marx bei verschiedenen Kapitalen bei gleichem Mehrwert die Profitrate doch sehr verschieden sein.

Da es dem Kapitalisten auf den Profit ankommt, so muß er trachten, bei möglichst geringem Kapitalaufwand möglichst viel Mehrwert zu erzielen. Er muß also darauf sehen, daß die Arbeiter möglichst lang über die notwendige Arbeitszeit hinaus arbeiten; er muß trachten, die wohlfeilere Frauen- und Kinderarbeit zu benutzen; endlich muß er darauf sinnen, die Arbeit durch technische Vorrichtungen möglichst produktiv zu machen.

Dieser letztere Umstand hat nun bei recht hoch entwickelter Technik die Folge, daß sie *den Arbeiter immer mehr überflüssig macht*. Während in der früheren Periode die Industrie die kleinen selbständigen Handwerker aus dem Felde schlug und wegen der eigenen Unvollkommenheit der Technik mehr extensiv arbeitete, also eine immer größere Zahl von Lohnarbeitern in ihren Dienst zog, tritt auf einer höheren Stufe ein entgegengesetzter Prozeß ein. Sie sucht möglichst intensiv zu arbeiten, d. h. mit möglichst wenig Arbeit möglichst viel zu produzieren, und soweit es geht, die Arbeit durch technische Vorrichtungen überflüssig zu machen. Bei gleichem Arbeitsaufwand vermag heute wegen der technischen Fortschritte ein Spinner hundertmal mehr zu leisten als am Anfang des 19. Jahrhunderts. Auf diesem Wege macht die Maschine immer mehr Arbeiter überflüssig. Es bildet sich ein Heer von Lohnarbeitern, welches das Beschäftigungsbedürfnis der Industrie überschreitet. Das ist die „industrielle Reservearmee", die dem Kapital immer zur Verfügung steht und die zu Zeiten, wo die Industrie mit Hochdruck arbeitet, herangezogen wird, um bei dem nachfolgenden Krach „auf das Pflaster geworfen zu werden".

Die *industrielle Reservearmee* hält den Arbeitslohn auf dem niedrigen Niveau, das dem kapitalistischen Bedürfnis entspricht. „Das Gesetz, welches die relative Übervölkerung oder industrielle Reservearmee stets mit Umfang und Energie der Akkumulation im Gleichgewichte hält, schmiedet den Arbeiter fester an das Kapital als den Prometheus die Keile des Hephästos an den Felsen. Es bedingt eine der Akkumulation von Kapital entsprechende Akkumulation von Elend. Die Akkumulation von Reichtum auf dem einen Pol ist also zugleich Akkumulation von Elend, Arbeitsqual, Sklaverei, Unwissenheit, Bestialisierung und moralischer Degradation auf dem Gegenpol, d. h. auf seiten der Klasse, *die ihr eigenes Produkt als Kapital produziert*."[1]

5. *Das Ende der kapitalistischen Produktionsweise.* Auf Grund seiner Geschichtsauffassung will uns schließlich Marx zeigen, wie der sozialistische Zukunftsstaat aus der heutigen Gesellschaft herauswächst.

Durch dieselben Gesetze, durch welche jetzt der Kapitalismus die Arbeiter unterdrückt und ausbeutet, wird er selbst einer höheren Gesellschaftsordnung weichen müssen. Der Kreis der Konkurrenten wird immer kleiner, denn „je ein Kapitalist schlägt viele tot", ihre Macht wird immer erdrückender, auf der andern Seite die Zahl der Enterbten immer größer und ihr Elend immer unerträglicher. Es stellen sich immer häufiger *Krisen* ein, welche beweisen, daß die Produktionsbedingungen der Gesellschaft über den Kopf gewachsen sind. Die Konzentration der Arbeitsmittel, die Vergesellschaftung der Arbeit und die Schulung der organisierten Arbeiterklasse erreichen einen

[1] Ebd. I 611.

Digitized by Google

Punkt, wo die Fessel des Kapitalmonopols in den Händen weniger gesprengt wird. Alsdann werden die „Expropriateurs expropriiert", und es wird wieder individuelles Eigentum hergestellt, jedoch „auf Grundlage der Errungenschaften der kapitalistischen Ära, der Kooperation freier Arbeiter und ihrem Gemeineigentum an der Erde und den durch die Arbeit selbst produzierten Produktionsmitteln"[1]. „Die Verwandlung des auf eigener Arbeit der Individuen beruhenden, zersplitterten Privateigentums in kapitalistisches ist natürlich ein Prozeß, ungleich mehr langwierig, hart und schwierig als die Verwandlung des faktisch bereits auf gesellschaftlicher Exploitation der Produktionsmittel beruhenden kapitalistischen Privateigentums in gesellschaftliches Eigentum. Dort handelte es sich um die Expropriation der Volksmasse durch wenige Usurpatoren, hier handelt es sich um die Expropriation weniger Usurpatoren durch die Volksmasse."

6. Die zukünftige Gesellschaft nach der Idee von Marx. Die eben angeführte Stelle ist wichtig, weil sie uns einen Blick tun läßt in die zukünftige sozialistische Gesellschaftsordnung, wie sie dem Geiste des Gründers der Internationale vorschwebte. Halten wir diese Stelle zusammen mit andern Ausführungen im „Kapital", so erwartet Marx folgende Einrichtungen für die zukünftige Gesellschaftsordnung:

a) Gemeineigentum aller Produktionsmittel, und zwar herbeigeführt durch Expropriation der Usurpatoren (Kapitalisten) von seiten der Volksmasse, also auf demokratischem Wege.

b) Gesellschaftliche Exploitation (Benutzung) der Arbeitsmittel auf Grund der Kooperation freier Arbeiter, d. h. öffentliche Organisation der Arbeit, jedoch auf demokratischer Grundlage[2].

c) Der Ertrag der Arbeit ist gesellschaftliches Gesamtprodukt. Ein Teil dieses Produktes wird zu neuer Produktion verwendet. Der andere, nur zum Genuß bestimmte, soll zur Verteilung gelangen und Privateigentum werden. Dieses ist das „auf eigener Arbeit beruhende Privateigentum", von dem Marx wiederholt spricht.

---

[1] Das Kapital I 728.

[2] Man vgl. mit dieser Stelle noch, was Marx auf S. 45 des „Kapital" sagt: „Stellen wir uns . . . einen Verein freier Menschen vor, die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewußt als eine gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben. Alle Bestimmungen von Robinsons Arbeit wiederholen sich, nur gesellschaftlich statt individuell. Ein wesentlicher Unterschied tritt jedoch ein. Alle Produkte Robinsons waren sein ausschließlich persönliches Produkt und daher unmittelbar Gebrauchsgegenstände für ihn. Das Gesamtprodukt des Vereins ist ein gesellschaftliches Produkt. Ein Teil dieses Produktes dient wieder als Produktionsmittel. Er bleibt gesellschaftlich. Aber ein anderer Teil wird als Lebensmittel von den Vereinsgliedern verzehrt. Er muß daher unter sie verteilt werden. Die Art dieser Verteilung wird wechseln mit der besondern Art des gesellschaftlichen Produktionsorganismus selbst und der entsprechenden geschichtlichen Entwicklungshöhe der Produzenten. Nur zur Parallele mit der Warenproduktion setzen wir voraus, der Anteil jedes Produzenten an den Lebensmitteln sei bestimmt durch seine Arbeitszeit. Die Arbeitszeit würde also eine doppelte Rolle spielen. Ihre gesellschaftlich planmäßige Verteilung regelt die richtige Proportion der verschiedenen Arbeitsfunktionen zu den verschiedenen Bedürfnissen. Anderseits dient die Arbeitszeit zugleich als Maß des individuellen Anteils des Produzenten an der Gemeinarbeit und daher auch an dem individuell verzehrbaren Teil des Gemeinproduktes." Man sehe noch „Kapital" 492.

Digitized by Google

d) In Bezug auf die Verteilung des gesellschaftlichen Arbeitsertrages unterscheidet Marx zwei kommunistische Perioden oder Phasen.

α) In der ersten Phase der kommunistischen Gesellschaft, in welcher diese eben aus der kapitalistischen Gesellschaft hervorgeht und noch behaftet ist mit den Muttermalen der alten Gesellschaft, dient die Arbeitsleistung als Verteilungsmaßstab. „Demgemäß erhält der einzelne Produzent[1] — nach den Abzügen für die allgemeinen Bedürfnisse der Gesellschaft — exakt zurück, was er ihr gibt. Was er ihr gegeben hat, ist sein individuelles Arbeitsquantum. Z. B. der gesellschaftliche Arbeitstag besteht aus der Summe der individuellen Arbeitsstunden; die individuelle Arbeitszeit des einzelnen Produzenten ist der von ihm gelieferte Teil des gesellschaftlichen Arbeitstages, sein Anteil daran. Er erhält von der Gesellschaft einen Schein, daß er so und so viel Arbeit geliefert (nach Abzug seiner Arbeit für die gemeinschaftlichen Fonds) und zieht mit diesem Schein aus dem gesellschaftlichen Vorrat von Konsumtionsmitteln so viel heraus, als gleichviel Arbeit kostet. Dasselbe Quantum Arbeit, das er der Gesellschaft in einer Form gegeben, erhält er in der andern zurück.

„Es herrscht hier offenbar dasselbe Prinzip, das den Warenaustausch regelt, soweit er Austausch Gleichwertiger ist. Inhalt und Form sind verändert, weil unter den veränderten Umständen niemand etwas geben kann außer seiner Arbeit, und weil anderseits nichts in das Eigentum der einzelnen übergehen kann außer individuellen Konsumtionsmitteln. Was aber die Verteilung der letzteren unter die einzelnen Produzenten betrifft, herrscht dasselbe Prinzip wie beim Austausch von Warenäquivalenten, es wird gleichviel Arbeit in einer Form gegen gleichviel Arbeit in einer andern umgetauscht.“[2]

Daraus zieht Marx den Schluß, daß in der beschriebenen ersten kommunistischen Phase keine volle Rechtsgleichheit herrschen kann. Man läßt zwar keine Klassenunterschiede zu, weil jeder nur Arbeiter ist wie der andere; aber man „erkennt die ungleiche individuelle Begabung und daher Leistungsfähigkeit als natürliche Privilegien an“. Das Recht „ist daher ein Recht der Ungleichheit, seinem Inhalte nach wie als Recht.... Diese Mißstände sind unvermeidbar in der ersten Phase der kommunistischen Gesellschaft, wie sie eben aus der kapitalistischen Gesellschaft nach langen Geburtswehen hervorgegangen ist. Das Recht kann nie höher sein als die ökonomische Gestaltung und die dadurch bedingte Kulturentwicklung der Gesellschaft“[3].

β) Auf einer höheren Phase „existieren die individuellen Arbeiten unmittelbar als Bestandteile der Gesamtarbeit“[4], d. h. der einzelne hat als solcher kein besonderes Anrecht mehr auf das Produkt der Gesamtarbeit, und jeder erhält nur nach seinen Bedürfnissen. „In einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft, nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist; nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden (!); nachdem mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch die Produktionskräfte gewachsen sind und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen, — erst dann kann der enge bürgerliche Rechtshorizont ganz überschritten werden und

---

[1] Unter Produzenten versteht Marx immer die Arbeiter im Gegensatz zu den Kapitalisten, die nicht produzieren (arbeiten), sondern sich fremde Arbeit aneignen.

[2] Kritik des sozialdemokratischen Parteiprogramms, siehe Die Neue Zeit, 9. Jahrg., 566—567.

[3] Ebd. 567. [4] Ebd. 566.

Digitized by Google

die Gesellschaft auf ihre Fahnen schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen." [1]

Wir bitten den Leser, sich diese interessante Stelle, auf die wir noch wiederholt zurückkommen werden, wohl zu merken.

IV. Die gegenwärtige Gestalt des Sozialismus.

1. Werfen wir jetzt noch einen Blick auf die gegenwärtige Gestalt des Sozialismus in Deutschland. Die deutsche Sozialdemokratie steht heute ganz auf dem Boden der Marxschen Prinzipien. Bei den Reichstagswahlen von 1898 wurden 2105305 Stimmen für die sozialdemokratischen Kandidaten abgegeben, im Jahre 1903 sogar 3010771. Die bedeutendsten Vertreter des Sozialismus sind gegenwärtig A. Bebel, K. Kautsky, P. Singer, E. Bernstein, W. Heine, J. Auer, G. v. Vollmar u. a. Im Jahre 1891 wurde das in Gotha (1875) vereinbarte Programm [1] auf dem Parteitag zu Erfurt durch ein neues, mehr marxistisches, das sog. Erfurter Programm, ersetzt. Dasselbe lautet:

„I. Die ökonomische Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft führt mit Naturnotwendigkeit zum Untergange des Kleinbetriebes, dessen Grundlage das Privateigentum des Arbeiters an seinen Produktionsmitteln bildet. Sie trennt den Arbeiter von seinen Produktionsmitteln und verwandelt ihn in einen besitzlosen Proletarier, indes die Produktionsmittel das Monopol einer verhältnismäßig kleinen Zahl von Kapitalisten und Großgrundbesitzern werden.

Hand in Hand mit dieser Monopolisierung der Produktionsmittel geht die Verdrängung der zersplitterten Kleinbetriebe durch kolossale Großbetriebe, geht die Entwicklung des Werkzeugs zur Maschine, geht ein riesenhaftes Wachstum der Produktivität der menschlichen Arbeit. Aber alle Vorteile dieser Umwandlung werden von den Kapitalisten und Großgrundbesitzern monopolisiert. Für das Proletariat und die versinkenden Mittelschichten — Kleinbürger, Bauern — bedeutet sie wachsende Zunahme der Unsicherheit ihrer Existenz, des Elends, des Drucks, der Knechtung, der Erniedrigung, der Ausbeutung.

Immer größer wird die Zahl der Proletarier, immer massenhafter die Armee der überschüssigen Arbeiter, immer schroffer der Gegensatz zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten, immer erbitterter der Klassenkampf zwischen Bourgeoisie und Proletariat, der die moderne Gesellschaft in zwei feindliche Heerlager trennt und das gemeinsame Merkmal aller Industrieländer ist.

Der Abgrund zwischen Besitzenden und Besitzlosen wird noch erweitert durch die im Wesen der kapitalistischen Produktionsweise begründeten Krisen, die immer umfangreicher und verheerender werden, die allgemeine Unsicherheit zum Normalzustand der Gesellschaft erheben und den Beweis liefern, daß die Produktivkräfte der heutigen Gesellschaft über den Kopf gewachsen sind, daß das Privateigentum an Produktionsmitteln unvereinbar geworden ist mit deren zweckentsprechender Anwendung und voller Entwicklung.

Das Privateigentum an Produktionsmitteln, welches ehedem das Mittel war, dem Produzenten das Eigentum an seinem Produkt zu sichern, ist heute zum Mittel geworden, Bauern, Handwerker und Kleinhändler zu expropriieren und die Nichtarbeiter — Kapitalisten, Großgrundbesitzer — in den Besitz des Produktes der Arbeiter

[1] Zur Kritik des sozialdemokratischen Parteiprogramms a. a. O. 567.
[2] Abgedruckt in unserer Schrift: „Der Sozialismus" 50.

Digitized by Google

zu setzen. Nur die Verwandlung des kapitalistischen Privateigentums an Produktionsmitteln — Grund und Boden, Gruben und Bergwerke, Rohstoffe, Werkzeuge, Maschinen, Verkehrsmittel — in gesellschaftliches Eigentum und die Umwandlung der Warenproduktion in sozialistische, für und durch die Gesellschaft betriebene Produktion kann es bewirken, daß der Großbetrieb und die stets wachsende Ertragsfähigkeit der gesellschaftlichen Arbeit für die bisher ausgebeuteten Klassen aus einer Quelle des Elends und der Unterdrückung zu einer Quelle der höchsten Wohlfahrt und allseitiger, harmonischer Vervollkommnung werde.

Diese gesellschaftliche Umwandlung bedeutet die Befreiung nicht bloß der Arbeiterklasse, sondern der gesamten Menschheit, die unter den heutigen Zuständen leidet. Aber diese Befreiung kann nur das Werk der Arbeiterklasse sein, weil alle andern Klassen, trotz der Interessenstreitigkeiten unter sich, auf dem Boden des Privateigentums an Produktionsmitteln stehen und die Erhaltung der Grundlagen der heutigen Gesellschaft zum gemeinsamen Ziel haben.

Der Kampf der Arbeiterklasse gegen die kapitalistische Ausbeutung ist notwendigerweise ein politischer Kampf. Die Arbeiterklasse kann ihre ökonomischen Kämpfe nicht führen und ihre ökonomische Organisation nicht entwickeln ohne politische Rechte. Sie kann den Übergang der Produktionsmittel in den Besitz der Gesamtheit nicht bewirken, ohne in den Besitz der politischen Macht gekommen zu sein.

Diesen Kampf der Arbeiterklasse zu einem bewußten und einheitlichen zu gestalten und ihm sein naturnotwendiges Ziel zu weisen — das ist die Aufgabe der sozialdemokratischen Partei.

Die Interessen der Arbeiterklasse sind in allen Ländern mit kapitalistischer Produktionsweise die gleichen. Mit der Ausdehnung des Weltverkehrs und der Produktion für den Weltmarkt wird die Lage der Arbeiter eines jeden Landes immer abhängiger von der Lage der Arbeiter in den andern Ländern. Die Befreiung der Arbeiterklasse ist also ein Werk, an dem die Arbeiter aller Kulturländer gleichmäßig beteiligt sind. In dieser Erkenntnis fühlt und erklärt die sozialdemokratische Partei Deutschlands sich eins mit den klassenbewußten Arbeitern aller übrigen Länder.

Die sozialdemokratische Partei Deutschlands kämpft also nicht für neue Klassenprivilegien und Vorrechte, sondern für die Abschaffung der Klassenherrschaft und der Klassen selbst und für gleiche Rechte und gleiche Pflichten aller ohne Unterschied des Geschlechtes und der Abstammung. Von diesen Anschauungen ausgehend, bekämpft sie in der heutigen Gesellschaft nicht bloß die Ausbeutung und Unterdrückung der Lohnarbeiter, sondern jede Art der Ausbeutung und Unterdrückung, richte sie sich gegen eine Klasse, eine Partei, ein Geschlecht oder eine Rasse.

II. Ausgehend von diesen Grundsätzen fordert die sozialdemokratische Partei Deutschlands zunächst[1]:

1) Allgemeines, gleiches, direktes Wahl- und Stimmrecht mit geheimer Stimmabgabe aller über 20 Jahre alten Reichsangehörigen ohne Unterschied des Geschlechtes für alle Wahlen und Abstimmungen. Proportional-Wahlsystem, und bis zu dessen Einführung gesetzliche Neueinteilung der Wahlkreise nach jeder Volkszählung. Zweijährige Gesetzgebungsperioden. Vornahme der Wahlen und Abstimmungen an einem gesetzlichen Ruhetage. Entschädigung für die gewählten Vertreter. Aufhebung jeder Beschränkung politischer Rechte außer im Falle der Entmündigung.

2) Direkte Gesetzgebung durch das Volk vermittelst des Vorschlags- und Verwerfungsrechtes. Selbstbestimmung und Selbstverwaltung des Volkes in Reich, Staat,

[1] d. h. innerhalb der heutigen Gesellschaft, in der Privateigentum der Produktionsmittel besteht.

Digitized by Google

Provinz und Gemeinde. Wahl der Behörden durch das Volk, Verantwortlichkeit und Haftbarkeit derselben. Jährliche Steuerbewilligung.

3) Erziehung zur allgemeinen Wehrhaftigkeit. Volkswehr an Stelle der stehenden Heere. Entscheidung über Krieg und Frieden durch die Volksvertretung. Schlichtung aller internationalen Streitigkeiten auf schiedsgerichtlichem Wege.

4) Abschaffung aller Gesetze, welche die freie Meinungsäußerung und das Recht der Vereinigung und Versammlung einschränken oder unterdrücken.

5) Abschaffung aller Gesetze, welche die Frau in öffentlich-rechtlicher und privatrechtlicher Beziehung gegenüber dem Manne benachteiligen.

6) Erklärung der Religion zur Privatsache. Abschaffung aller Aufwendungen aus öffentlichen Mitteln zu kirchlichen und religiösen Zwecken. Die kirchlichen und religiösen Gemeinschaften sind als private Vereinigungen zu betrachten, welche ihre Angelegenheiten vollkommen selbständig ordnen.

7) Weltlichkeit der Schule. Obligatorischer Besuch der öffentlichen Volksschulen. Unentgeltlichkeit des Unterrichts, der Lehrmittel und der Verpflegung in den öffentlichen Volksschulen sowie in den höheren Bildungsanstalten für diejenigen Schüler und Schülerinnen, die kraft ihrer Fähigkeiten zur weiteren Ausbildung geeignet erachtet werden.

8) Unentgeltlichkeit der Rechtspflege und des Rechtsbeistandes. Rechtsprechung durch vom Volk gewählte Richter. Berufung in Strafsachen. Entschädigung unschuldig Angeklagter, Verhafteter und Verurteilter. Abschaffung der Todesstrafe.

9) Unentgeltlichkeit der ärztlichen Hilfeleistung einschließlich der Geburtshilfe und der Heilmittel. Unentgeltlichkeit der Totenbestattung.

10) Stufenweis steigende Einkommen- und Vermögenssteuer zur Bestreitung aller öffentlichen Ausgaben, soweit diese durch Steuern zu decken sind. Selbsteinschätzungspflicht. Erbschaftssteuer, stufenweise steigend nach Umfang des Erbguts und nach dem Grade der Verwandtschaft. Abschaffung aller indirekten Steuern, Zölle und sonstigen wirtschaftspolitischen Maßnahmen, welche die Interessen der Allgemeinheit den Interessen einer bevorzugten Minderheit opfern.

Zum Schutze der Arbeiterklasse fordert die sozialdemokratische Partei Deutschlands zunächst:

1) Eine wirksame nationale und internationale Arbeiterschutz-Gesetzgebung auf folgender Grundlage: a) Festsetzung eines höchstens acht Stunden betragenden Normalarbeitstages[1]. b) Verbot der Erwerbsarbeit für Kinder unter 14 Jahren. c) Verbot der Nachtarbeit, außer für solche Industriezweige, die ihrer Natur nach, aus technischen

[1] Unter Normalarbeitstag ist hier einfach der Maximalarbeitstag zu verstehen, d. h. die vom Gesetze bestimmte Stundenzahl, über die hinaus in keinem Gewerbe gearbeitet werden darf. Andere verstehen unter Normalarbeitstag „die zur Vollbringung der notwendigen Gesellschaftsarbeit erforderliche Arbeitszeit des Individuums". Diese Arbeitszeit ändert sich nach dem Maße des Bedürfnisses, der Produktivität der Arbeit usw. Um diesen Normalarbeitstag zu finden, muß zunächst ausgerechnet werden, wieviel Stunden notwendig sind zur Herstellung des gesamten Nationalproduktes, und dann, wie viel von dieser Zeit bei gleichmäßiger Verteilung auf den einzelnen Arbeiter entfällt (siehe E. Jäger, Der moderne Sozialismus 425). Dieser Normalarbeitstag setzt die sozialistische Gesellschaftsordnung voraus. Marx scheint den Normalarbeitstag in diesem Sinne aufzufassen (siehe seine „Kritik des sozialdemokratischen Parteiprogramms"). — Andere verstehen im Anschluß an Rodbertus unter Normalarbeitstag die Zeit, welche ein Arbeiter mit mittlerer Gesundheit, Kraft und Anstrengung und unter Voraussetzung der durchschnittlichen Arbeitsbedingungen dauernd täglich zu arbeiten vermag. Diese Zeit ist selbstverständlich für verschiedene Gewerbe sehr verschieden. Je mühevoller und gesundheitswidriger ein Gewerbe ist, um so kleiner ist auch für dasselbe der Normalarbeitstag.

Digitized by Google

Gründen oder aus Gründen der öffentlichen Wohlfahrt Nachtarbeit erheischen. d) Eine ununterbrochene Ruhepause von mindestens 36 Stunden in jeder Woche für jeden Arbeiter. e) Verbot des Truckſystems.

2) Überwachung aller gewerblichen Betriebe, Erforschung und Regelung der Arbeitsverhältnisse in Stadt und Land durch ein Reichsarbeitsamt, Bezirksarbeitsämter und Arbeitskammern. Durchgreifende gewerbliche Hygiene.

3) Rechtliche Gleichstellung der landwirtſchaftlichen Arbeiter und der Dienſtboten mit den gewerblichen Arbeitern; Beſeitigung der Geſinde-Ordnungen.

4) Sicherſtellung des Koalitionsrechtes.

5) Übernahme der geſamten Arbeiterverſicherung durch das Reich mit maßgebender Mitwirkung der Arbeiter an der Verwaltung.

2. Obwohl ſich die Sozialdemokraten Deutſchlands im weſentlichen alle zu dem angeführten Programm bekennen, ſo ſind doch in neueſter Zeit innerhalb der Partei zwei *verſchiedene Richtungen* aufgetreten, die für die Weiterentwicklung der Sozialdemokratie wichtig werden können, und die wir deshalb noch kurz kennzeichnen wollen. Wir können die eine Richtung als die *orthodox-marxiſtiſche* bezeichnen. Sie betont ſtärker das *Endziel* der ſozialiſtiſchen Bewegung und will unentwegt an den Marxſchen Ideen feſthalten, wie ſie im Erfurter Programm ihren Ausdruck gefunden. Die andere, die *gemäßigt-reviſioniſtiſche* Richtung legt dem revolutionären Endziel nur geringe Wichtigkeit bei, übt ſcharfe Kritik an dem Erfurter Programm und fordert ernſtliche Teilnahme der Sozialdemokratie an dem ſozialen Reformwerk zu Gunſten der ärmeren Klaſſen. Zur erſteren Richtung gehören Bebel, Kautsky, Stadthagen; zur letzteren G. v. Vollmar, E. Bernſtein, Auer, David u. a.

G. v. Vollmar hat ſich ſchon bald nach 1890 wiederholt gegen das ungeſtüme Voranſtürmen ausgeſprochen. Er will ſich auf den Boden der beſtehenden Ordnung ſtellen, ſtufenweiſe dem Arbeiter durch Reformen helfen, die in der heutigen Geſellſchaft möglich ſind, und ſo die organiſche Überleitung der alten Geſellſchaft in die neue bewirken. Dieſe Taktik iſt ungefähr diejenige der franzöſiſchen Poſſibiliſten. Es darf uns deshalb nicht wundern, daß v. Vollmar ganz dieſelben Vorwürfe zu hören bekam, die von den franzöſiſchen Marxiſten den Poſſibiliſten gemacht werden: er wolle eine opportuniſtiſche Reformpartei gründen, er ſei Staatsſozialiſt u. dgl. — dagegen wollen die Orthodoxen nach dem Ausdrucke Bebels „die nächſtliegenden Forderungen als Nebenſache, die Endziele als Hauptſache betrachten, nicht umgekehrt“. Sie wollen möglichſt raſch zum Ziele kommen und hoffen auf den Sieg ihrer Sache ſchon in nächſter Zukunft. Selbſt die Führer, wie Bebel, haben ſchon für das Ende des 19. Jahrhunderts eine große Kataſtrophe, einen „großen Kladderadatſch“, verkündet, dann werde die Sozialdemokratie einer Äußerung Bebels zufolge „reinen Tiſch machen“, d. h. mit dem Privateigentum an Produktionsmitteln aufräumen und die Produktion „für und durch die Geſellſchaft“ einführen.

Zwiſchen beiden Richtungen kam es ſchon wiederholt zu ſcharfen Auseinanderſetzungen. Vollmar hatte in der Revue bleue einen Artikel über *Staatsſozialismus* veröffentlicht, in dem er die Anſicht ausſprach: Man kann unter Staatsſozialismus, ganz allgemein genommen, den Grundſatz verſtehen, daß der beſtehende Staat nicht bloß eine Organiſation zu politiſchen

Digitized by Google

Zwecken sei, sondern daß sich seine Souveränität auch auf das volkswirtschaftliche Gebiet in dessen vollem Umfange erstrecke, so daß dem Staat nicht nur die Regelung des ganzen Verhältnisses zwischen Arbeitern und Unternehmern zusteht, sondern daß auch die Überführung beliebiger Teile der Gütererzeugung unter die Oberleitung und selbst in den unmittelbaren Betrieb des Staates in seiner Befugnis liege. Diesen Staatssozialismus, meinte Vollmar, brauche man nicht mit besonderem Eifer zu bekämpfen, man könne von seiten der Sozialdemokratie ganz gut manche staatssozialistische Maßregeln billigen und unterstützen.

Wegen dieser Ansicht wurde er von Liebknecht im „Vorwärts" und von Kautsky in der „Neuen Zeit" heftig angegriffen. Man sprach sogar von Verrat an den Prinzipien der Partei. Bei dem ganzen Streite wurde, wie Vollmar selbst richtig bemerkte, viel mit der Stange im Nebel herumgefahren.

Die Vollmarsche Definition ist allerdings zu unbestimmt. Sie kann auch von Nichtsozialdemokraten unterschrieben werden. A. Wagner z. B. steht ungefähr auf dem Standpunkt der Definition. Aber auch ein Sozialdemokrat kann sie annehmen, *wenn* er den Staatssozialismus nicht als sein *eigentliches Ziel*, sondern bloß als *Mittel* oder naturgemäßes Übergangsstadium zum weiteren sozialistischen Endziel angesehen wissen will. Dieses war aber auch die eigentliche Ansicht Vollmars, wie aus seinen weiteren Ausführungen in demselben Artikel und seinen seitherigen Erklärungen zur Genüge erhellt. Er konnte deshalb auch ohne Bedenken gemeinschaftlich mit Liebknecht folgende Resolution einbringen, die fast einstimmig vom Berliner Parteitag (1892) angenommen wurde:

„Der Parteitag erklärt: Die Sozialdemokratie hat mit dem sogenannten Staatssozialismus nichts gemein. Der sogenannte Staatssozialismus, insoweit er auf die Verstaatlichung zu fiskalischen Zwecken hinzielt, will den Staat an die Stelle der Privatkapitalisten setzen und ihm die Macht geben, dem arbeitenden Volke das Doppeljoch der ökonomischen Ausbeutung und der politischen Sklaverei aufzulegen.

„Der sogenannte Staatssozialismus, insoweit er sich mit Sozialreform oder Verbesserung der Lage der arbeitenden Klassen beschäftigt, ist ein System der Halbheiten, das seine Entstehung der Furcht vor der Sozialdemokratie verdankt. Er bezweckt durch kleine Konzessionen und allerlei Palliativmittel die Arbeiterklasse der Sozialdemokratie zu entfremden und diese dadurch zu lähmen.

„Die Sozialdemokratie hat nie verschmäht, solche staatliche Maßregeln zu fordern oder — falls von anderer Seite vorgeschlagen — zu billigen, welche eine Hebung der Lage der Arbeiterklasse unter dem gegenwärtigen Wirtschaftssystem herbeiführen könnten. Sie betrachtet solche Maßregeln aber nur als kleine Abschlagszahlungen, die ihr Streben nach der sozialistischen Neugestaltung des Staates und der Gesellschaft in keiner Weise beirren.

„Die Sozialdemokratie ist ihrem Wesen nach revolutionär, der Staatssozialismus konservativ. Sozialdemokratie und Staatssozialismus sind unversöhnliche Gegensätze."

Im ersten Teil und im Schlußsatz dieser Resolution kommt Liebknecht zum Wort, im vorletzten Absatz Vollmar. Da es sich für letzteren wohl mehr um eine Frage der Taktik handelte als um eine Prinzipienfrage und er in Bezug auf die Taktik seine Ansicht durchgesetzt, so hat er eigentlich die Oberhand behalten — trotz des drohenden Phrasengeklingels gegen den Staatssozialismus.

Digitized by Google

Interessant an dem ganzen Streite ist, daß von allen Seiten an den sozialdemokratischen Parteitag appelliert wurde, damit er eine authentische Erklärung des „Staatssozialismus" erlasse und so dem Streite ein Ende mache. Also ein öffentliches Lehramt in optima forma. Vollmar leugnete die Kompetenz des Parteitages zu einer solchen Erklärung; er meinte, durch die Annahme einer derartigen Resolution werde der Parteitag zu einer „Kirchenversammlung". Kautsky dagegen verteidigte die Kompetenz; denn es handle sich nicht um die wissenschaftliche Bedeutung des Staatssozialismus, sondern um die Stellung der Sozialdemokratie als einer politischen Partei zum Staatssozialismus[1]. Aber diese Stellungnahme der Partei setzt doch eine richtige Definition voraus. Ist die Definition Vollmars richtig und mit den Prinzipien der Sozialdemokratie vereinbar, so ist es ungerecht und eine unerträgliche Geistesknechtschaft, ihn wegen dieser Definition zu maßregeln. Ist nun der Parteitag, d. h. eine Versammlung, deren Mitglieder zum guten Teil nur eine sehr geringe wissenschaftliche Bildung haben, das kompetente Organ zur Entscheidung, ob eine Definition des Staatssozialismus richtig und mit den Prinzipien der Partei vereinbar sei? Ganz gewiß nicht. Tatsächlich wollten auch Kautsky, Liebknecht u. a. nur durch den Parteitag ihre Ansicht den Vollmarianern aufnötigen.

In ein neues Stadium trat die Fehde zwischen den orthodoxen Marxisten und den Gemäßigten um Vollmar durch die einschneidende Kritik, die E. Bernstein an den Grundlagen des Marxismus vornahm. In einer Reihe von Aufsehen erregenden Artikeln suchte er darzutun, daß die im Erfurter Programm vertretene Auffassung der materialistischen Geschichtstheorie ganz wesentlicher Korrekturen bedürfe. Insbesondere nahm Bernstein Anstoß an der sog. „Zusammenbruchstheorie". Marx und Engels nahmen an, die Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft werde in Bälde zu einer solchen Konzentration der Betriebe, einer solchen Anhäufung des Kapitals in wenigen Händen, einer solchen Vermehrung und Verelendung des besitzlosen Proletariates führen, daß eine große soziale Katastrophe unvermeidlich sei. Bernstein bewies an der Hand eines reichen statistischen Materials, daß diese ganze Theorie mit den Tatsachen im Widerspruche stehe.

Wegen dieser Kritik, deren Ergebnis Bernstein in dem Buche: „Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgabe der Sozialdemokratie" zusammenfaßte, wurde er heftig von den Orthodoxen, besonders von Bebel und Kautsky angegriffen, und es kam darüber zu langen, erbitterten Fehden in der „Neuen Zeit", im „Vorwärts", in den „Sozialistischen Monatsheften" usw. Die Orthodoxen appellierten wieder an den Parteitag. Besonders auf den Parteitagen zu Hannover (1899) und zu Lübeck (1901) kam es zu einer heftigen Bernsteindebatte. Bernstein wurde ob seines Verhaltens von der Mehrheit streng getadelt und unterwarf sich zwar äußerlich, jedoch mit der Erklärung, daß er sich in seinen Prinzipien vom Parteitage nicht irre machen lasse[2].

---

[1] Die Neue Zeit XI 210 ff.

[2] Eingehender haben wir den Verlauf der Bernsteinkontroverse dargestellt in unserem „Sozialismus" 62 ff. Daselbst S. 72 ff haben wir auch die gegenwärtige Lage des

Digitized by Google

Zweiter Artikel.

Prüfung der Hauptgrundlage des Sozialismus: der materialistischen Geschichtsauffassung.

Die „materialistische Geschichtsauffassung", von der schon oben (132) die Rede war, ist das Grunddogma des Marxschen Sozialismus. Das wird heute allgemein anerkannt. „Mit ihr steht und fällt es (das Marxsche System) im Prinzip." [1] Man muß aber zweierlei in dieser Geschichtsauffassung unterscheiden: erstens die allgemeine Geschichtstheorie, und zweitens die Verwertung dieser Theorie zu Gunsten des Sozialismus. Jeder Marxsche Sozialist muß zwar die materialistische Geschichtstheorie voraussetzen und auf ihr weiter bauen, aber nicht jeder, der diese Theorie annimmt, braucht deshalb auch notwendig die sozialistischen Konsequenzen zuzulassen, welche Marx und seine Anhänger daraus ziehen.

§ 1. Die materialistische Geschichtsauffassung als allgemeine Geschichtstheorie.

Durch ihre „materialistische Geschichtsauffassung" wollten Marx und Engels eine ganz neue Art der Geschichtsforschung und Geschichtserklärung begründen. Der Gedankengehalt dieser neuen Theorie läßt sich auf die vier folgenden Sätze zurückführen:

1. Es gibt keinen Dualismus von Geist und Materie.
2. Es gibt in den gesellschaftlichen Verhältnissen und Institutionen der Menschen nichts Unwandelbares; alles ist in einem beständigen Werdeprozeß begriffen.
3. In diesem stetigen Werdeprozeß ist die Produktion und der Umtausch der Produkte die bestimmende, ausschlaggebende Triebkraft.
4. Alle gesellschaftliche Entwicklung vollzieht sich durch Ausbildung von wirtschaftlichen Gegensätzen und Klassenkämpfen.

Wir wollen diese Sätze der Reihe nach prüfen.

I. Satz. Es gibt keinen Dualismus von Geist und Materie.

Dieser Satz besagt, es gebe nur Stoff; alles, was existiere, sei nur Materie oder eine durch die bewegte Materie entstandene Entwicklungsform. „Alles Sein ist Materie", sagt Engels, und „die Bewegung ist die Daseinsweise der Materie." [2] Damit ist auch behauptet, es gebe keinen persönlichen Gott, der die Welt erschaffen, es gebe keine Vorsehung, die über den Geschicken der Menschen waltet, es gebe keine geistige, unsterbliche Seele, keine Vergeltung im Jenseits, der Mensch sei nur ein weiter entwickeltes Tier. Sowohl Marx als Engels, Bebel, Liebknecht usw. werden nicht müde, uns zu wiederholen, der Mensch habe sich erst allmählich aus einem völlig tierischen Zustande (nach Marx aus einem Affen) entwickelt. Daß damit auch das ganze Christentum

---

Sozialismus in Frankreich, Österreich, England, Vereinigte Staaten, Italien usw. dargelegt. Vgl. auch Handwörterbuch der Staatswissenschaften: Art. Sozialdemokratie.

[1] Bernstein, Die Voraussetzungen des Sozialismus 4.

[2] E. Dührings Umwälzung der Wissenschaft[2] 45. L. Feuerbach[2] 10 ff.

Digitized by Google

mit seiner Lehre vom Paradiese, von der Erbsünde, von der Erlösung durch die Menschwerdung und den Tod Jesu Christi, von Himmel und Hölle über Bord geworfen ist, versteht sich von selbst. Die Führer der Sozialisten sind sich dieser Folgerung auch klar bewußt und nehmen sie an. Sie lassen keine Gelegenheit unbenutzt vorübergehen, um ihrem Haß gegen das Christentum unverhohlen Ausdruck zu verleihen.

Der Leser darf nicht erwarten, daß wir ihm hier all die angedeuteten Irrtümer und die zahllosen andern, die damit notwendig zusammenhangen, widerlegen. Dazu wäre nicht bloß eine Apologie des Christentums, sondern eine ganze Philosophie notwendig. Die Sozialisten sind auch so selbstvertrauend, daß sie für ihre Behauptungen entweder gar keine Beweise bringen oder sich damit begnügen, die längst abgetanen Einwendungen eines Feuerbach, Strauß, Darwin und anderer zu wiederholen. Wir wenden uns hier an Leser, die noch an ihre eigene Würde als Menschen glauben.

II. **Satz. Es gibt nichts Unveränderliches; alles ist in einem immerwährenden, nie zum Abschluß kommenden Werdeprozeß begriffen.**

Das ist der Hegelsche Werdeprozeß auf dem Boden des Materialismus. „Alles Sein ist Materie, und die Bewegung ist die Daseinsweise der Materie." Es gibt hiernach auf politischem, sozialem, rechtlichem, sittlichem und religiösem Gebiete keine ewigen, unwandelbaren Begriffe und Grundsätze[1]. Nur für die mathematischen Wissenschaften wollen Marx und Engels unveränderliche Grundsätze zulassen, obwohl auch hier die „ewigen Wahrheiten" sehr dünn gesät sein sollen.

Es liegt auf der Hand, daß diese Auffassung nur vom Standpunkt des rohen Materialismus Sinn und Bedeutung hat und mit demselben steht und fällt. Gleichwie Gott der Ewige und Unveränderliche ist, für den es keinen Schatten der Veränderung, kein Gestern und Morgen, sondern nur ein ewiges Heute gibt, so wird es auch ewig wahr bleiben, daß er der Schöpfer, der höchste Herr und das Endziel aller Dinge ist; ewig wird es wahr bleiben, daß der Mensch erschaffen ist, um Gott zu dienen und dadurch sein ewiges Heil zu wirken, daß es im Jenseits eine ewige Vergeltung von gut und bös gibt; ewig wird auch jedes Wort wahr bleiben, welches die untrügliche Wahrheit durch die Propheten und zuletzt durch seinen eingeborenen Sohn zur Welt gesprochen: „Meine Worte werden nicht vergehen." Kurz, jedes Jota der geoffenbarten Lehre wird ewig wahr bleiben, und ebenso wird es ewig wahr sein, daß die vermeintliche materialistische Geschichtsauffassung ein verhängnisvoller Irrtum ist, am meisten verhängnisvoll für diejenigen, welche sich hinter derselben gegen das Christentum und seine Lehren und Sakramente zu verschanzen suchen.

Ebenso unwandelbar und ewig als die Wahrheiten der christlichen Offenbarung sind die allgemeinen Begriffe und Grundsätze der natürlichen Ordnung. Sie sind die natürliche Offenbarung der Gedanken des Ewigen, der die Quelle, der Urgrund jeder Wahrheit ist. Außerdem hangen sie vielfach mit der christ-

[1] S. oben 132 f.

Digitized by Google

lichen Offenbarung notwendig zusammen. Ebensowenig als der Begriff eines Kreises oder Vierecks im Laufe der Zeit ein anderer geworden ist oder jemals ein anderer werden kann, ebensowenig werden die allgemeinen Begriffe der religiösen und sittlichen Ordnung und die darauf sich gründenden Prinzipien jemals andere werden. Unsere Gedanken sind nicht leere Formen, sondern die geistigen Abbilder des Wesens der Dinge, das bei allem Wandel der physischen Ordnung dasselbe bleibt. Der erste Mensch hatte keine andere Wesenheit und Bestimmung, als wir sie haben und einst der letzte Mensch auf Erden sie haben wird.

Diejenigen, welche das Dasein ewiger, unveränderlicher Begriffe und Grundsätze leugnen, machen dadurch die Wissenschaft zur Unmöglichkeit und geraten notwendig mit sich selbst in Widerspruch. Die Wissenschaft hat es mit dem Notwendigen und Unwandelbaren zu tun. Sie will nicht bloß die einmaligen Erscheinungen der Dinge angeben, sondern die allgemeinen Ursachen und Gesetze derselben auffinden und daraus Folgerungen ziehen; sie will zum Allgemeinen und Notwendigen vordringen. Wie ist das aber möglich, wenn es nichts Allgemeines, Notwendiges und Unwandelbares gibt? Gibt es keine unveränderlichen Begriffe, dann ist auch der geistige Zusammenhang zwischen einer Generation und der andern völlig aufgehoben. Es ist dann unmöglich, sich in die Denk- und Anschauungsweise vergangener Zeiten hineinzuleben oder die zukünftigen Schicksale der Menschen irgendwie zu ahnen. Die Identität der Begriffe fehlt. Wie kann ich wissen, ob Plato und Aristoteles richtig gedacht, wie kann ich sie auch nur verstehen, wenn ihre Begriffe und Urteile ganz andere waren als die unsern? Ja wir können nicht einmal wissen, ob sie überhaupt Begriffe und Urteile hatten; denn was wir uns darunter heute denken, ist vielleicht ein Erzeugnis der modernen ökonomischen Verhältnisse, das den Alten unbekannt war. Der grauenvolle Skeptizismus ist eigentlich die richtige Konsequenz der „materialistischen Geschichtsauffassung".

Ohne Widersprüche geht es denn auch bei den Sozialisten nicht ab. Sie wissen uns sehr genau die Entwicklung der Gesellschaft in Vergangenheit und Zukunft zu schildern. Aber woher wissen sie, daß es in der Vergangenheit eine Entwicklung gegeben hat und in Zukunft eine Entwicklung geben wird, da ja der Begriff der Entwicklung möglicherweise gar nicht existiert hat und auch in Bälde nicht mehr existieren wird? Woher wissen sie, daß die Religion und das Privateigentum an Produktionsmitteln, die Ehe „im heutigen Sinne" verschwinden wird, wenn wir nicht wissen können; ob es in Zukunft noch Menschen gibt, ob dieselben, wenn sie existieren, die gleichen oder ganz andere Begriffe haben? Woher wissen sie, daß in jeder Periode die ökonomischen Verhältnisse neue politische, religiöse und sittliche Begriffe erzeugen? Woher haben sie dieses allgemeine, für alle Zeiten in gleicher Weise gültige Gesetz?

Wohl um den angeführten Schwierigkeiten und Widersprüchen zu entgehen, geben Marx und Engels für die mathematischen Wissenschaften, d. h. für die Wissenschaften, die einer mathematischen Behandlung fähig sind (Mathematik, Astronomie, Mechanik, Physik und Chemie und allenfalls auch für die Naturwissenschaften, welche die lebenden Organismen erforschen), unwandelbare, ewige Wahrheiten zu[1]. Mit diesem Zugeständnis stoßen sie aber, ohne es zu

[1] Vgl. Engels, E. Dührings Umwälzung der Wissenschaft[2] 74 ff.

Digitized by Google

ahnen, ihre ganze Entwicklungstheorie über den Haufen. Die genannten mathematischen Wissenschaften setzen sehr viele Begriffe und Grundsätze voraus, die ihnen mit allen übrigen Wissenschaften gemein sind und die den eigentlichsten Gegenstand der Philosophie bilden. Die Begriffe Sein, Substanz, Wesen, Qualität, Quantität, Bewegung, Kraft, Ursache, Wirkung, Gesetz, Notwendigkeit, Zeit, Ewigkeit, Verhältnis, Gleichheit, Wissenschaft, Erkennen, Wollen, Entwicklung und unzählige andere sind allen Wissenschaften gemeinsam, auch den mathematischen. Sie bilden den eigentlichen Gegenstand der Philosophie, welche dieselben allseitig klarzulegen und systematisch zu ordnen hat.

Aus diesen unwandelbaren, von Zeit und Raum unabhängigen Begriffen ergeben sich die unwandelbaren Prinzipien, welche die Grundlage alles sichern Denkens bilden und von den mathematischen Wissenschaften der Philosophie entlehnt werden müssen. Dazu gehört z. B. das Prinzip vom Widerspruch, daß nichts unter derselben Rücksicht zugleich sein und nicht sein kann; das Prinzip, daß zwei Dinge, die einem dritten gleich sind, auch unter sich gleich sein müssen; das Prinzip, daß jede Wirkung ihre Ursache haben muß und die Wirkung nie größer sein kann als die Ursache, daß eine allgemeine dauernde Wirkung eine allgemeine dauernde Ursache haben muß; das Prinzip, daß das Ganze größer sein muß als ein Teil desselben, daß jedes Ding seiner Natur entsprechend handelt, und daß es in der Natur unwandelbare Gesetze gibt u. dgl. Dazu gehört ferner alles, was wir wissenschaftlich über die Sicherheit unseres Bewußtseins, über das Dasein der Außenwelt, über die Gewißheit, die uns das Zeugnis anderer gewähren kann, und unzählige andere Dinge wissen. Alle diese Wahrheiten müssen von den mathematischen Wissenschaften als unumstößlich und unwandelbar vorausgesetzt werden. Wer sie nicht annimmt, macht jede Wissenschaft unmöglich; wer sie aber zugibt, hat damit die feste Grundlage anerkannt, von der man mit Sicherheit zur Erkenntnis der höchsten und letzten Ursache aller Dinge, des Schöpfers Himmels und der Erde, gelangt. Damit steht man aber schon mitten im unwandelbaren Heiligtum der Religion und Sittlichkeit.

Es gibt also ewige Begriffe und Wahrheiten; Prinzipien, die so ewig und unwandelbar sind als die ewige Wahrheit selbst, auf welche sie sich stützen. Es ist also eitel Trug, eine naive Selbsttäuschung, wenn die Sozialisten sich einbilden, man könne sie mit religiösen und philosophischen Gründen nicht widerlegen, da alle religiösen und philosophischen Anschauungen sich mit jedem Zeitalter, je nach der Verschiedenheit der wirtschaftlichen Zustände änderten. Wäre diese Annahme der Sozialisten richtig, dann wäre es allerdings um Religion und Philosophie getan, aber auch um den vermeintlich „wissenschaftlichen" Sozialismus, überhaupt um jede Wissenschaft.

Namentlich ist es ganz unrichtig, daß man aus der Natur des Menschen keine zwingenden Schlüsse auf die gesellschaftlichen Einrichtungen ziehen könne. Obwohl sich der Mensch entwickeln und vervollkommnen kann, so behält er doch immer im wesentlichen dieselbe Natur und dieselben Neigungen. Er ist und bleibt ein sinnlich-geistiges Wesen, das den Hang zum Genuß, zur Trägheit, zur Selbstsucht, zur Ehrsucht, zum Zorn in seinem Innern hegt und nur durch Selbstüberwindung der Vernunft die Herrschaft über die sinnlichen Triebe

Digitized by Google

erlangen und sichern kann. Ebenso ist es auch, wie wir gleich zeigen werden, ein konstantes Gesetz, daß die Neigungen und Anlagen der einzelnen Menschen, so gleich sie im allgemeinen sind, dennoch bei den verschiedenen Individuen verschieden auftreten und so notwendig Ungleichheiten im Gesellschaftsleben zur Folge haben.

III. **Satz. In dem Entwicklungsprozeß sind die wirtschaftlichen Verhältnisse der bestimmende und ausschlaggebende Faktor.**

Die Produktion und der Umsatz der Bedarfsgüter ist die Grundlage aller Gesellschaftsordnung. Ändert sich die Produktion, so ändert sich allmählich der ganze soziale, politische, rechtliche, sittliche und religiöse Überbau. Wir haben schon oben (133) eine charakteristische Stelle angeführt, in der Engels dieser Anschauung Ausdruck gibt. Nach ihm sind „die letzten Ursachen aller gesellschaftlichen Veränderungen und politischen Umwälzungen . . . in Veränderungen der Produktions- und Austauschweise" zu suchen.

Hier stoßen wir auf den eigentlichen Kern der „materialistischen Geschichtsauffassung". Die beiden früher besprochenen Sätze haben Marx und Engels als Erbe aus der Feuerbachschen und Hegelschen Schule mitgebracht. Der eben angeführte dritte Satz ist ihr eigenes Fabrikat.

Mit demselben verwickeln sie sich aber in einen offenen Widerspruch mit sich selbst. Denn derselbe soll doch wohl allgemeine, unwandelbare Gültigkeit haben und in allen Epochen der menschlichen Geschichte gleichmäßig wahr bleiben. Nun aber gehört er nicht den mathematischen Wissenschaften an. Es ist also nach Marx und Engels falsch, daß es außer den mathematischen Wissenschaften keine unveränderlichen Ideen und Grundsätze gebe.

Es liegt ferner auf der Hand, daß dieser Satz nur vom Standpunkt des vollständigen Materialismus Sinn und Bedeutung hat. Oder ist es nicht für jeden, der weiß, daß Gott dem Menschen eine geistige, nach dem göttlichen Ebenbild geschaffene Seele eingehaucht und dieser Seele den Trieb nach dem vollen Besitz alles Wahren und Guten eingepflanzt hat, sofort klar, daß die ökonomischen Bedingungen nicht „die letzte Ursache aller gesellschaftlichen Veränderungen" sein können? Der Mensch hat nicht bloß Triebe und Neigungen, die auf wirtschaftliche Dinge gerichtet sind, sondern auch solche, die übersinnliche Güter zum Gegenstande haben und einen maßgebenden Einfluß auf sein Wollen und Handeln und dadurch auf die ganze gesellschaftliche Entwicklung ausüben.

Gewiß, vor allem will der Mensch leben, sich nähren, kleiden, behaglich wohnen, und deshalb wird immer die wirtschaftliche Tätigkeit eine hervorragende Rolle in seinem Leben spielen. Das hat man von jeher gewußt, und das brauchte nicht erst von Marx entdeckt zu werden. Aber der Mensch lebt nicht allein vom Brote. Seine geistige, unsterbliche Seele verlangt eine höhere Nahrung. Er will den Kreis seiner Macht und seines Wissens erweitern; er will nicht bloß erkennen, was da ist und geschieht, sondern auch das Wie und Warum. So dringt er überall vor bis zur ersten Ursache aller Dinge, bis zu Gott, dem Urquell und Endziel alles Seins. Damit ist die Grundlage und Wurzel der Religion gegeben. Der Mensch tritt in lebendigen Wechselverkehr

Digitized by Google

mit dem unsichtbaren Herrn und Lenker aller Dinge, der auch Herr und Lenker des Menschen ist. Hierzu kommt, daß der Tod den Menschen nach kurzer Zeit aus diesem Leben hinwegrafft, und doch macht sich in jeder Menschenbrust der Drang nach vollkommenem Glück, die Sehnsucht nach Unsterblichkeit unwiderstehlich geltend. So kommen alle Menschen — wie verschieden auch die wirtschaftlichen Verhältnisse sein mögen, in denen sie leben — durch Nachdenken zum Glauben an ein Jenseits, für welches das kurze Erdenleben nur den Charakter einer Vorstufe und einer Prüfungszeit hat, an ein Jenseits, in dem eine ewige Vergeltung von gut und bös stattfindet. Ist es nun nicht klar, daß diese Unsterblichkeitsgedanken und Hoffnungen einen mächtigen Einfluß auf die Tätigkeit des Menschen ausüben, und zwar unabhängig von den wirtschaftlichen Verhältnissen? Denn die wirtschaftlichen Bedingungen ändern sich von Ort zu Ort, die Religion und Sittlichkeit aber ist ein Gemeingut aller Menschen, wie wir schon anderwärts (I 569 ff) dargetan haben. Wer alles dieses leugnet, wer Religion und Moral, Recht und Politik aus den Produktionsbedingungen als ihrer „letzten Ursache" erklären will, wer in der Religion mit Marx und Engels nur „die phantastische Widerspiegelung in den Köpfen der Menschen der äußeren Mächte, die ihr alltägliches Dasein beherrschen", erblickt, der stellt sich von vornherein auf den Standpunkt des grobsinnlichen Materialismus.

Und was sagt die Geschichte zu der Rolle, welche die Sozialisten den ökonomischen Verhältnissen in der Entwicklung der Menschheit beilegen? Ehrlich und redlich befragt, lehrt die Geschichte, daß noch häufiger die religiös-sittlichen Ideen die Ursache tiefgreifender wirtschaftlicher Umwälzungen gewesen sind als umgekehrt. Das ganze wirtschaftliche und soziale Leben des israelitischen Volkes war bedingt und getragen von seinem religiösen Glauben. Ebenso ist das Christentum fürwahr nicht die Wirkung und Frucht der wirtschaftlichen Stände des Römerreiches zur Zeit des Augustus gewesen. Seine Lehren traten zu den herrschenden Ideen in einen schroffen und unvermittelten Gegensatz, und gestalteten allmählich, auch in wirtschaftlicher Beziehung, die ganze Gesellschaft um. Man denke nur an die Lehre von der Pflicht und dem Werte der Arbeit, an die Abschaffung der Sklaverei, die Erhebung der Frau aus ihrer Erniedrigung, die Reorganisation der Familie, die Schöpfung unzähliger Anstalten der christlichen Liebe und Barmherzigkeit.

K. Kautsky meint freilich den Ursprung des Christentums aus den wirtschaftlichen Verhältnissen der römischen Kaiserzeit erklären zu können. „Die Abkehr vom Irdischen, die Todessehnsucht des Christentums" ist nach ihm „aus den materiellen Bedingungen der römischen Kaiserzeit" zu erklären[1]. Aber wie stimmt damit, daß das Christentum gar nicht auf eigentlich römischem Boden entstanden, sondern im verachteten Judäa, wo es schon seit zwei Jahrtausenden in Vorbildern und Weissagungen vorherverkündet war und von wo es durch jüdische Apostel durch die ganze Welt getragen wurde? Und ist denn überhaupt die Todessehnsucht, die Abkehr vom Irdischen im Christentum vorhanden oder gar etwas ihm Eigentümliches? Das kann nur behaupten, wer das Christentum

[1] Vgl. Die Neue Zeit, 15. Jahrg. I (1896—1897) 215.

Digitized by Google

nicht kennt. Das Christentum lehrt nur, unser Leben auf Erden sei eine Vorbereitung auf das Leben im Jenseits und an der Schwelle der Ewigkeit harre eines jeden Menschen ein strenges Gericht, das über seine glückliche oder unglückliche Ewigkeit entscheidet. Aber ist das etwas dem Christentum Eigentümliches? Haben nicht die alten Ägypter, Babylonier, Assyrer und mit ihnen die Griechen und Römer dasselbe geglaubt?

Was aber die Hauptsache ist: das Christentum hat seine unzerstörbare Grundlage nicht in abstrakten Ideen und Anschauungen, sondern in unzweifelhaften Tatsachen der Geschichte. Zur Zeit des Kaisers Augustus ist in Judäa der von dem auserwählten Volke seit zwei Jahrtausenden erwartete Messias erschienen. Durch unzählige Wunder und Weissagungen, ganz besonders aber durch seine glorreiche Auferstehung aus dem Grabe hat er sich als den vom Vater gesandten Sohn Gottes erwiesen. Diese Tatsache ist, wie schon der hl. Paulus energisch betont, die Grundlage unseres Glaubens, und für die Wahrheit dieser Tatsache sind viele Augenzeugen in den schimpflichsten Tod gegangen. Lassen sich diese Tatsachen etwa aus den damaligen wirtschaftlichen Bedingungen erklären? Läßt sich etwa aus den damaligen Produktions- und Umtauschweisen begreifen, wie Christus, ohne eine Schule besucht zu haben, eine wundervolle, erhabene Lehre verkünden konnte, die wie ein Sauerteig die Welt umgewandelt hat; wie arme Fischer in seinem Auftrage das Geheimnis des Kreuzes, das den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Torheit war, der ganzen Welt mit Erfolg zu predigen und die Welt mit dem Ruf ihrer Wunder und Lehren zu erfüllen vermochten?

Wer nicht schon endgültig in seinem Herzen mit dem Christentum gebrochen und sich auf den Boden des nackten Materialismus gestellt hat, sieht sofort die völlige Unhaltbarkeit dieser Erklärung ein. Ist aber das Christentum nicht aus den ökonomischen Bedingungen zu erklären, so ist es ein vergebliches Bemühen, die ganze abendländische Kultur von Christus bis auf unsere Tage aus den Produktions- und Umsatzweisen zu erklären. Wenn jede Religion nur der „Gedankenreflex der wirtschaftlichen Lage in den Köpfen der Menschen" ist, wie konnte sich denn die katholische Kirche in Lehre und Verfassung durch alle Zeiten und an allen Orten im wesentlichen gleichbleiben, trotz der Verschiedenheit der wirtschaftlichen Verhältnisse von Land zu Land, von Jahrhundert zu Jahrhundert?

Das vom Christentum Gesagte könnten wir an unzähligen Einzelfällen beleuchten. Welchen mächtigen Einfluß haben z. B. die Kreuzzüge auf die Kulturentwicklung des Abendlandes ausgeübt! Lassen sie sich etwa aus Produktionsverhältnissen erklären? Haben sie nicht vielmehr ihren Grund im christlichen Glauben? Auch der Mohammedanismus, der Humanismus, die Reformation haben tief in alle Verhältnisse eingegriffen und die gesellschaftliche Entwicklung in andere Bahnen gelenkt. Ebenso haben die englische und französische Revolution zum großen Teil in religiösen Ideen ihre Wurzel, letztere namentlich in der sittlich-religiösen Frivolität des französischen Hofes und der Enzyklopädisten. Und hat nicht auch die heutige gesellschaftliche Entwicklung, selbst auf wirtschaftlichem Gebiete, zu einem großen Teil ihre Quelle in falschen Freiheitsideen?

Digitized by Google

So könnten wir die ganze Geschichte durchgehen und würden finden, daß überall und immer religiöse und sittliche Ideen mindestens ebensosehr als die wirtschaftlichen Verhältnisse den Entwicklungsgang der Menschheit bestimmt haben. Nur auf einen Punkt müssen wir noch besonders aufmerksam machen, der die Unhaltbarkeit der sozialistischen Geschichtsauffassung fast mit Händen greifen läßt. Wer mag den Einfluß berechnen, den große Männer: Politiker, Feldherren, Künstler, Gelehrte, Heilige, auf Mit- und Nachwelt ausgeübt haben? Man denke an einen Cyrus, Alexander d. Gr., einen Perikles, Konstantin d. Gr., an Chlodwig von Frankreich, an Karl d. Gr., Alfred d. Gr., Stephan I. von Ungarn, Heinrich VIII. von England, Peter d. Gr. und so viele andere. Denken wir uns an Stelle Kaiser Karls V. einen Alexander d. Gr. oder Cäsar, an Stelle Ludwigs XVI. einen Mann wie Napoleon: wahrscheinlich wäre der Verlauf der modernen Geschichte ein ganz anderer geworden. Lassen sich nun etwa solche geniale Männer aus den wirtschaftlichen Bedingungen ihrer Zeit und ihrer Orte begreifen? Freilich setzen große Männer gewisse soziale Bedingungen voraus, um Großes zu wirken, aber unter der Voraussetzung derselben Bedingungen sind tausend Möglichkeiten verschiedener Entwicklungen vorhanden, die von dem Charakter, dem Talent, der Tatkraft eines Mannes abhangen.

Auch von seiten des englischen Sozialisten S. Belfort-Bax ist dieser schwache Punkt der materialistischen Geschichtsentwicklung angegriffen worden. Es entspann sich darüber zwischen ihm und K. Kautsky in der „Neuen Zeit“ [1] eine interessante Kontroverse. Bax glaubt, die Marxsche Geschichtstheorie, wenigstens in der Form, „wie sie von Mehring, Plechanow und Kautsky“ verstanden wird, bedürfe einer Verbesserung. Er unterscheidet zwei Faktoren der Entwicklung, die parallel laufen: den äußeren und den inneren. Der äußere Faktor sind die „ökonomischen Bedingungen“, der innere ist der „psychologische Antrieb“, sind die Ideen und Anschauungen, von denen die Menschen in ihrem Tun und Lassen beherrscht werden. Beide Faktoren wirken zwar immer gleichzeitig, sind aber doch bis zu einem gewissen Grade voneinander unabhängig.

Kautsky wehrt sich gegen die Behauptung, daß er eine andere Ansicht vertrete als Marx und Engels. Auch nach ihm wirke der Geist bei der Entwicklung mit, aber nicht als Herr, sondern als Diener. Auch er nehme an, es gebe noch andere als bloß wirtschaftliche Interessen, aber die Produktionsverhältnisse seien die „Bedingungen“, welche dem Geiste fortwährend neue Aufgaben stellen und so die Richtung der Entwicklung bestimmen.

Beide Streitenden haben darin recht, daß neben den wirtschaftlichen Verhältnissen auch der Geist seine große Rolle in der Entwicklung spielt, aber sie sind in Irrtum befangen, wenn sie meinen, man könne vom materialistischen Standpunkt dem Geiste eine selbständige Rolle zuschreiben. Kautsky sucht zwar diese Rolle möglichst abzuschwächen. Der Geist hat nach ihm seine Aufgabe in der Entwicklung, aber diese Aufgabe ist nur die des Dieners. „Der Geist bewegt die Gesellschaft aber nicht als der Herr der ökonomischen Verhältnisse, sondern als ihr Diener. Sie sind es, die ihm die Aufgaben stellen, welche er jeweilig zu lösen hat. Und daher sind auch sie es, welche die Resultate bestimmen, die er unter gegebenen historischen Bedingungen erzielen kann und muß.“ [2]

---

[1] 14. Jahrg., II 652 ff und 15. Jahrg., I.
[2] Die Neue Zeit 15. Jahrg., I 231.

Digitized by Google

Was soll dieser „Geist" als selbständiger Faktor neben den wirtschaftlichen Verhältnissen, wenn es nichts gibt als Materie und Bewegung, und der Geist nur eine „Funktion des Gehirns" ist, wie Kautsky selbst gesteht? Marx und Engels haben jedenfalls anders gedacht. Nach beiden ist die gesellschaftliche, politische, rechtliche und religiöse Ordnung der „Überbau", der sich auf den Produktionsverhältnissen als seinem Unterbau erhebt und mit diesem verändert. An einer oft angeführten Stelle sagt Marx: „Bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen der Gesamtheit der Produktionsverhältnisse einer Gesellschaft." Engels rühmt sich, mit Marx gezeigt zu haben, „daß alle bisherige Geschichte die Geschichte von Klassenkämpfen war, daß diese einander bekämpfenden Klassen der Gesellschaft jedesmal Erzeugnisse sind der Produktions- und Verkehrsverhältnisse, mit einem Wort der ökonomischen Verhältnisse ihrer Epoche; daß also die jedesmalige ökonomische Struktur der Gesellschaft die reale Grundlage bildet, aus der der gesamte Überbau der rechtlichen und politischen Einrichtungen, sowie der religiösen, philosophischen und sonstigen Vorstellungsweise eines jeden geschichtlichen Zeitabschnittes in letzter Instanz zu erklären sind. Hiermit war der Idealismus aus seinem letzten Zufluchtsort, aus der Geschichtsauffassung, vertrieben, eine materialistische Geschichtsauffassung gegeben und der Weg gefunden, um das Bewußtsein der Menschen aus ihrem Sein, statt wie bisher ihr Sein aus ihrem Bewußtsein zu erklären" [1]. Es ist also völlig unmarxisch, wenn man die ökonomischen Verhältnisse auch aus religiösen Ideen erklären will. Sagt doch Engels, die Religion sei nur „die phantastische Widerspiegelung in den Köpfen der Menschen der äußeren Mächte, die ihr alltägliches Dasein beherrschen". Das Spiegelbild richtet sich nach dem Gegenstand und nicht umgekehrt.

Auch Prof. Sombart, ein aufrichtiger Bewunderer und Schüler von Marx erklärt die Geschichtsentwicklung in der Weise, daß „alles, was wir bei den Menschen an Glauben, Idealen, Weltanschauung finden, das Produkt der Umstände ist, unter denen sie leben" [2].

IV. Satz. Alle geschichtliche Entwicklung vollzieht sich in wirtschaftlichen Gegensätzen und durch Klassenkämpfe.

Die Produktionsbedingungen ändern sich nach Marx langsam, aber fortwährend. Während sie sich ändern, bleibt die Gesellschaftsordnung der früheren Periode bestehen, obwohl sie zu den neuen Produktionsbedingungen nicht paßt. Erst allmählich macht sich der Widerspruch zwischen der bestehenden Gesellschaftsordnung und den neuen ökonomischen Verhältnissen fühlbar. „Die erwachende Einsicht", sagt Engels, „daß die bestehenden gesellschaftlichen Einrichtungen unvernünftig und ungerecht sind, daß Vernunft Unsinn, Wohltat Plage geworden, ist nur ein Anzeichen davon, daß in den Produktionsmethoden und Austauschformen in aller Stille Veränderungen vor sich gegangen sind, zu denen die auf frühere ökonomische Bedingungen zugeschnittene gesellschaftliche Ordnung nicht mehr stimmt. Damit ist zugleich gesagt, daß die Mittel zur Beseitigung der entdeckten Mißstände ebenfalls in den veränderten Produktionsverhältnissen selbst — mehr oder minder entwickelt — vorhanden sein müssen. Diese Mittel sind nicht etwa aus dem Kopfe zu erfinden, sondern vermittels

[1] E. Dührings Umwälzung der Wissenschaft 11.
[2] Sozialismus und soziale Bewegung im 19. Jahrhundert 52—53.

Digitized by Google

des Kopfes in den vorliegenden materiellen Tatsachen der Produktion zu entdecken." [1]

Es liegt uns fern zu leugnen, daß Klassenkämpfe auch eine große Rolle spielen in der Geschichte der Menschheit; aber die Behauptung, daß alle bisherige Geschichte die Geschichte von Klassenkämpfen war[2], ist eine von jenen einseitigen Übertreibungen, die den Sozialisten geläufig sind. Lesen wir denn etwa in der ganzen morgenländischen Geschichte des Altertums etwas von Klassenkämpfen? Wir lesen wohl von nationalen Kämpfen zwischen Assyriern, Babyloniern, Ägyptern, Medern, Persern usw. Wir lesen von den durch große Feldherren und Eroberer herbeigeführten politischen und gesellschaftlichen Umwälzungen, aber von Klassenkämpfen finden wir kaum Spuren. Die großen Volksmassen waren und blieben die Unterdrückten, die ihr Joch in stummer Ergebung trugen. Und trotzdem welche Kulturentwicklung bei allen diesen Völkern! Später begegnen uns als Hauptfaktoren der gesellschaftlichen Entwicklung die nationalen Kämpfe der Griechen und Perser, der Griechen untereinander, der Griechen und Mazedonier, der Griechen und Römer, der Römer und der umliegenden Völker, besonders der Karthager. Der Einfluß Griechenlands und Roms auf die Kulturentwicklung der ganzen abendländischen Menschheit ist ein unberechenbarer und läßt sich mit Klassenkämpfen nicht erklären. Später kommen die Kämpfe Roms mit den nordischen Völkern und die Vermischung der verschiedenen Rassen, welche ein neues Geschlecht erzeugte. Wurden die germanischen Völker etwa durch Klassenkämpfe für das Christentum gewonnen und allmählich auf eine Kulturhöhe erhoben, die noch heute die Bewunderung aller vorurteilslosen Geschichtsforscher erregt? Was sagt uns die Geschichte von Indien, wo seit 3000 Jahren dieselben Gesellschaftsklassen bestehen und so tiefe Wurzeln haben, daß noch keine Aussicht auf ihre Verdrängung vorhanden ist? Haben überhaupt die Klassenkämpfe irgendwie auf die Entwicklung der Wissenschaft und Kunst und damit auf den Gang der Kultur bestimmend eingewirkt? Sind die modernen Erfindungen, besonders die Buchdruckerkunst und das Schießpulver, die Dampf- und Elektrisiermaschinen und ihre Verwertung für Dampfschiffe, Eisenbahnen, Fabriken, Telegraphen usw., etwa auf Klassenkämpfe zurückzuführen? Und doch sind sie die eigentlichsten Revolutionäre, die eine neue Welt geschaffen.

Innerhalb der einzelnen Nationen haben gewiß auch Klassenkämpfe stattgefunden, wie wir dies aus der Geschichte Griechenlands und Roms wissen. Aber diese Klassenkämpfe waren fast ausschließlich auf einige Städte beschränkt und haben bei weitem nicht den Einfluß auf die Entwicklung derselben geübt wie die Beziehungen zu auswärtigen Nationen, die Tätigkeit großer Staatsmänner und Feldherren.

Doch nehmen wir einmal an, alle Geschichte sei die Geschichte von Klassenkämpfen, müßten uns dann nicht als notwendige Folgerung aus der materialistischen Geschichtsauffassung bei allen Völkern zwei entgegengesetzte Weltanschauungen in Bezug auf Religion, Sittlichkeit, Recht und Politik

[1] Engels, E. Dührings Umwälzung der Wissenschaft 253.
[2] Ebd. 11.

Digitized by Google

begegnen? Davon ist aber keine Spur vorhanden. Weder bei den altorientalischen Völkern: den Ägyptern, Chinesen, Indern, Assyriern, Persern, noch bei den Griechen, Römern, Germanen usw. Die Plebejer Roms hatten keine andern religiösen, sittlichen und rechtlichen Anschauungen als die Patrizier. Auch das ganze Mittelalter hindurch finden wir trotz aller Klassenkämpfe keinen Gegensatz in religiösen, sittlichen und sozialen Anschauungen. Hoch und nieder, Ritter und Bauer, Papst und Kaiser standen trotz ihrer politischen und wirtschaftlichen Gegensätze fest auf dem Grunde derselben religiösen und rechtlichen Anschauungen. Welche Wandlungen haben z. B. Italien und Spanien seit dem Untergang des weströmischen Reiches durchgemacht, und doch sind sie sich in Bezug auf Religion, Sittlichkeit und Recht stets gleich geblieben. Wenn z. B. in neuerer Zeit der Unglaube in Italien überhandnimmt, so ist es nicht bei jenen Volksschichten, die unter den neuen ökonomischen Verhältnissen leiden, sondern bei den sogenannten Glücklichen, die sich ihren Unglauben an den Universitäten holen, wie dies auch anderwärts vorkommt.

§ 2. Die Verwertung der materialistischen Geschichtsauffassung zur Begründung des Sozialismus.

Die im vorigen Paragraphen entwickelte allgemeine Geschichtstheorie ist die Grundlage, auf der Marx und Engels ihren Sozialismus aufbauen. Die Geschichtstheorie soll uns zeigen, *wie und warum die heutige kapitalistische Gesellschaftsordnung notwendig in den Sozialismus hineinwachse.*

Die Grundlage aller folgenden Ausführungen ist die Lehre vom *Mehrwert*. Der Mehrwert ist nur unentgeltlich angeeignete fremde Arbeit. Von unersättlicher Profitgier getrieben, sucht der Kapitalist den Mehrwert auf jede mögliche Weise zu vergrößern. Das erste Mittel dazu ist, bei möglichst geringem Lohn den Arbeiter möglichst lang arbeiten zu lassen; das zweite, die Arbeit durch Vervollkommnung der technischen Einrichtungen immer produktiver zu gestalten. So bildet sich ein immer schrofferer Gegensatz zwischen „*gesellschaftlicher Produktion und kapitalistischer Aneignung*.“[1] Die Großbetriebe, in denen viele Kräfte nach einem einheitlichen Plan, also gesellschaftlich produzieren, verdrängen immer mehr die Kleinbetriebe. Zugleich konzentriert sich das Eigentum an den Produktionsmitteln immer mehr in den Händen weniger. „Der Widerspruch zwischen gesellschaftlicher Produktion und kapitalistischer Aneignung tritt an den Tag als Gegensatz zwischen Proletariat und Bourgeoisie.“[2]

Während aber innerhalb der einzelnen Fabriken die Produktion sich immer gesellschaftlicher organisiert, herrscht nach außen hin in der heutigen Gesellschaft volle *Anarchie*[3]. Ein wilder anarchistischer Kampf ums Dasein wütet unter den Kapitalisten, von denen jeder, ohne den Markt zu überschauen, blindlings darauf los produziert. Dieser anarchistische Kampf führt „so ziemlich alle zehn

[1] *Engels*, Entwicklung des Sozialismus 31.
[2] Ebd. [3] Ebd. 33.

Digitized by Google

Jahre zu wirtschaftlichen Krisen, welche die Gesellschaft aus den Fugen heben". Überproduktion, Geschäftsstockungen, Bankerotte, Zwangsverkäufe bringen alle Verhältnisse in Unordnung. Die Folge dieser Krisen ist auf der einen Seite beständig zunehmende Konzentration (Akkumulation) des Kapitals in den Händen weniger, und auf der andern Seite stets wachsende Zahl proletarischer Arbeiter und stets wachsendes Elend derselben. Es bildet sich eine „industrielle Reservearmee", d. h. „eine das durchschnittliche Beschäftigungsbedürfnis des Kapitals übersteigende Anzahl disponibler Lohnarbeiter . . ., disponibel für die Zeiten, wo die Industrie mit Hochdruck arbeitet, aufs Pflaster geworfen durch den notwendig nachfolgenden Krach, zu allen Zeiten ein Bleigewicht an den Füßen der Arbeiterklasse in ihrem Existenzkampf mit dem Kapital".

Gleichwie auf der einen Seite die Zahl der Proletarier immer größer und ihre Lage immer elender, so wird auf der andern Seite die Zahl der Kapitalisten immer kleiner und ihr Eigentum immer ungeheurer. Schließlich wird der Gegensatz zwischen den wenigen Kapitalisten und der unermeßlichen Zahl der Proletarier unerträglich, so daß „der Staat die Leitung der Produktion übernehmen muß" [1]. „An die Stelle der gesellschaftlichen Produktionsanarchie tritt eine gesellschaftlich planmäßige Produktion nach den Bedürfnissen der Gesamtheit wie jedes einzelnen. Das Proletariat ergreift die Staatsgewalt und verwandelt die Produktionsmittel zunächst in Staatseigentum." Aber dieser erste Akt, worin der Staat wirklich als der Repräsentant der ganzen Gesellschaft auftritt, ist zugleich sein letzter selbständiger Akt als Staat; der Staat stirbt ab, alle Klassenunterschiede hören auf [2]. Wir sind schon mitten in der sozialistischen Zukunftsgesellschaft.

Die Grundpfeiler dieser ganzen Beweisführung sind: 1. Die Lehre vom Mehrwert, die auf der Marxschen Werttheorie beruht (Mehrwerttheorie); 2. die Behauptung, es finde eine beständige Konzentration der Betriebe und Hand in Hand damit eine stetig wachsende Anhäufung des Kapitals im Besitz einiger wenigen statt (Akkumulationstheorie); 3. die wirtschaftlichen Krisen würden immer häufiger und verheerender (Krisentheorie); 4. gleichzeitig mit der Anhäufung des Kapitals auf der einen Seite nehme auf der andern Seite die „Außerdienstsetzung" der Arbeiter (Armee der überschüssigen Arbeiter) stetig zu und ebenso das Elend derselben (Verelendungstheorie).

I. Die Marxsche Wert- und Mehrwerttheorie.

Das Kapital kommt nach Marx „von Kopf bis Zeh aus allen Poren blut- und schmutztriefend" zur Welt [3]. Es ist nichts als unbezahlte, den Arbeitern unentgeltlich abgenommene Arbeit, oder wie Lassalle es nannte, „Fremdtum". Um dieses Todesurteil gegen das Kapital zu begründen, bedient sich Marx seiner Werttheorie, die wir schon oben (S. 133 ff) eingehend dargelegt haben [4].

---

[1] Ebd. 37. [2] Ebd. 40—41. [3] Das Kapital I 726.

[4] Manche wollen an der „materialistischen Geschichtsauffassung" festhalten, ohne die Marxsche Werttheorie anzunehmen. Aber dann hören sie eben auf, Anhänger des

Digitized by Google

Er unterscheidet einen doppelten Wert: den Gebrauchswert und den Tauschwert. Der Gebrauchswert besteht in der Nützlichkeit eines Dinges zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse; der Tauschwert dagegen ist das Verhältnis, in dem die Waren gegeneinander umgetauscht werden können. Die Gebrauchswerte sind zwar die Träger des Tauschwertes, insofern nur nützliche Dinge Tauschwert besitzen können; im übrigen ist der Tauschwert vom Gebrauchswert innerlich unabhängig. Er wird bestimmt durch die in einer Ware enthaltene Arbeit.

Hören wir Marx selbst: „Nehmen wir zwei Waren, z. B. Weizen und Eisen. Welches immer ihr Austauschverhältnis, es ist stets darstellbar in einer Gleichung, worin ein gegebenes Quantum Weizen irgend einem Quantum Eisen gleichgesetzt wird, z. B. 1 Quarter Weizen = a Zentner Eisen. Was besagt diese Gleichung? Daß ein Gemeinsames von derselben Größe in zwei verschiedenen Dingen existiert: in 1 Quarter Weizen und ebenfalls in a Zentner Eisen. Beide sind also gleich einem Dritten, das an und für sich weder das eine noch das andere ist. Jedes der beiden, soweit es Tauschwert, muß also auf dieses Dritte reduzierbar sein.“ [1] Welches ist nun dieses Dritte, Gemeinsame? „Dies Gemeinsame kann nicht eine geometrische, physikalische, chemische oder sonstige natürliche Eigenschaft der Waren sein. Ihre körperlichen Eigenschaften kommen überhaupt nur in Betracht, soweit selbe sie nutzbar machen. Anderseits ist es gerade die Abstraktion von ihren Gebrauchswerten, was das Austauschverhältnis der Waren augenscheinlich charakterisiert. Innerhalb desselben gilt ein Gebrauchswert gerade so viel wie jeder andere, wenn er nur in gehöriger Proportion vorhanden ist.“ Was bleibt noch übrig? „Sieht man vom Gebrauchswert der Warenkörper ab, so bleibt ihnen nur noch eine Eigenschaft, die von Arbeitsprodukten. Jedoch ist uns auch das Arbeitsprodukt bereits in der Hand verwandelt. Abstrahieren wir von seinem Gebrauchswert, so abstrahieren wir auch von den körperlichen Bestandteilen und Formen, die es zum Gebrauchswert machen. Es ist nicht länger Tisch oder Haus oder Garn oder sonst ein nützlich Ding. Alle seine sinnlichen Beschaffenheiten sind ausgelöscht. Es ist auch nicht länger das Produkt der Tischlerarbeit oder der Bauarbeit oder der Spinnarbeit oder sonst einer bestimmten Arbeit.“ „Betrachten wir nun das Residuum der Arbeitsprodukte. Es ist nichts von ihnen übrig geblieben als dieselbe gespenstige Gegenständlichkeit, eine bloße Gallerte unterschiedsloser menschlicher Arbeit, d. h. der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft ohne Rücksicht auf die Form ihrer Verausgabung. Diese Dinge stellen nur noch dar, daß in ihrer Produktion menschliche Arbeitskraft verausgabt, menschliche Arbeit aufgehäuft ist.“ [1]

„Ein Gebrauchswert oder Gut hat also nur einen Wert, weil abstrakt menschliche Arbeit in ihm vergegenständlicht oder materialisiert ist. Wie nun die Größe

---

Marxschen Sozialismus zu sein. Marx hat ganz unzweifelhaft seine Mehrwerttheorie als eine Hauptgrundlage seines Systems betrachtet. Man muß blind sein, um das nicht zu sehen. Die ganze Auffassung von „Kapital“, „Kapitalismus“, „Güterakkumulation“ usw. beruht auf der Lehre vom „Mehrwert“, die selbst wieder die Werttheorie zur notwendigen Voraussetzung hat. Da hilft kein Leugnen. Von Engels haben wir schon oben (S. 132) die Äußerung angeführt, durch die „materialistische Geschichtsauffassung“ und die Lehre vom „Mehrwert“ sei der Sozialismus eine „Wissenschaft“ geworden. Ganz mit Recht behauptet E. v. Böhm-Bawerk (Zum Abschluß des Marxschen Systems in „Festgaben für Knies“ [1896] 91): „Die Grundpfeiler des Marxschen Systems sind sein Wertbegriff und sein Wertgesetz.“

[1] Das Kapital 3.

Digitized by Google

seines Wertes messen? Durch das Quantum der in ihm enthaltenen, wertbildenden Substanz, der Arbeit. Die Quantität der Arbeit selbst mißt sich an ihrer Zeitdauer, und die Arbeitszeit besitzt wieder ihren Maßstab an bestimmten Zeitteilen, wie Stunde Tag, usw."

„Es könnte scheinen, daß, wenn der Wert einer Ware durch das während ihrer Produktion verausgabte Arbeitsquantum bestimmt ist, je fauler oder ungeschickter ein Mann, desto wertvoller seine Ware, weil er desto mehr Zeit zu ihrer Verfertigung braucht. Die Arbeit jedoch, welche die Substanz der Werte bildet, ist gleiche menschliche Arbeit, Verausgabung derselben menschlichen Arbeitskraft. Die gesamte Arbeitskraft der Gesellschaft . . . gilt hier als eine und dieselbe menschliche Arbeitskraft, obgleich sie aus zahllosen individuellen Arbeitskräften besteht. Jede dieser individuellen Arbeitskräfte ist dieselbe menschliche Arbeitskraft wie die andere, soweit sie den Charakter einer Durchschnittsarbeitskraft besitzt und als solche gesellschaftliche Durchschnittsarbeit wirkt, also in der Produktion einer Ware auch nur die im Durchschnitt notwendige oder gesellschaftlich-notwendige Arbeitszeit braucht. Gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit ist Arbeitszeit, erheischt, um irgend einen Gebrauchswert mit den vorhandenen gesellschaftlich-normalen Produktionsbedingungen und dem gesellschaftlichen Durchschnittsgrad von Geschick und Intensität der Arbeit darzustellen."[1]

Wie nun Marx den Grundsatz, daß der Tauschwert etwas vom Gebrauchswert innerlich Unabhängiges sei und nur in „festgeronnener Arbeitszeit" bestehe, zur Erklärung der kapitalistischen „Plusmacherei" benutzt, wurde schon erklärt (134). Die Marxsche Lehre vom „Mehrwert" und „Akkumulationsprozeß" steht und fällt mit seiner Werttheorie. Ist diese falsch, so werden die daraus gezogenen Folgerungen von selbst hinfällig. Sehen wir uns also diese Theorie näher an.

Für seinen Hauptgrundsatz, daß der Tauschwert einer Sache nicht durch den Gebrauchswert derselben, sondern ausschließlich durch die in ihr enthaltene Arbeit bestimmt werde, kann sich Marx auf das Ansehen der bedeutendsten Volkswirtschaftslehrer, eines Ad. Smith[2], D. Ricardo und anderer berufen. Der Sozialismus tritt hier, wie in manchen andern Punkten, nur das Erbe der liberalen Volkswirtschaftslehrer an und zieht die logischen Folgerungen aus den Grundsätzen derselben. Erst seitdem sich Marx, Lassalle und andere dieses Prinzips bemächtigten, um dem Privatkapital die wuchtigsten Hiebe zu versetzen, sah man die Bedenklichkeit desselben ein und beeilte sich, es über Bord zu werfen oder wenigstens wesentlich einzuschränken.

Marx hat ferner darin recht, daß er den Gebrauchswert vom Tauschwert unterscheidet. Diese Unterscheidung findet sich schon bei Aristoteles und seinen Erklärern.

Aristoteles[3] unterscheidet einen zweifachen Gebrauch der Besitzgüter: der eine ist einem Besitzgut nach der Besonderheit seiner Natur eigentümlich *(χρῆσις οἰκεία)*, der andere ist ihm mit allen andern Besitzgütern gemeinsam *(χρῆσις οὐκ οἰκεία)*. Er erläutert diese Unterscheidung durch das Bei-

---

[1] Ebd. 5.

[2] Natur und Ursachen des Volkswohlstandes. Deutsch von Löwenthal, Berlin 1879, 31: „Arbeit ist also der wahre Maßstab für den Tauschwert aller Güter."

[3] Polit. 1, 9, 1257, a. 6 ff. S. Thom., In I. Pol. l. 7. Silvest. Maurus, In I. Pol. c. 6, n. 2.

Digitized by Google

spiel eines Schuhes. Ein Schuh hat einen doppelten Gebrauch: der erste ist ihm eigentümlich im Unterschied zu andern Gütern und besteht darin, daß man ihn zum Schutz des Fußes anzieht; der zweite besteht darin, daß man ihn gegen andere Besitzgüter umtauschen kann. Dieser letztere Gebrauch ist dem Schuh gemeinsam mit allen andern Gütern, die in den Handel kommen. Man kann ihn deshalb den allgemeinen Gebrauch[1] oder auch den Nebengebrauch nennen.

Jedes Ding, das Tauschwert hat, besitzt auch Gebrauchswert, aber nicht umgekehrt. Luft und Licht haben Gebrauchswert für den Menschen, aber keinen Tauschwert. Damit ein Gebrauchswert Tauschwert erlange, muß er vor allem Privateigentum werden können. Der Tausch ist ein Vertrag, bei dem er eine auf ein Gebrauchsgut zu Gunsten eines andern verzichtet, um von diesem ein gleichwertiges Gut zu erhalten. Er setzt also das Privateigentum voraus. Der Gebrauchswert muß ferner, um Tauschwert zu erlangen, nicht in beliebiger Menge allen zur Verfügung stehen. Wasser z. B. hat einen hohen Gebrauchswert, aber unter gewöhnlichen Umständen keinen Tauschwert, weil es von selbst allen zur Verfügung steht. Innerhalb dieser Grenzen hat aber jedes äußere Gebrauchsgut auch Tauschwert, d. h. es kann gegen andere Gebrauchsgüter umgetauscht werden. Aber nicht alle Gebrauchsgüter haben denselben Tauschwert. Wie bestimmen wir nun den Tauschwert? Vor allem dadurch, daß wir die Güter in Bezug auf ihre Nützlichkeit miteinander vergleichen. Je größer und höher das Bedürfnis ist, dem ein Gebrauchsgut abhilft, in je geringerer Menge es vorhanden ist und je größere Mühe seine Beschaffung kostet, um so größer ist der Wert, den wir ihm beilegen. Es kommt aber bei dieser Wertbestimmung meist nicht auf das Urteil eines einzelnen an, sondern auf die allgemeine Schätzung (Wertung) in einer bestimmten Gesellschaft. Dieses Urteil ist nicht unveränderlich, sondern ändert sich nach Ort und Zeit. Die Neger Afrikas legen vielen Dingen hohen Wert bei, die wir Europäer gering werten und umgekehrt.

Hätte Marx sich damit begnügt, diese beiden Arten von Wert zu unterscheiden, so wäre nichts dagegen einzuwenden, aber er geht weiter und behauptet, der Tausch richte sich nicht nach dem Gebrauchswert, sei von demselben unabhängig. Er fragt, warum ich z. B. einen Quarter Weizen gegen x

---

[1] Diese Unterscheidung des Gebrauchwertes ist viel klarer, einfacher und sachlicher als diejenigen, die uns bei den meisten neueren Nationalökonomen begegnen. Viele nennen den Gebrauchswert Tauglichkeit zum Gebrauche des Besitzers selbst und Tauschwert Tauglichkeit zum Fortgeben im Tausch. Aber auch der Tausch ist ein Gebrauch des Besitzers selbst. Das zweite Glied ist also im ersten schon enthalten. — Andere nennen den Gebrauchswert den unmittelbaren Gebrauchswert, den Tauschwert den mittelbaren Gebrauchswert. — Wieder andere, wie Neumann (in Schönbergs Handbuch der politischen Ökonomie I³ 156, A. 70), verwerfen diese Unterscheidung und teilen die Werte in subjektive und objektive. Zmave (Zeitschrift für die ges. Staatswissenschaft LVIII [1902] 63) unterscheidet direkten und indirekten Gebrauchswert. Wenn wir im folgenden nach dem herrschenden Sprachgebrauch Gebrauchswert und Tauschwert unterscheiden, so verstehen wir unter Gebrauchswert die Tauglichkeit der Sache zu jeder Art von Gebrauch mit Ausschluß des besondern Gebrauchs im Umtausch.

Digitized by Google

Stiefelwichse oder y Seide oder z Gold umtauschen oder alle diese Dinge nach der angegebenen Menge als wertgleich ansehen könne, und gibt darauf die Antwort: „Im Austauschverhältnis der Waren (erscheint) ihr Tauschwert als etwas von ihren Gebrauchswerten durchaus Unabhängiges.“ [1] Der Gebrauchswert ist also nach Marx kein mitbestimmender Faktor des Tauschwertes. Das ist aber eine unbewiesene und unrichtige Behauptung.

1. Sie ist unbewiesen. Der Hauptgrund, den Marx für seine Ansicht anführt, ist folgender: Der Tauschwert ist etwas allen Waren Gemeinsames. Nun aber kann dieses Gemeinsame nichts anderes sein als die in ihnen vergegenständlichte, abstrakt menschliche Arbeit. Also bildet diese den Tauschwert.

Wir geben zu, daß der Tauschwert etwas allen Waren Gemeinsames sein muß, weil sie darin miteinander verglichen werden. Wir leugnen aber, daß dieses Gemeinsame allein die in ihnen enthaltene Arbeit sein könne. Marx bringt für seine Ansicht keine Beweise, sondern nur Behauptungen vor.

„Dieses Gemeinsame kann nicht eine geometrische, physische, chemische oder sonstige natürliche Eigenschaft der Waren sein. Ihre körperlichen Eigenschaften kommen überhaupt nur in Betracht, soweit selbe sie nutzbar machen, also zu Gebrauchswerten. Anderseits ist aber das Austauschverhältnis der Waren augenscheinlich (!) charakterisiert durch die Abstraktion von ihren Gebrauchswerten. Innerhalb desselben gilt ein Gebrauchswert gerade soviel wie jeder andere, wenn er nur in gehöriger Proportion vorhanden ist. . . . Als Gebrauchswerte sind die Waren vor allem verschiedener Qualität, als Tauschwerte können sie nur verschiedener Quantität sein, enthalten also kein Atom Gebrauchswert.“ [2]

Hier wird nur behauptet, was zu beweisen wäre. Ja dieses wird geradezu als „augenscheinlich“ hingestellt. Und doch hängt hiervon alles Folgende ab.

Es wundert uns wirklich, daß Marx so zuversichtlich und ohne Beweis behaupten konnte, außer der Arbeit gebe es nichts allen Waren Gemeinsames. Schon Aristoteles, auf den er sich wiederholt beruft, hätte ihn eines Besseren belehren können. Dieser große Forscher lehrt ausdrücklich, es müsse etwas den Waren Gemeinsames geben, in dem sie miteinander verglichen und gemessen werden können. Dieses gemeinsame Maß aller Tauschwerte sei das Bedürfnis, d. h. die Tauglichkeit zur Befriedigung eines Bedürfnisses der Menschen, oder mit andern Worten, die Brauchbarkeit[3]. Mögen die Dinge, die

[1] Das Kapital 4. [2] Ebd. 12.

[3] Ethic. Nic. 5, 8, 1133, a. 25: *Δεῖ ἄρα ἑνί τινι πάντα μετρεῖσθαι . . ., τοῦτο δ' ἐστὶ τῇ μὲν ἀληθείᾳ ἡ χρεία, ἣ πάντα συνέχει.* Wir übersetzen wie der hl. Thomas (Ethic. 5, l. 9) und Silv. Maurus (In 5. Ethic. c. 5, n. 8) *χρεία* mit Bedürfnis. Man kann übrigens *χρεία* auch mit Gebrauch wiedergeben. Der Sinn bleibt in beiden Fällen vollständig gleich, weil der Gebrauch einer Sache und das Bedürfnis des Menschen nach derselben in notwendigem Verhältnis zueinander stehen. Wir gebrauchen eine Sache nur, weil und soweit wir durch dieselbe einem Bedürfnis abhelfen können. Die lateinische Übersetzung des Lambinus lautet deshalb ganz richtig: Unum quiddam esse oportet, quod cetera omnia metiatur. Hoc autem re quidem vera est *usus seu indigentia*, quae omnia continent. Der hl. Thomas (a. a. O.) erklärt den Text des Aristoteles mit den Worten: Dicit quod ideo possunt omnia adaequari, quia omnia possunt commensurari per aliquid unum, ut dictum est; hoc autem unum quod omnia mensurat, secundum rei veritatem est *indigentia*, quae continet omnia commutabilia,

Digitized by Google

ausgetauscht werden, sonst auch noch so verschieden voneinander sein, alle kommen darin überein, daß sie irgend einem Bedürfnis des Menschen abhelfen, irgendwie ihm nützlich und brauchbar sind. Darin können sie miteinander verglichen und durch eine Einheit gemessen werden.

Die von Marx aufgestellte Behauptung, die Arbeit allein mache den Tauschwert aus, ist aber nicht bloß unbewiesen,

2. sie ist auch unrichtig. Ohne es zu ahnen, hat sich Marx selbst widerlegt. Er sagt: innerhalb des Austauschverhältnisses gelte ein Gebrauchswert gerade soviel als jeder andere, wenn er nur in gehöriger Proportion vorhanden sei. Warum muß der Gebrauchswert in gehöriger Proportion vorhanden sein? Offenbar nur deshalb, weil er bei Bestimmung des Tauschwertes nicht gleichgültig, sondern ein bestimmendes Element ist. Warum können ferner, wie Marx selbst gesteht, nur der Gesellschaft nützliche Dinge Tauschwert haben? Doch wohl nur deshalb, weil der Gebrauchswert ein wesentlicher Bestandteil des Tauschwertes ist. Wenn jemand auch mit der größten Arbeit Stiefel aus Pappendeckel verfertigt, so kann er sie doch nicht verkaufen, sie haben keinen Tauschwert, weil sie nutzlos sind.

Aber es gibt doch Gebrauchswerte, die keinen Tauschwert besitzen? Luft und Tageslicht sind Gebrauchswerte oder Tauschwert. Ganz richtig. Doch folgt daraus nur, daß der bloße Gebrauch zum Tauschwert noch nicht ausreicht, sondern daß noch andere Bedingungen hinzutreten müssen; aber es folgt durchaus nicht, daß jene Dinge, die Tauschwert haben, denselben nicht wenigstens zum Teil ihrem Gebrauchswert verdanken. Was würde man zu folgendem Beweise sagen: Es gibt Vernunftwesen, die keine Künstler sind; also gehört der Begriff des Vernunftwesens nicht zum Begriff des Künstlers? Nicht besser ist die Marxsche Schlußfolgerung. Damit ein Gebrauchswert Tauschwert habe, muß er fähig sein, in den ausschließlichen Besitz eines Menschen überzugehen, und sich nicht so reichlich vorfinden, daß er jedem nach Belieben zur Verfügung steht. Aber dies vorausgesetzt, hängt sein Tauschwert vor allem von seinem Gebrauchswert oder seiner Nützlichkeit ab. Das Holz in den Urwäldern Südamerikas hat dort keinen Tauschwert, weil entweder niemand vorhanden ist, der es gebraucht, oder wenigstens jeder es umsonst haben kann, wie bei uns das Wasser.

Nehmen wir aber an, ein Kaufmann bringe mehrere Schiffsladungen von verschiedenen Holzarten nach einem europäischen Hafen: wonach wird sich nun der Preis des Holzes bemessen? Etwa bloß nach dem Aufwand von Arbeit, Geld und Zeit, den die Herbeischaffung des Holzes gekostet? Gewiß nicht; sonst müßten alle Holzarten zu gleichen Preisen verkauft werden. Das ist aber nicht der Fall. Worauf die Käufer vor allem sehen, das ist die Brauchbarkeit des Holzes. Das bessere, dauerhaftere wird besser bezahlt. Feines Zedern- und Ebenholz hat, auch abgesehen von den Arbeitskosten, die zur Beschaffung desselben nötig sind, einen höheren Wert als Tannen- oder Birkenholz.

---

in quantum omnia referuntur ad humanam *indigentiam:* non enim appretiantur secundum dignitatem naturae ipsorum; alioquin unus mus, quod est animal sensibile, maioris pretii esset, quam una margarita, quae est res inanimata: sed rebus pretia imponuntur secundum quod homines *indigent eis ad suum usum.*

Digitized by Google

Durch tausend derartige Beispiele läßt sich zeigen, daß nach allgemeinem Urteil die Nützlichkeit oder Brauchbarkeit einer Sache an erster Stelle ihren Wert oder Preis bestimmt. Der bessere Wein wird besser bezahlt als der schlechtere, auch wenn der Weinbauer bei beiden Arten dieselbe Mühe aufwendet. Warum verkaufen unsere Kohlenbergwerkbesitzer die Steinkohlen, die aus demselben Schacht herrühren, zu verschiedenen Preisen? Weil die Qualität nicht dieselbe ist. Eine Wiese an der Maas oder am Rhein hat einen weit größeren Tauschwert als eine gleich große Wiese auf dem Harz oder in der Eifel, und zwar ganz unabhängig von jeder menschlichen Arbeit.

Doch es hieße Wasser ins Meer tragen, wollten wir diese einleuchtende Wahrheit noch näher begründen. Man kann auch nicht gegen die vorgebrachten Beispiele einwenden, daß bei allen Arbeit zur Herstellung des vollen Gebrauchswertes nötig war; denn wir leugnen nicht, daß die Arbeit auch den Tauschwert beeinflusse, sondern nur, daß sie allein den Tauschwert ausmache. Übrigens kommt meistens die Arbeit nur so weit in Betracht, als sie die Brauchbarkeit eines Dinges erhöht. Aber um davon zu schweigen, daß es in der Natur auch Gegenstände gibt, die gar keiner Arbeit mehr bedürfen, um brauchbar zu werden, sondern die man unmittelbar sich aneignen und gegen andere Dinge umtauschen kann: so Steinöl, wilde Früchte, Fische u. dgl. [1], so

---

[1] Über die Marxsche Werttheorie siehe v. Hammerstein S. J., Stimmen aus Maria-Laach X 426; Hitze, Kapital und Arbeit, Paderborn 1880, 9 ff. Daß der hl. Thomas weit davon entfernt ist, den Tauschwert nur als aufgewendete Arbeit anzusehen, geht aus sehr vielen Stellen unzweideutig hervor. So behauptet er an einer Stelle, der Preis der Waren bestimme sich nicht nach dem Grade (Vollkommenheit) der Natur, da zuweilen ein Pferd teurer verkauft werde als ein Sklave, sondern nach der Brauchbarkeit für den Menschen. S. th. 2, 2, q. 77, a. 2 ad 3: Sicut Augustinus dicit XI., de civit. Dei c. 16, pretium rerum venalium non consideratur secundum gradum naturae, cum quandoque pluris vendatur unus equus quam unus servus, sed *secundum quod res in usum hominis veniunt.* Et ideo non oportet quod venditor vel emptor cognoscat occultas rei venditae qualitates, sed *illas solum, per quas redditur humanis usibus apta, puta quod equus sit fortis et bene currat*, et similiter in ceteris. Schon vorher (corp. art.) hatte er erklärt: wer ein krankes Tier für ein gesundes verkaufe, verletze die Gerechtigkeit und sei zum Schadenersatz verpflichtet. Überhaupt wären die Untersuchungen des hl. Thomas und der Theologen, ob und wie weit man beim Verkaufe einer Sache die Fehler derselben offenbaren müsse, geradezu sinnlos, wenn der Preis der Sache nicht wesentlich von der Brauchbarkeit oder Nützlichkeit derselben, sondern bloß von der aufgewendeten Arbeit abhinge. Wollte man einwenden, der hl. Thomas rede nicht vom Wert, sondern vom Preis, so ist darauf zu erwidern, daß Wert und Preis notwendig zusammenhangen. Der Preis ist nichts als der an einer Einheit (Geld) gemessene und ausgedrückte Wert. Wir werden hierauf unten bei Besprechung des Kaufs und Verkaufs zurückkommen. Man vgl. auch Costa-Rossetti, Allgemeine Grundlagen der Nationalökonomie (1888) 88. A. M. Weiß, Apologie des Christentums IV 454. Hören wir noch einen Schüler des hl. Thomas, Dom. Soto O. Pr. (De iustit. et iure l. 6, q. 2, a. 3): Pretia rerum non secundum ipsarum naturam aestimanda sunt, sed *quatenus in usus veniunt humanos.* Conclusionis huius ratio naturalis est, quod cum mundus et quae eo continentur, propter hominem facta sint, *tantum* civili aestimatione res *valent, quantum hominibus inserviunt.* Quapropter Aristot. V. Ethic. c. 5 ait, *indigentiam causam mensuramque* esse humanarum commutationum.... Ubi autem indigentiam nominamus, ornatum etiam reipublicae intelligimus: ut cuncta complectamur, quae

Digitized by Google

ist selbst bei den Erzeugnissen der menschlichen Arbeit das, was ihren Tauschwert vor allem bestimmt, nicht die „gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit", sondern die künstlerischen Eigenschaften, die sie haben, oder die Vollkommenheit, die sie in sich besitzen. Wenn zwei Schriftsteller nach gleicher Vorbereitung ihre Werke veröffentlichen, welcher wird größeren Absatz finden und größere Honorare beziehen? Derjenige, dessen Werke nach dem Urteile des Publikums schöner, vollkommener, geistreicher sind. Wenn Gemälde ausgestellt sind, wonach wird der Wert und Preis bemessen? Etwa nach der „gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit"? Keineswegs, sondern nach der inneren Vollkommenheit, die meist mehr die Frucht des Genies als der Arbeit ist. Warum wird ein Gemälde oder selbst eine kleine Zeichnung eines Raphael oder A. Dürer so teuer bezahlt? Warum werden alte Handschriften, seltene Drucke, historisch merkwürdige Medaillen und Münzen und ähnliches oft mit so hohen Preisen erstanden? Wegen der in ihnen vergegenständlichten Arbeit? Nein, sondern wegen ihrer Seltenheit, Vollkommenheit, Wichtigkeit für die Kulturgeschichte u. dgl.

3. Marx verwickelt sich in Widersprüche. Nach der Marxschen Werttheorie müßte die Profitrate, d. h. das Verhältnis des Mehrwertes zum gesamten in einem Unternehmen aufgewendeten Kapital, verschieden sein je nach der verschiedenen „organischen Zusammensetzung der Kapitale" [1]. Der Wert der Rohstoffe und Maschinen und der Verbrauch derselben ändert sich je bei verschiedenen Unternehmungen [2]. Man müßte also erwarten, daß bei gleicher Mehrwertrate jeder Produktionszweig eine verschiedene Profitrate aufweise. Wie sieht es nun aber in der wirklichen Welt aus? Hier herrscht tatsächlich das Gesetz, daß Kapitale von gleicher Größe gleichen Profit abwerfen ohne Rücksicht auf ihre Zusammensetzung. Marx selbst gibt diese Tatsache zu und erkennt den Widerspruch, in dem dieselbe zu seinem Wertgesetze zu stehen scheint. Wie sucht er nun den Widerspruch zu lösen? Jahrelang wurden innerhalb und außerhalb des sozialistischen Lagers lebhafte Kontroversen darüber geführt, wie wohl die Lösung dieses Widerspruches, die Marx für den dritten Band seines „Kapital" in Aussicht gestellt hatte, ausfallen werde. Nun hat Engels diesen dritten Band veröffentlicht, und welcher Art ist die lang erwartete Lösung? Sie besteht darin, daß Marx das Wertgesetz preisgibt. Er gesteht ganz offen, daß die Profitrate von der Zusammensetzung der Kapitale unabhängig sei und die Waren tatsächlich nicht nach ihrem Wert (der in ihnen enthaltenen Arbeit), sondern teils über teils unter ihrem Werte verkauft würden [3].

Also zuerst hat Marx auf Grund der Erfahrung sein Wertgesetz aufgestellt, und schließlich gibt er selbst zu, dieses Gesetz widerspreche der Erfahrung. Allerdings sucht er das Wertgesetz insofern zu retten, als er behauptet, die

---

hominibus praeter vitae necessitatem etiam ad suam voluptatem et splendorem *usui esse possunt*. Es ist überhaupt nach dem hl. Alfons Liguori (Theol. moral. l. 3, n. 801 ff) eine unter den katholischen Theologen ganz allgemeine Lehre, daß der Preis bzw. der Tauschwert einer Sache nicht nur von der Arbeit, sondern von vielen Umständen abhänge, so von der Nützlichkeit der Ware, von Angebot und Nachfrage; an einem Ort kann dieselbe Sache einen höheren Wert haben als an einem andern usw. Siehe den Nachweis in der Kölner Korrespondenz 1894 (herausgegeben von Dr Oberdörffer) 27 ff.

[1] Vgl. oben 136. [2] Das Kapital III 132. [3] Ebd.

Digitized by Google

Summe aller bezahlten Preise entspreche genau der Summe aller Werte[1]. Aber hiergegen macht mit Recht Böhm-Bawerk geltend, daß die Aufgabe des Wertgesetzes keine andere sein kann, als das in Wirklichkeit beobachtete Austauschverhältnis der Güter aufzuklären. Wir wollen wissen, warum im Austausch z. B. ein Rock gerade soviel wie 20 Ellen Leinwand gilt und welches unser Maßstab bei diesem Austausch sei. So hat Marx selbst die Bedeutung des Wertgesetzes erklärt. Von einem Austauschverhältnis kann aber nur in Bezug auf einzelne Waren untereinander die Rede sein[2]. Gibt man zu, das Austauschverhältnis unter den einzelnen Waren richte sich nicht nach dem Wert (der Arbeit), so gibt man damit das Wertgesetz auf, und es ist eine willkürliche und noch dazu ganz nutzlose Behauptung, das Wertgesetz gelte für die Gesamtheit des Warenaustausches.

4. Ist also dasjenige, was den Besitzgütern ihren Tauschwert verleiht, nicht allein die Arbeit, sondern vor allem die Nützlichkeit und Brauchbarkeit für die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse, so fällt damit auch die Theorie vom „Mehrwert", von der Natur des Kapitals, von der Akkumulation des Kapitals usw., denn das alles sind nur Folgerungen aus der Werttheorie. Darin geben wir zwar Marx recht, daß „der Arbeitslohn nicht das ist, was er (vielen) zu sein scheint, nämlich der Wert resp. Preis der Arbeit, sondern nur der Wert resp. Preis der Arbeitskraft". Denn der Vertrag zwischen dem Arbeitgeber und dem Arbeiter ist für gewöhnlich nur ein Mietsvertrag. Der Arbeiter verdingt seine Arbeitskraft und erhält dafür den Mietslohn oder den Preis für die vermietete Arbeitskraft. Aber es ist nur eine unrichtige Folgerung aus seiner Werttheorie, wenn Marx behauptet, der Tauschwert (bzw. der Mietswert) der menschlichen Arbeitskraft werde durch die Produktionskosten derselben bestimmt. Denn auch vorausgesetzt, zwei Arbeiter brauchten gleich viel zum Unterhalt für sich und ihre Familien, so können doch ihre Arbeitskräfte einen ganz verschiedenen Tauschwert haben, wenn der eine erfahrener, talentvoller, geschickter und zuverlässiger ist als der andere. Der gelernte Arbeiter findet leichter Arbeit und wird besser bezahlt als der ungelernte, der Mann besser als die Frau. Was den Tauschwert bestimmt, ist, wie bei allen Besitzgütern, so auch bei der Arbeitskraft an erster Stelle ihre Brauchbarkeit und Nützlichkeit.

Gerade das Beispiel der Wertverschiedenheit der Arbeitskräfte je nach ihrer Brauchbarkeit stößt die Marxsche Werttheorie über den Haufen. Warum wird ein gewandter, erfahrener, zuverlässiger Direktor oder Ingenieur oder Aufsichtsbeamter besser honoriert als ein anderer? Warum erhält ein genialer Schauspieler oder Musiker, eine ausgezeichnete Sängerin oft einen solchen enormen Gehalt, während andere in ähnlicher Lage trotz aller Mühe und Arbeit kaum den nötigen Lebensunterhalt gewinnen? Braucht eine geniale Schauspielerin etwa so viel mehr zu ihrem Lebensunterhalt als eine andere? Oder läßt sich Talent, Genie, Schönheit der Stimme und ähnliches auf „durchschnittliche Arbeitszeit" zurückführen, so daß man ihre Herstellungskosten berechnen könnte?

---

[1] Ebd. III 140.

[2] Böhm-Bawerk, Zum Abschluß des Marxschen Systems (Festgaben für Karl Knies, 1896) 116 ff.

Digitized by Google

Kurz, die ganze sozialistische Werttheorie ist so ungereimt, daß man sich unwillkürlich fragt, wie konnte ein Mann von der Begabung eines Marx eine solche Theorie aufstellen und zur Grundlage seines Systems machen? Es läßt sich bloß dadurch erklären, daß Marx ganz einseitig nur die industriellen Lohnarbeiter ins Auge faßte und das, was für diese vielleicht annähernd Geltung zu haben scheint, verallgemeinerte und rein ideologisch zu einer allgemein gültigen Theorie entwickelte, um so seinem System eine „wissenschaftliche" Grundlage zu verschaffen.

Um noch einer möglichen Schwierigkeit zu begegnen, bemerken wir, daß auch im Sozialistenstaat der Tauschwert bestehen bliebe und sich nicht allein durch die aufgewandten Produktionskosten bestimmen ließe. Nicht nur im Verkehr (Handel) mit auswärtigen Völkern, sondern auch bei der Verteilung der Produkte müßte der Tauschwert berücksichtigt werden, und zwar so, daß derselbe vor allem durch den Gebrauchswert bestimmt wird. Wenn zwei Arbeiter gleich viel gearbeitet haben, so kann man nicht unter dem Vorgeben, die Produktionskosten seien dieselben gewesen, den einen mit einem bestimmten Maß Johannisberger oder Rüdesheimer, den andern mit demselben Quantum geringen Moselweines oder Apfelmostes besolden. Auch im Sozialistenstaat wird man mit einem Hektoliter guten Weizens mehr Arbeit bezahlen können als mit demselben Maß schlechten Weizens, selbst wenn die Arbeitskosten bei beiden Arten dieselben waren. Das Gleiche gilt in Bezug auf alle andern Bedarfsgegenstände.

II. Konzentration der Betriebe.

Ein anderer Grundpfeiler des Marxschen Systems ist die Behauptung, die heutige kapitalistische Produktionsordnung führe notwendig zu einer immer größeren Konzentration aller Betriebe, so daß schließlich alle kleineren und mittleren Betriebe von wenigen Großbetrieben „aufgesaugt" werden.

Zu dieser Behauptung ist Marx offenbar durch willkürliche Verallgemeinerung einiger Erscheinungen gelangt, die uns in der eigentlichen Industrie entgegentreten.

1. In der eigentlichen Industrie nämlich mit ihrem Maschinenbetrieb im großen scheint sich eine gewisse Tendenz zur Zentralisation bzw. zur Verdrängung der kleineren und mittleren Betriebe geltend zu machen.

Die Bergwerke haben seit 1872 im Deutschen Reich an Zahl ab- und an Größe zugenommen. Im Jahre 1872 zählte man 4337 Betriebe mit einer mittleren Belegschaft von 273 930 Arbeitern, im Jahre 1886 dagegen gab es nur mehr 2470 Betriebe mit einer mittleren Belegschaft von 337 193, im Jahre 1895 2015 Betriebe mit einer mittleren Belegschaft von 430 155. Die letzten Jahre brachten durch Neugründungen wieder eine kleine Steigerung. Im Jahre 1901 betrug die Zahl sämtlicher Werke 2222 und die mittlere Belegschaft 612 781 Köpfe[1]. Auch im Hüttenbetriebe sind die Hauptbetriebe von 241 im Jahre 1891 auf 237 im Jahre 1895 herabgesunken, während die mittlere Belegschaft im Jahre 1891 47 627, im Jahre 1895 47 291 war und die Summe der Hüttenerzeugnisse von 4 148 000 Tonnen im Jahre 1886 auf 6 323 000 Tonnen im Jahre 1895 gestiegen ist[2]. Doch ist im Jahre 1901 die Zahl der Hauptwerke wieder auf 242 gestiegen, die der mittleren Belegschaft auf 58 518 und die Summe der Erzeugnisse auf 9097 Millionen Tonnen[3]. Die Zahl der in Betrieb befindlichen Brauereien sank von 12 535 im Jahre 1877—1878 auf 7847

[1] Vgl. Statistisches Jahrbuch für das Deutsche Reich 1888, 29, und 1903, 47.
[2] Ebd. 1897, 37. [3] Ebd. 1903 48.

Digitized by Google

im Jahre 1895—1896 und auf 6674 im Jahre 1901, während umgekehrt die Produktion von 20 360 Millionen Hektoliter im Jahre 1877—1878 auf 37 733 Millionen Hektoliter im Jahre 1895—1896 und 45 041 Millionen Hektoliter im Jahre 1901 stieg[1]. Daneben gibt es allerdings Industriezweige, in denen diese zentralisierende Tendenz kaum zu Tage tritt, z. B. im Eisengießereibetrieb[2]. Die Brennereien sind im Branntweinsteuergebiet von 48 415 im Jahre 1887—1888 auf 59 789 im Jahre 1891—1892 und auf 60 763 im Jahre 1895—1896 gestiegen[3].

In Großbritannien ist die Gesamtzahl der Baumwollspinnereien von 1640 im Jahre 1870 auf 1373 im Jahre 1890 gesunken; die durchschnittliche Spindelzahl pro Spinnerei betrug im ersteren Jahre 20 728, im letzteren aber 29 506[4].

Ein vollständig abschließendes Urteil läßt sich allerdings in Bezug auf die Industrie aus den bis jetzt vorliegenden Statistiken noch nicht gewinnen. Es ist jedenfalls fraglich, ob diese Tendenz zur Zentralisation eine allgemeine und völlig unbegrenzte ist. Aber wie dem auch sei, aus der Zentralisation der Betriebe darf man nicht auf die Zentralisation des Vermögens schließen, denn die Großbetriebe sind überwiegend in die Hände von Aktiengesellschaften übergegangen. Sehr häufig bedeutet also die Vereinigung mehrerer Betriebe zu einem einzigen oder auch die Vergrößerung desselben Betriebes, den eine Aktiengesellschaft übernommen, den Übergang des Eigentums von wenigen Personen auf viele.

2. Konnten wir für die Industrie eine gewisse zentralisierende Tendenz nicht bestreiten, so macht sich dagegen in der Landwirtschaft eine Tendenz zu Gunsten der Ausdehnung der kleineren und mittleren Betriebe bemerklich. Für das Deutsche Reich weisen die Berufszählungen von 1882 und 1895 folgende Zahlen auf[5]:

	unter 2 ha	2—5 ha	5—20 ha	20—100 ha	über 100 ha	Alle Betriebe zusammen
Im Jahre 1882:						
Zahl der Betriebe . .	3 061 831	981 407	926 605	281 510	24 991	5 276 344
Gesamtfläche ha . .	2 159 358	3 332 902	11 492 017	12 415 463	10 278 941	40 178 681
Durchschnittl. Größe ha	0,71	3,91	12,40	44,10	411,31	7,61
Im Jahre 1895:						
Zahl der Betriebe . .	3 236 367	1 016 318	998 804	281 767	25 061	5 558 317
Gesamtfläche ha . .	2 415 914	4 142 071	12 537 660	13 157 201	11 031 896	43 284 742
Durchschnittl. Größe ha	0,75	4,08	12,55	46,70	440,26	7,79

Bezeichnet man die Betriebe mit einer Fläche bis 2 ha als Parzellenbetriebe, die von 2—5 ha als kleine, die von 5—20 ha als mittlere, die von 20—100 ha als größere Bauerngüter und alle übrigen als Großbetriebe, so war

	im Jahre 1895	im Jahre 1882
die Zahl der Parzellenbetriebe . . .	3 236 367	3 061 831
„ „ „ kleinen Bauerngüter . .	1 016 318	981 407
„ „ „ mittleren Bauerngüter . .	998 804	926 605
„ „ „ größeren Bauerngüter . .	281 767	281 510
„ „ „ Großbetriebe	25 061	24 991

Während also die Zahl der Großbetriebe und der größeren Bauerngüter fast unverändert geblieben, hat die der mittleren Bauerngüter um etwa 72 200, die der kleinen um nahezu 35 000, die der Parzellen um 174 000 zugenommen.

[1] Ebd. 1897, 43, und 1903, 52. [2] Ebd. 1897, 38. [3] Ebd. 1897, 41.
[4] Herkner, Arbeiterfrage[2] 305.
[5] Vgl. Statistik des Deutschen Reichs, herausgegeben vom Kaiserl. Statist. Amt. Neue Folge, CXII: Die Landwirtschaft im Deutschen Reich nach der landwirtschaftlichen Betriebszählung vom 14. Juni 1895, 11*.

Digitized by Google

Den Anteil an der landwirtschaftlich benutzten Gesamtfläche, den die verschiedenen Betriebsgruppen einnahmen, gibt die folgende Tabelle an:

	Landwirtschaftlich benutzte Fläche		Es entfielen von 100 ha landwirtschaftlich benutzter Fläche auf die einzelnen Betriebsgruppen im Jahre	
	im Jahre 1895 ha	im Jahre 1882 ha	1895 ha	1882 ha
Parzellen	2 415 914	2 159 358	5,58	5,37
Kleinere Bauerngüter . . .	4 142 071	3 832 902	9,57	9,54
Mittlere Bauerngüter . . .	12 537 660	11 492 017	28,96	28,60
Größere Bauerngüter . . .	13 157 201	12 415 463	30,40	30,90
Großbetriebe	11 031 896	10 278 941	25,49	25,59
Zusammen . . .	43 284 742	40 178 681	100	100

Im Deutschen Reich hat sich also in dem Zeitraum von 1882—1895, wie das Kaiserliche Statistische Amt mit Recht hervorhebt[1], „der mittlere Grundbesitz auf Kosten der Parzellen und der Großbetriebe verstärkt".

In Frankreich haben die Großbetriebe (über 100 ha), aber noch mehr die Zwergbetriebe (unter 1 ha) zugenommen. Im Jahre 1882 war die Zahl der Zwergbetriebe 2 167 667, im Jahre 1892 dagegen 2 335 405. Die Gesamtfläche der Zwergbetriebe war 1882: 1 083 833; 1892; 1 327 253. Doch nehmen nach dem Stande von 1892 die bäuerlichen Betriebe (mit 1—40 ha) immer noch mehr als die Hälfte der Betriebe (58,37 Proz.) und der Gesamtfläche (51,76 Proz.) für sich in Anspruch. Die Gesamtzahl der landwirtschaftlichen Betriebe Frankreichs (mit Ausschluß von Algier und der französischen Kolonien) war im Jahre 1892: 5 702 752[2]. Von den Grundbesitzern, welche selbsttätig Landwirtschaft betreiben, kultivierten im selben Jahre 2 150 699 ihr eigenes Land[3].

In den Vereinigten Staaten von Nordamerika betrug

im Jahr	die Zahl der selbstwirtschaftenden Grundbesitzer	der Geldpacht zahlenden Landwirte	der Pächter auf Naturanteil
1900	3 712 408	751 665	1 273 299
1890	3 269 728	454 659	840 245
1880	2 984 303	322 357	702 244

Diese Zahlen deuten doch eher auf eine zunehmende Verteilung des Grundbesitzes als auf eine zunehmende Konzentration desselben[4].

Daß ein allgemeines Auffaugen der Kleinbetriebe durch Großbetriebe — namentlich in der Landwirtschaft — nicht zu fürchten ist, geht aus dem von den englischen Nationalökonomen aufgestellten Gesetz der zunehmenden und abnehmenden Erträge hervor. Es gibt Geschäfte, die sich um so besser rentieren, je größer sie sind, d. h. je mehr Kapital und Arbeit darauf verwendet werden. Mit der zunehmenden Größe des Geschäftes werden viele Kosten relativ geringer, z. B. die Auslagen für Anschaffung von Rohmaterial und Maschinen, für Transport, Leitung des Geschäfts usw. Allein dies gilt nur bei manchen rein industriellen Unternehmungen.

[1] Vgl. Statistik des Deutschen Reichs ebd. 11*. [2] Ebd. 58*—59*.

[3] Vgl. unsern „Sozialismus" 133. Daselbst weitere Angaben über die Bodenbesitzverhältnisse von Großbritannien und Holland.

[4] Vgl. Abstract of the twelfth Census of the United States, Washington 1902, 218. Doch ist zu beachten, daß die Eigentümer von Landgütern (farms) unter 300 acres wohl im Jahre 1900, aber nicht in den Jahren 1880 und 1890 mitgezählt wurden.

Digitized by Google

Daneben gibt es viele Erwerbszweige, bei denen bei zunehmender Größe des Betriebes die Vorteile durch Nachteile mehr als aufgehoben werden, wo also die Rentabilität des Betriebes mit dessen Größe abnimmt. Nach allen bisherigen Erfahrungen scheinen nun die landwirtschaftlichen Betriebe dem Gesetz der abnehmenden Erträge zu unterliegen, wenigstens von einer bestimmten Größe an. Der Grund davon ist, weil bei zunehmender Bevölkerung eine stets intensivere Bodenkultur notwendig wird und diese nur bei kleineren und mittleren Besitzungen möglich ist. Nur wenn der Eigentümer den Boden vollständig übersieht und beherrscht, kann er ihn vollkommen ausnützen. Auch nur der kleine und mittlere Eigentümer wird gleichmäßig auf jeden Teil seines Besitzes den größtmöglichen Fleiß verwenden, und wenn er eine sonstige Beschäftigung hat, selbst die Mußestunden dazu verwenden. Ebenso in Bezug auf Düngung und Bewässerung kann er mehr leisten als der Großgrundbesitzer.

Mit Recht sagt A. Schäffle: „Je dichter die Bevölkerung wird, desto mehr sichern die — von Kollektivvorrichtungen nur unterstützten — Mittel- und Kleinwirtschaften die Volksernährung. Bernhardis Ergebnisse in dem klassischen Werk über ‚Großes und kleines Grundeigentum', über Roh- und Reinertrag fallen vor den Posaunenstößen der sozialdemokratischen Weltbeglückung nicht zusammen." [1] Übereinstimmend behauptet A. Wagner in Bezug auf die ländlichen Betriebe: „Wo nicht ganz spezifische Ursachen politischer und rechtlicher Art mitspielen, kann mindestens nicht von einer allgemeinen ökonomisch-technischen Überlegenheit des Großbetriebes über den Kleinbetrieb die Rede sein. Der Schluß, daß letzterer und daß der Kleinbesitz notwendig vom Großgrundbesitz bei freiem Verkehr im Grundeigentum verdrängt werden müsse, ist daher ebensowenig richtig als der andere, daß an und für sich des besseren Betriebes wegen eine solche Gestaltung im Interesse der ganzen Volkswirtschaft, insbesondere der landwirtschaftlichen Produktion und der daran beteiligten Arbeitskräfte durchaus wünschenswert sei . . .; am wenigsten kann man aber allgemein dem Kleinbetrieb und Kleingrundbesitz hier ein so ungünstiges Prognostikon stellen, wie es insbesondere der Sozialismus heute tut. Eher umgekehrt, mit Rücksicht auf das Gesetz der Entwicklung der intensiveren Landwirtschaft mit steigender, reicher werdender Bevölkerung, größerem Städtewesen, erweitertem Absatz der landwirtschaftlichen Produkte!" [2] Den Ausführungen Wagners stimmt Buchenberger [3] vollständig bei. „Alle neueren Untersuchungen", erklärt Sering [4], „ergeben, daß die bis vor kurzem herrschende Meinung die technische Leistungsfähigkeit der Bauernschaft weit unterschätzt hat. Die Reinerträge der großen Güter übertreffen heute nicht mehr den der mittleren Besitzungen. Bauernland ist infolgedessen nicht mehr billiger, sondern teurer als Gutsland." Auch der kleinbäuerliche Betrieb hat in Bezug auf die Technik des Landbaues die größten Fortschritte aufzuweisen [5].

Merkwürdigerweise können wir uns in dieser Frage auf einen Sozialdemokraten berufen. Auf dem Parteitag zu Frankfurt a. M. (1894) erklärte G. v. Vollmar in seinem Referat über die Agrarfrage: „Demnach erweist sich der Großbetrieb in der heutigen Landwirtschaft — wo nicht ausnahmsweise Verhältnisse vorhanden sind — im Wettbewerb keineswegs als so überlegen, und das trotz aller ihm so reichlich zugeschanzter Vorteile auf Kosten der Allgemeinheit. Ist dies selbst beim Körnerbau der Fall, so ganz insbesondere bei der Viehzucht, welche bei Unrentabilität des Getreidebaues und beim Vorhandensein eines Weltmarktes naturgemäß in der Ausdehnung begriffen ist. Marx

[1] Die Aussichtslosigkeit der Sozialdemokratie (1885) 26.
[2] Grundlegung der polit. Ökonomie[3], 2. XI, § 169.
[3] Agrarwesen und Agrarpolitik I, § 40, n. 4.
[4] Die innere Kolonisation im östlichen Deutschland 1893.
[5] Sering a. a. O.; vgl. Herkner, Die Arbeiterfrage[2] 224 ff.

Digitized by Google

hat dagegen wohl einige Beispiele aus Nordamerika angeführt — Riesenfarmen, Dampfmästereien u. dgl. Aber derartigen Einzelerscheinungen, deren Resultate noch keineswegs außer Zweifel stehen, muß man skeptisch gegenüberstehen und darf sie jedenfalls nicht generalisieren. Im allgemeinen gilt, daß bei der intensiven Viehzucht, welche eine wahre Viehpflege ist, die Herden nicht über eine gewisse Stückzahl hinausgehen dürfen; 60—70 Stück dürfte das Höchste sein. So erweist sich die Viehzucht als für den Mittel- und Kleinbetrieb besonders geeignet. Dasselbe gilt im allgemeinen für den Bau von Obst, Reben, Gemüse und sonstigen Handelsgewächsen. Zur Erklärung dieser Umstände, die den Erfahrungen auf dem Gebiete der Industrie so widersprechen, kommt vor allem in Betracht, daß der Landbebauer nicht bloß Ware, sondern zum großen Teil zu seinem eigenen Gebrauche produziert. Dazu kommt in Anschlag: der überwiegende Einfluß der Eigenarbeit, selbst bei Mitarbeit von Dienstboten, die ländliche Lebensweise usw... Nicht wenige Agrarpolitiker schließen aus allen diesen Dingen, daß der Großbetrieb in der Landwirtschaft nur bei extensivem Betriebe überlegen sei, daß die wirtschaftliche Entwicklung mit der zunehmenden Intensivität der Bewirtschaftung auf eine Verkleinerung der Betriebe gehe." [1]

3. Wie an der Landwirtschaft, so hat auch an dem Handwerk der Mittelstand ein sicheres Bollwerk, wenn man ihm den gebührenden Schutz angedeihen läßt. Die „Untersuchungen über die Lage des Handwerks" (Leipzig 1895—1897) seitens des „Vereins für Sozialpolitik" haben unseres Erachtens dargetan, daß das Handwerk — wenigstens für die absehbare Zukunft — noch keineswegs unrettbar verloren ist. Schon die Tatsache, daß noch heute trotz Gewerbefreiheit und hoher Entwicklung der Industrie in Deutschland die Handwerker mit ihren Angehörigen über sechs Millionen ausmachen, zeigt, welch tiefe, kräftige Wurzeln das Handwerk noch hat.

Es gibt allerdings Gebiete, auf denen der Fabrikbetrieb sich endgültig eingebürgert und das Handwerk verdrängt hat. Diesen Tatbestand umstoßen zu wollen, wäre ein aussichtsloses Unternehmen. Nie wird man, um das verschwundene Handwerk der Nagelschmiede wieder ins Dasein zu rufen, auf die großen Kosten- und Zeitersparnisse verzichten, welche die Nagelfabriken gewähren. Wie die Nagelschmiede, so sind auch die Messerschmiede, Färber, Weber, Spinner und Mützenmacher fast ganz verschwunden. Auch die Schuster, Tischler, Kupferschmiede und Schlosser haben, wenigstens in den größeren Städten, einen sehr schwierigen Standpunkt und ringen mit Mühe um ihr Dasein. Dagegen haben die Gewerbe der kleinen Bauhandwerker, Dachdecker, Maler, Schornsteinfeger usw., sowie der Bäcker, Fleischer, Tapezierer sich erhalten oder sogar erheblich zugenommen. Dazu kommt, daß ein nicht unbeträchtlicher Teil der Handwerker zum Betrieb mit mehreren Gesellen übergegangen ist. Diese Handwerke werden wohl nie in den Fabrikbetrieb übergehen. Bei vielen Handwerken ist überhaupt wegen örtlicher Anpassung und Anbringung der Maschinenbetrieb einfach ausgeschlossen, so bei den Maurern, Malern, Tapezierern, Dachdeckern u. dgl. Auch sind dem Handwerk ganz neue Gebiete erschlossen, z. B. in der Installation der Gas- und Wasserleitungen, dem photographischen Gewerbe. Es darf auch nicht übersehen werden, daß das Handwerk völlig unorganisiert und schutzlos der Konkurrenz preisgegeben war.

[1] Protokoll über die Verhandlungen des Parteitags der sozialdemokratischen Partei Deutschlands, abgehalten zu Frankfurt a. M. 1894, 147. Auch Bernstein, David und andere Sozialisten geben offen zu, daß die Marxsche Annahme von der Konzentration der Betriebe in Bezug auf die Landwirtschaft den Tatsachen widerspreche. Vgl. unsern „Sozialismus" 138 f.

Digitized by Google

Wenn es sich unter so ungünstigen Umständen erhalten konnte, so ist das um so mehr zu erwarten, wenn es sich wieder einer schützenden Organisation erfreuen wird. Sodann trägt auch die Verbreitung des Volkes über das ganze Land zur Erhaltung des Handwerkes bei. Wäre die gesamte Bevölkerung in Großstädten vereint, so ließe sich eine fortschreitende Konzentration der Betriebe befürchten. Allein tatsächlich lebt ein großer Teil derselben über das Land hin zerstreut in Landstädtchen, Dörfern und Weilern. An allen diesen Orten sind kleine Produktionsanstalten notwendig, welche den örtlichen Bedürfnissen dienen. Namentlich gilt dies von der Nahrungsmittelindustrie, bei der es sich um Gegenstände des täglichen Bedarfes, wie Brot und Fleisch, handelt, welche sich nicht leicht ohne Gefahr, zu verderben, transportieren und aufbewahren lassen.

Ganz besonders wird das Kunsthandwerk sich immer erhalten. Die Großbetriebe mit ihren Maschinen arbeiten für den großen Markt, sie können bei ihrer Massenproduktion auf individuelle Bedürfnisse, Wünsche und Geschmacksrichtungen keine Rücksicht nehmen. Und doch werden sich solche individuelle Bedürfnisse immer geltend machen. Ja man kann mit Grund annehmen, daß bei zunehmender Kultur und Bildung solche individuelle Bedürfnisse und Wünsche in Bezug auf Kleidung, Nahrung, Einrichtung und Ausschmückung der Wohnung noch zunehmen werden und folglich auch die denselben dienenden Gewerbe.

Zu den Mittelständen, die nie verschwinden werden, sind endlich noch die sog. liberalen Berufe in Kunst, Wissenschaft und Literatur zu rechnen. Immer werden der Gesellschaft Ärzte, Apotheker, Chirurgen, Lehrer, Professoren, Redakteure, Bibliothekare, Künstler (in der Malerei, Architektur, Plastik, Musik, Theater usw.), Ingenieure, Abgeordnete, Richter, höhere und mittlere Verwaltungsbeamte in Staat und Gemeinde notwendig sein. Die Vertreter dieser Berufe können aber doch nicht zu den Proletariern gerechnet werden; ebensowenig die kleineren und mittleren Betriebe im Handel und Verkehr, die — wenigstens auf dem Lande — nie verschwinden werden.

III. Konzentration des Kapitals. Verelendungstheorie.

Die Schilderungen mancher Sozialdemokraten, nach denen es schon heute fast nur noch wenige Milliardäre und eine unabsehbare Masse von bettelhaften Proletariern geben soll, sind nach dem Gesagten schwindelhafte Übertreibungen, welche die Verhetzung der ärmeren Volksklassen bezwecken. Die zahlreichen mittleren und kleineren Betriebe, deren Fortbestehen unzweifelhaft ist, bedingen notwendig einen mittleren oder kleineren Kapitalbesitz.

Es läßt sich aber auch direkt aus den statistischen Erhebungen der neuesten Zeit der Beweis erbringen, daß im allgemeinen das Einkommen der unteren Volksschichten zugenommen hat. Die Vermögensverteilung ist zwar eine allzu ungleiche, das geben wir gern zu, aber bei alledem bleibt wahr, daß die Lage der unteren Volksklassen, namentlich der industriellen Arbeiter, sich nicht verschlechtert, sondern verbessert hat, daß somit von einer fortschreitenden „Verelendung" der Arbeiter keine Rede sein kann.

In Sachsen betrugen im Jahre 1879 die eingeschätzten physischen Personen, deren Einkommen geringer war als 300 Mark, 7,11 Prozent aller Eingeschätzten, im Jahre 1894 dagegen bloß mehr 5,61 Prozent. Ebenso sank zur selben Zeit der Prozentsatz derjenigen, deren Einkommen unter 800 Mark war, von 69,28 auf 59,69 herunter. Dagegen ist der Prozentsatz der Einkommen von 800 bis 950 Mark von

Digitized by Google

5,27 auf 8,96 und derjenige der Einkommen von 900 bis 1100 Mark von 3,66 auf 5,83 gestiegen. Auch der Prozentsatz der Einkommen von 1100 bis 2800 Mark hat zugenommen. Vom Jahre 1894 bis 1900 ist das Verhältnis der Personen, die ein Einkommen unter 400 Mark hatten und steuerfrei waren, von 17,76 Prozent der Eingeschätzten auf 10,82 Prozent gesunken; der Prozentsatz der Personen mit einem Einkommen von 400 bis 800 Mark ist von 65,28 auf 55,69 zurückgegangen; der Anteil der mit einem Einkommen von 800 bis 1600 Mark Eingeschätzten ist von 24,02 auf 31,34 Prozent gestiegen; jener der Einkommen von 1600 bis 3300 Mark von 7,12 auf 8,07 Prozent gestiegen [1].

In Großbritannien und Irland wurde das gesamte Einkommen der Bevölkerung im Jahre 1851 auf 600 Millionen Pfd St. geschätzt, wovon 260 Millionen auf die Einkommensklassen über 150 Pfd St. entfielen. Für das Jahr 1881 war nach der Durchschnittsschätzung der angesehensten Statistiker das Gesamteinkommen über 1200 Millionen Pfd St., das Einkommen der Klasse mit über 150 Pfd St. 540 Millionen Pfd St. Es entfiel also auf die nichtsteuerpflichtigen Klassen im Jahre 1881 ein größerer Betrag als 1851 auf die Gesamtbevölkerung, und nahezu doppelt so viel, als ihr Gesamteinkommen in diesem letzteren Jahre betrug bei einer Bevölkerungszunahme von über 26 Proz. Von dieser Bevölkerungszunahme entfällt ein sehr großer Teil auf die mittleren Einkommensklassen. Die Personen mit einem Einkommen von 150 bis 1000 Pfd St. vermehrten sich von 300000 auf 990000, und zwar ist am stärksten die Zunahme der Personen mit einem Einkommen von 150—600 Pfd St. Unleugbar hat sich also in der Zeit von 1851 bis 1881 der Wohlstand der Bevölkerung des vereinigten Königreiches gehoben [2].

Auch die Arbeiterklasse ist dabei nicht leer ausgegangen. Das ergibt sich aus den Lohnstatistiken.

Der durchschnittliche Jahreslohn eines englischen Spinnereiarbeiters betrug

in den Jahren	1829—1831	546	Schilling
„ „ „	1844—1846	564	„
„ „ „	1859—1861	670	„
„ „ „	1880—1882	844	„

Dabei ist nicht zu übersehen, daß die gewöhnlichen Lebensmittel seit längerer Zeit im Preise nicht gestiegen, sondern gesunken sind. Nach einer eingehenden Untersuchung Sam. Andrews, des Sekretärs der Oldham Master Cotton Spinners and Manufacturers, über die Entwicklung der englischen Baumwollenindustrie von 1837 bis 1887 betrugen in England die Ausgaben einer Familie von zwei Erwachsenen und drei Kindern für Nahrung, Heizung, Mietzins, Kleider usw. für die Woche im Jahre 1839—1840 34 Schilling, im Jahre 1887 nur 28 Schilling. Dagegen waren die Einnahmen (Arbeitslohn für zwei Erwachsene) im Jahre 1839—1840 bloß 21, im Jahre 1887 41 Schilling. Ähnlich sind auch in den andern Industriezweigen die Löhne gestiegen [3].

Daß die Lage der Arbeiter im allgemeinen sich gehoben hat, geht auch daraus hervor, daß die unteren Volksschichten an Aktiengesellschaften teilnehmen oder ihre

[1] Vgl. Handwörterbuch der Staatswissenschaften², Art. Einkommen, und unsern „Sozialismus“ ³ 144. Daselbst weitere Angaben über die Verschiebungen der Einkommensverhältnisse in Baden und Preußen. In Preußen ist die Gesamtzahl der Steuerpflichtigen (mit mehr als 900 Mark Einkommen) von 2,44 Millionen im Jahre 1892 auf 3,33 Millionen im Jahre 1899 oder von 8,15 von 100 Einwohnern auf 10,09 gestiegen.

[2] Vgl. Soziale Praxis (1897) 948.

[3] Vgl. Handbuch der Staatswissenschaften, Art. Arbeitslohn.

Digitized by Google

Ersparnisse in Spar- und Vereinskassen anlegen. In England belaufen sich gegenwärtig die angesammelten Fonds der ausschließlich oder vorwiegend aus Mitgliedern der Arbeiterklasse bestehenden bzw. von solchen benutzten Unterstützungs-, Spar- und Wirtschaftsverbände zusammen auf 280 Millionen Pfd St. (5,6 Milliarden Mark). Davon kommen 100 Millionen Pfd St. auf Aktien[1]. Die registrierten britischen Arbeiterkonsumgenossenschaften hatten im Jahre 1897:

Mitglieder . . .		1468955
Kapitalvermögen	Mk	408174860
Absatz . . .	„	1132649000
Gewinn . . .	„	128048560[2]

Auch in Frankreich, Belgien usw. haben die arbeitenden Klassen ein bedeutendes Vermögen in Vereins- und Sparkassen[3].

Einen vollständig unanfechtbaren Beweis für die Hebung der Arbeiterklasse in wirtschaftlicher Beziehung liefert das Zeugnis der von der englischen Regierung zur Untersuchung der Arbeiterverhältnisse Englands und Schottlands eingesetzten *Royal commission on labour*. Die Mehrheit dieser Kommission erklärte in ihrem Berichte vom Jahre 1894: „Die Erhebungen haben zu dem allgemeinen Eindrucke geführt, daß der Lohn während der letzten 50 Jahre bedeutend gestiegen ist, sowohl in Bezug auf den Nominalbetrag, als auch (mit Ausnahme der Hausmiete in großen Städten) hinsichtlich der Kaufkraft gegenüber dem Bedarf. In sanitärer Hinsicht sind die Arbeitszustände besser geworden. Wenn die allgemeine Lohnsteigerung von 1872, ihre nachfolgende anhaltende Dauer oder ihre Zunahme einerseits, das Fallen der Preise der Konsumtionsartikel der arbeitenden Klassen anderseits (seit 1872) als allgemeine Tatsachen gelten können, so ist die Beobachtung gerechtfertigt, daß im ganzen die Lage der arbeitenden Klassen während der letzten 50 Jahre beträchtlich fortgeschritten ist." Dieses Urteil wurde von drei der angesehensten englischen Arbeiterführer, Th. Burt, Edw. Trow und J. Burnett, unterzeichnet. Eine aus vier Arbeitermitgliedern bestehende Minderheit, die mehr zum Sozialismus neigt, hält die Lage der Arbeiter zwar für weniger günstig, gibt aber unumwunden zu, daß von einer Verschlechterung keine Rede sein könne. „Wir glauben im Gegenteil, daß die durchschnittliche Lage der Lohnarbeiter durch die gesetzlichen und andern Reformen der letzten 60 Jahre stetig verbessert worden ist."[4]

Wenn auch die Verhältnisse der Arbeiter nicht überall so günstig sind wie in England, so ist doch in fast allen Ländern, namentlich in Frankreich und Belgien[5], eine stetige Besserung der Lage der Arbeiter unleugbar. Ähnliches gilt auch von Deutschland, wenn auch noch manches zu verbessern bleibt. Der durchschnittliche Jahreslohn für die Bergarbeit im Königreich Sachsen war im Jahre 1869 744 Mark, 1872 876 Mark, 1875 942 Mark, 1878 829 Mark, 1881 821 Mark, 1884 854 Mark, 1885 870 Mark. In der Berechnung dieses Durchschnittslohnes sind aber Frauen und jugendliche Personen mit inbegriffen. Bei den Häuern war der Durchschnittslohn 1869 855 Mark, 1872 956 Mark, 1875 1100 Mark, 1878 956 Mark, 1881 956 Mark, 1884 961 Mark, 1885 895 Mark[6].

---

[1] Soziale Praxis (1897) 949 (nach dem Local government Journal).

[2] Vgl. Bernstein, Die Voraussetzungen des Sozialismus 98.

[3] Vgl. Handbuch der Staatswissenschaften, Art. Sparkassen.

[4] Vgl. Herkner, Die Arbeiterfrage[2] 312 ff.

[5] In Bezug auf Belgien vgl. unsern „Sozialismus" 148. Daselbst auch weitere Angaben über die Lohnverhältnisse in Deutschland.

[6] Vgl. Handwörterbuch der Staatswissenschaften, Art. Arbeitslohn (Statistik).

Digitized by Google

So erweist sich das „Gesetz" von der stets zunehmenden „Verelendung" der Arbeiter als eine Fiktion, die im Widerspruch steht mit der Wahrheit. Es darf uns deshalb nicht wundern, daß besonnenere Sozialisten jetzt ohne Umschweife zugeben, dieses „Gesetz" lasse sich angesichts der Tatsachen nicht mehr aufrecht erhalten[1]. Merkwürdig ist, daß Marx selbst schon in der ersten Auflage des „Kapital"[2], während er die fortschreitende Verelendung beweisen will, gesteht, seit dem Beginn der Arbeiterschutzgesetzgebung sei eine „physische und moralische Wiedergeburt der Fabrikarbeiter" eingetreten, die auch „das blödeste Auge schlug". Auch Engels bemerkt in der Vorrede zur zweiten Auflage (1887) seines im Jahre 1845 zuerst erschienenen Werkes: „Die Lage der arbeitenden Klassen in England", die in demselben enthaltenen Schilderungen paßten auf die heutigen Zustände in manchem nicht mehr.

IV. Krisentheorie.

Mit dem Dogma der beständigen „Verelendung" der Arbeiter fallen auch die daran geknüpften Folgerungen in ihr Nichts zusammen. Nach Marx und Engels sollen nahezu alle zehn Jahre gewaltige wirtschaftliche Krisen eintreten, welche die Gesellschaft aus den Fugen heben. Nach dem Erfurter Programm wird „der Abstand zwischen Besitzenden und Besitzlosen erweitert durch die im Wesen der kapitalistischen Produktionsweise begründeten Krisen, die immer umfangreicher und verheerender werden, die allgemeine Unsicherheit zum Normalzustand erheben und den Beweis liefern, daß die Produktivkräfte der heutigen Gesellschaft über den Kopf gewachsen sind".

Aber wo sind denn diese Krisen, die immer umfangreicher und verheerender werden? Die Krisen haben in neuerer Zeit gegen früher an Zahl abgenommen und ebenso an Umfang[3]. Meist waren sie auf einzelne Distrikte

---

[1] Vgl. Vorwärts 1897, Nr 106 und 141. In der Nr 13, 2. Beil. 1898, schreibt der Vorwärts: „Ebenso ist unbestreitbar, daß sich das Einkommen der lohnarbeitenden Klassen im ganzen ebenfalls in dieser Periode (d. h. im letzten halben Jahrhundert) gehoben hat."

[2] Bd I (1867) 273; in der 4. Aufl. 259.

[3] Das gesteht auch der sozialdemokratische Schriftsteller Konrad Schmidt im Vorwärts 1898 (2. Beil. zu Nr 43, Art. „Endziel und Bewegung"). Die kapitalistische Entwicklung werde von Marx und Engels als eine „durch Zusammenbruch und Katastrophe fortschreitende aufgefaßt". Die kapitalistische Gesellschaft treibe nach Marx durch die ihr innewohnenden Widersprüche einem toten Punkt zu. Ein Aufsteigen der Arbeiter sei unmöglich. Die periodischen Handelskrisen seien ein Beweis dafür, daß die Produktivkräfte der Gesellschaft über den Kopf gewachsen. Nur die gewaltsame Erhebung des Proletariats und die Zentralisation der Produktionsmittel in den Händen des Staates, und zwar vermittelt durch eine Diktatur, könne schließlich zur Besserung führen. Hiergegen bemerkt nun Schmidt: „Die 50 Jahre gesellschaftlicher Entwicklung, die seitdem verflossen . . ., haben die Prognose . . . einstweilen keineswegs bestätigt. Die Katastrophen sind ausgeblieben. Der Kapitalismus hat eine unvorhergesehene Anpassungsfähigkeit an die verschiedensten Verhältnisse bewiesen. Die Produktivkräfte haben sich in einem Maße entwickelt, dem gegenüber die des vormärzlichen England zwerghaft erscheinen, aber die Handelskrisen, welche von Marx und Engels als ein Zeichen gedeutet wurden dafür, daß damals bereits die Produktivkräfte der Schranke des bürgerlich-kapitalistischen Betriebes entwachsen seien — haben trotzdem an Energie

Digitized by Google

oder Geschäftszweige beschränkt, und außerdem haben sie keineswegs in dem „Wesen der kapitalistischen Produktionsweise", sondern in den gewissenlosen Machenschaften durchtriebener Abenteurer ihre Ursache gehabt. Man denke nur an Panama, die Banca Romana und ähnliches. Hätten die Regierungen ihre Pflicht erfüllt, so wären auch diese Krisen vermieden worden.

Die Einführung der Maschine in die verschiedensten Zweige des Erwerbslebens hatte in kurzer Zeit eine solche Umwandlung aller Verhältnisse gebracht, daß es einiger Zeit bedurfte, bis man die Lage überschauen und beherrschen und die Gesetzgebung derselben anpassen konnte. Alle Zeichen deuten darauf hin, daß wir auch auf wirtschaftlichem Gebiete in ruhigere, geordnete Bahnen lenken. Die Krisen werden nicht häufiger, sondern seltener. Also auch hier stellt sich die sozialistische Geschichtstheorie als eine großartige, mit den Tatsachen im Widerspruch stehende Übertreibung dar.

V. Industrielle Reservearmee.

Wie steht es endlich mit der stetig zunehmenden „Außerdienstsetzung", mit der beständig anschwellenden „Armee der überschüssigen Arbeiter"? Die existieren nur in sozialdemokratischen Schriften. Fern sei es von uns, zu leugnen, daß heute oft genug Arbeiter ohne Beschäftigung seien und daß es eine ernste Sorge der Sozialpolitik sein muß, diesem Übelstande möglichst abzuhelfen. Was wir entschieden bestreiten, ist, daß dieselben notwendig mit dem Privateigentum der Produktionsmittel zusammenhangen oder sich in der heutigen Gesellschaftsordnung nicht beseitigen lassen.

Tatsächlich hat die Arbeitslosigkeit seit der Mitte dieses Jahrhunderts nicht zugenommen. Für England liegen darüber ganz bestimmte Angaben vor. Die Zahl der erwachsenen arbeitsfähigen Armen in England und Wales ist seit 1849 fast beständig gesunken, mit Ausnahme der Jahre 1863 und 1864, die eine ausnahmsweise hohe Ziffer aufweisen. Es wurden unterstützt erwachsene arbeitsfähige Arbeiter:

		auf 1000 der mittleren Bevölkerung
1849:	228 823	13,2,
1859:	135 784	7,0,
1869:	170 710	8,8,
1879:	104 970	4,2,
1889:	98 817	3,4,
1890:	92 118	3,2.

---

und Umfang verloren. Und wie furchtbar immer unermeßlich breite Schichten des Proletariates heute unter schmachvollster Ausbeutung leiden, die Voraussage, daß der Arbeiter mit dem Fortschritt der Industrie immer tiefer herabsinke, daß das Schicksal seiner Klasse in der kapitalistischen Wirtschaft wachsende Verelendung sei, ist nicht erfüllt. Gerade im eigentlichen Mutterlande des Kapitalismus, in England, hat sich das Los großer Kreise der Arbeiterschaft ... bedeutend gehoben. Endlich hat sich gezeigt, daß die Eroberung der politischen Macht durch das Proletariat schwerlich die Form der Diktatur annehmen kann." Die Entwicklung werde vielmehr in der Weise vor sich gehen, daß die aufstrebenden Arbeiterklassen immer mehr die parlamentarische Macht an sich reißen und nun durch fortschreitende Regelung der Produktion die Gesellschaft zum Obereigentümer erheben, den Kapitalisten aber zur Rolle eines bloßen Verwalters herabdrücken, dem schließlich der Besitz fast wertlos wird, so daß er ihn gern an die Gesamtheit abtritt.

Digitized by Google

In den Jahren 1891—1895 scheint die Zahl der Unterstützten wieder um ein geringes gestiegen zu sein. Die Zahl der Unterstützten und die Zahl der Arbeitslosen ist nun freilich nicht identisch. Doch darf man wohl von der einen auf die andere schließen. Dabei ist nicht zu vergessen, daß die Zahl der Arbeiter heute eine ungleich größere als früher ist.

Auch für das Deutsche Reich ist für die letzten Jahre nachgewiesen, daß die Zahl der Arbeitslosen keineswegs eine so hohe ist, als man früher anzunehmen geneigt war. Nach der Zählung vom 2. Dezember 1895 waren im ganzen Deutschen Reich an diesem Tage, also zu einer sehr ungünstigen Jahreszeit, eigentliche Arbeitslose vorhanden: 553 640 oder 3,43 Proz. aller Arbeitnehmer. Selbst G. Adler, der sicher keine allzu antisozialistischen Neigungen hegt, meint, die bisherigen statistischen Erhebungen bestätigen die Behauptung, daß man sich die Zahl der Arbeitslosen nicht allzu hoch vorstellen dürfe[1].

Weit entfernt davon, die Arbeiter überflüssig zu machen, hat die moderne Produktion einer stets wachsenden Zahl Beschäftigung verschafft. Die englische Baumwollenindustrie beschäftigte im Jahre 1839 259 336, im Jahre 1850 330 924, im Jahre 1870 450 087, im Jahre 1879 492 903 und im Jahre 1890 528 795. Das heißt doch nicht die Arbeiter „überflüssig" machen. In Deutschland sind nach den amtlichen Berufszählungen die Erwerbstätigen in Industrie, Hüttenwesen, Bergbau und Bauwesen von 6 699 026 im Jahre 1882 auf 8 601 354 im Jahre 1895 gestiegen[2]. Die mittlere Belegschaft im Bergbau ist gestiegen von 273 930 Köpfen im Jahre 1872 auf 337 193 im Jahre 1886, auf 430 155 im Jahre 1895 und auf 612 781 im Jahre 1901[3]. Ebenso ist im Hüttenbetrieb die mittlere Belegschaft gestiegen von 38 489 im Jahre 1872 auf 42 402 im Jahre 1886, auf 47 201 im Jahre 1895 und auf 58 518 im Jahre 1901.

Der innere Grund, warum die Maschinen die Arbeiter nicht überflüssig machen, ist unschwer zu erkennen. Gewiß ersetzen die Maschinen manche menschliche Arbeit, aber sie eröffnen auch ganz neue Erwerbsgebiete und erweitern die bisherigen. Die Maschinen müssen ferner hergestellt, bedient und ausgebessert werden. Auch die Gewinnung der Rohstoffe, der Transport der Güter nimmt neue Kräfte in Anspruch. Der Mensch muß die letzte feilende und ordnende Hand an die Produkte der Maschine legen. Zugleich mit den Maschinen werden auch neue Erwerbsquellen entdeckt. Man denke nur an den Telegraphen- und Telephondienst, an das photographische Gewerbe, die Buchdruckerkunst, Plastik u. dgl.

So ist uns unzweifelhaft: die materialistische Geschichtsauffassung und ihre Verwertung zu Gunsten des Sozialismus sind beide gleich verfehlt. Aus einigen Übelständen, die namentlich in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts auf dem Gebiete der Industrie unleugbar vorhanden waren, hat man durch maßlose Übertreibungen, willkürliche Verallgemeinerungen und Schlußfolgerungen eine allgemeine Theorie künstlich zusammengezimmert, wie man sie gerade brauchte, um für den Sozialismus eine „wissenschaftliche" Unterlage zu gewinnen.

---

[1] Handwörterbuch der Staatswissenschaften, Art. Arbeitslosigkeit. Es fällt uns selbstverständlich nicht ein zu leugnen, daß das Problem der Arbeitslosigkeit und ihrer Beseitigung ein sehr wichtiges und ernstes Problem ist, das die volle Aufmerksamkeit der Sozialpolitik verdient. Aber der Sozialismus wäre am allerwenigsten im stande, dieses Problem zu lösen, wie sich aus unsern weiteren Ausführungen ergeben wird.

[2] Vgl. Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik XV, 3. Folge, 87.

[3] Vgl. Statistisches Jahrbuch für das Deutsche Reich 1888, 29, und 1903, 47.

Digitized by Google

Dritter Artikel.

Die übrigen Grundlagen des Sozialismus.

§ 1. Die Gleichberechtigung aller Menschen.

Eine weitere Voraussetzung und Grundlage des Sozialismus ist die Gleichberechtigung aller Menschen. Die sozialistische Gleichheitsforderung tritt uns in doppelter Auffassung entgegen: in einer gemäßigten und einer extremen.

I. Die erstere Auffassung finden wir bei Marx und Engels. Nach diesen beiden Koryphäen des „wissenschaftlichen" Sozialismus besteht die von den Sozialisten zunächst erstrebte Gleichheit bloß in der Beseitigung aller Klassenunterschiede; alle sollen gleichmäßig Arbeiter sein und nur nach Maßgabe ihrer Arbeit am Ertrag der gesellschaftlichen Gesamtproduktion teilhaben.

Nach Marx ist in der ersten Phase der sozialistischen Zukunftsgesellschaft „das Recht der Produzenten ihren Arbeitsleistungen proportional; die Gleichheit besteht darin, daß am gleichen Maßstab, der Arbeit, gemessen wird. Der eine ist aber physisch oder geistig dem andern überlegen, liefert also in derselben Zeit mehr Arbeit oder kann während mehr Zeit arbeiten; und die Arbeit, um als Maß zu zu dienen, muß der Ausdehnung oder der Intensität nach bestimmt werden, sonst hört sie auf, Maßstab zu sein. Dies gleiche Recht ist ungleiches Recht für ungleiche Arbeit. Es erkennt keine Klassenunterschiede an, weil jeder nur Arbeiter ist wie der andere; aber es erkennt stillschweigend die ungleiche individuelle Begabung und daher Leistungsfähigkeit als natürliche Privilegien an. Es ist daher ein Recht der Ungleichheit, seinem Inhalt nach wie als Recht" [1]. Ähnlich behauptet Fr. Engels: „Der wirkliche Inhalt der proletarischen Gleichheitsforderung ist die Forderung der Abschaffung der Klassen. Jede Gleichheitsforderung, die darüber hinausgeht, verläuft notwendig ins Absurde." [2]

Welches sind die Gründe, auf die hin wir diese Gleichheitsforderung als berechtigt anerkennen sollen? Sowohl Marx als Engels leiten dieselbe her aus ihrer Theorie vom Mehrwert. Diese ist aber nur eine Folgerung aus der von Ricardo zur Herrschaft gebrachten und von Marx eingehender entwickelten Werttheorie, derzufolge die Arbeit die einzige „wertbildende Substanz" ist oder eine Ware nur so viel Tauschwert besitzt, als gesellschaftlich notwendige Arbeit in ihr steckt.

Allein aus dieser Theorie, deren Unhaltbarkeit wir übrigens schon dargetan, läßt sich die Gleichheitsforderung, auch in dem angegebenen beschränkten Sinn, keineswegs herleiten. Höchstens kann man aus derselben folgern: Jeder erhält nur so viel vom Gesamtertrag der Gesellschaft, als er ihr Arbeit geleistet hat, oder, wie Marx sich ausdrückt: „Dasselbe Quantum Arbeit, das er (der Arbeiter) der Gesellschaft in einer Form gegeben hat, erhält er in der andern zurück."

---

[1] Zur Kritik des sozialdemokratischen Parteiprogramms (Die Neue Zeit 1890 bis 1891, Hft 2, S. 567).

[2] H. E. Dührings Umwälzung der Wissenschaft 96.

Digitized by Google

Setzen wir den Fall, ein Arbeiter sei recht geschickt und fleißig und habe sich bald so viel verdient, daß er nicht nur selbst sich dem Dolce far niente hingeben, sondern auch noch einen oder mehrere Bediente halten kann — wer will ihn daran hindern? Und wenn er nun gar noch von andern Geschenke erhält oder durch Erbschaft, durch Spiel oder sonstwie auch von andern Arbeitern einen Teil ihres Ertrages erhalten hat und damit große Haushaltung führen will — was hindert ihn daran? Auf diese Weise hätten wird bald wieder Herrschaften und Dienstboten, Arme und Reiche, Arbeiter und Müßiggänger, d. h. Klassenunterschiede. Einer, der ledig bleibt, könnte ein sehr angenehmes, bequemes Leben führen, während ein anderer, minder Begabter, minder Starker, der eine zahlreiche Familie zu ernähren hat, in förmliches Elend geriete.

Was soll ferner aus der „planmäßigen Produktion der Gesellschaft" werden, wenn jeder die Arbeit aufgeben oder wieder anfangen kann, wann es ihm beliebt und er glaubt, er habe die Arbeit nicht mehr oder wieder nötig? Vielleicht entgegnet man, jeder sei gezwungen zu arbeiten, solange es von der Gesamtheit oder ihren Vertretern verlangt wird. Aber diese Forderung läßt sich ganz gewiß nicht aus der Werttheorie herleiten. Dafür muß man auf tiefer liegende Gründe zurückgreifen. Wenn endlich die Arbeit der einzige Verteilungsmaßstab ist, was soll dann aus den Arbeitsunfähigen: den Kranken, Irren, Altersschwachen, Waisenkindern, werden?

Übrigens werden wir weiter unten zeigen, daß es ganz unmöglich ist, allein nach der Arbeitsleistung die Produkte zu verteilen. Wer will über die Geschicklichkeit jedes Arbeiters und die Intensität seiner Arbeit ein gerechtes, befriedigendes Urteil abgeben und genau abmessen, wieviel ihm dafür von dem Gesamtertrag zuzubilligen sei?

Marx scheint die Unzuträglichkeiten, die sich aus der Arbeit als einzigem Verteilungsmaßstab ergeben, wohl gefühlt zu haben. Er selbst bezeichnet die von ihm zugegebenen Ungleichheiten als „Mißstände", die „in der ersten Phase der kommunistischen Gesellschaft, wie sie eben aus der kapitalistischen Gesellschaft nach langen Geburtswehen hervorgegangen ist", unvermeidbar seien. „Das Recht kann nie höher sein als die ökonomische Gestaltung und die dadurch bedingte Kulturentwicklung der Gesellschaft."

„In einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft, nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist; nachdem ... mit der allseitigen Entwicklung der Individuen die Produktionskräfte gewachsen sind, ... erst dann kann ... die Gesellschaft auf ihre Fahne schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen." Das kann, wenn man es mit dem über die erste Phase des Kommunismus Gesagten zusammenhält, wohl nichts anderes heißen als: dann werde die volle Gleichberechtigung eintreten. Also auch Marx sieht sich genötigt, den Arbeitern als letztes Ziel der Entwicklung die volle Gleichberechtigung hinzustellen. Allerdings ist er klug und rückt dieses Ziel möglichst in die nebelgraue Ferne. „Der Dichter rückt es ins Weite."

Digitized by Google

Den Grund, auf den er seine Hoffnung für die „höhere Phase der kommunistischen Gesellschaft" stützt, deutet Marx in den obigen Worten nur leise an. Die ökonomische Entwicklung soll die Unterschiede unter den Individuen immer mehr beseitigen. Indessen der bisherige geschichtliche Verlauf spricht gegen diese Annahme. Man kann es geradezu als allgemeine Erfahrungstatsache hinstellen, daß die Gliederung innerhalb der Gesellschaft und die persönliche Verschiedenheit in dem Maße zunimmt, als die Kultur höher emporsteigt. Bei einem wilden Stamme stehen wir der allgemeinen Gleichheit und Gleichberechtigung ziemlich nahe. Je weiter sich aber die Gesellschaft entwickelt, um so mehr entfernen wir uns von dieser Gleichheit. So ist es in der Vergangenheit gewesen, so wird es in Zukunft bleiben. Auch die Verwandlung des Privateigentums an Produktionsmitteln in Gemeineigentum vermag daran nichts zu ändern, wofern man die Kultur bestehen läßt und nicht zur rohen Gewalt seine Zuflucht nehmen will.

II. Die Gleichheitsforderung im *extremen* Sinne bedeutet die Forderung völliger oder absoluter *Gleichberechtigung*. Diese anerkennt keinen Unterschied der Rechte und Pflichten. Und in diesem Sinne wird tatsächlich die Gleichheitsforderung von der großen Masse der Sozialisten verstanden.

1. Schon das Gothaer Programm forderte „Beseitigung aller sozialen und politischen Ungleichheit". Die dem Erfurter Kongreß vorgelegten „verbesserten" Programmentwürfe enthielten alle dieselbe Forderung, und in dem endgültig angenommenen Programm heißt es, die sozialdemokratische Partei kämpft „für die Abschaffung aller Klassenherrschaft und der Klassen selbst und *für gleiche Rechte und gleiche Pflichten aller* ohne Unterschied des Geschlechtes und der Abstammung". Bebel[1], Stern[2], Kautsky[3] u. a. wollen „*Gleichheit der Existenzbedingungen für alle*". Nach Liebknecht herrscht in der Zukunftsgesellschaft „*absolute Gleichberechtigung*"[4], und diese Gleichberechtigung ist die einzige Schranke der Freiheit.

Damit kann offenbar nicht die bloße *politische* Gleichheit gemeint sein oder die Gleichheit vor dem *Gesetz*. Diese Gleichheit haben wir schon heute in den fortgeschritteneren Ländern. Man denke z. B. an die Vereinigten Staaten von Nordamerika. Die sozialistische Forderung bedeutet vielmehr die *tatsäch-*

---

[1] *Bebel*, Die Frau 265. Wir zitieren nach der 18. Aufl.

[2] Thesen über den Sozialismus 19.

[3] Das Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Teile erläutert[3] (1892) 160.

[4] Berliner Volksblatt 1890, Nr 253. In der Erfurter Programmrede rief Liebknecht pathetisch: „Sind die Produktionsmittel in den Besitz der Allgemeinheit übergegangen, . . . dann hören die Klassen auf, dann ist nur noch die Gesellschaft *Gleichberechtigter* vorhanden — die echte menschliche Gesellschaft, die Menschheit und das Menschentum. Die Herrschaft, die Ausbeutung in jeder Form soll beseitigt werden, die Menschen sollen *frei sein und gleich, nicht Herren und Knechte, nur Genossen und Genossinnen, nur Brüder und Schwestern*" (Protokoll des Parteitages in Erfurt 340). Ebenso behauptete er in einer sozialdemokratischen Versammlung in Berlin am 12. Januar 1892: „Wir wollen die *Herrschaft in jeder Form beseitigen* und die *Gleichheit in jeder Richtung* herstellen, nicht bloß unter den Männern, sondern auch unter den Frauen. Das ist ja unter Sozialdemokraten etwas Selbstverständliches" (Vorwärts 1892, Nr 12, 2. Beil.).

Digitized by Google

liche und allseitige soziale Gleichberechtigung aller. Und damit man nicht an der Ausdehnung dieser Forderung zweifeln könne, wurde die Verschiedenheit des Geschlechtes und der Abstammung im Erfurter Programm ausdrücklich erwähnt [1].

Man hat schon gemeint, der Sozialismus müßte eigentlich auftreten „nicht als Partei der Gleichheit, sondern als Partei der Gerechtigkeit, nicht als die Partei einer falschen Demokratie, sondern als die Partei der moralischen und intellektuellen, d. h. der natürlichen Aristokratie" [2]. Das scheint uns eine Verkennung des innersten Wesens des Sozialismus als einer Arbeiterpartei, als der Partei des vierten Standes, des Proletariates, zu sein. Gewiß, die Sozialisten geben sich als Partei der Gerechtigkeit aus. Aber was berechtigt sie, die volle Gleichberechtigung aller als eine Forderung der Gerechtigkeit hinzustellen und die heutige Gesellschaftsordnung als ungerecht zu brandmarken? Auf diese Frage können sie nur mit dem Hinweis auf die Gleichheit aller Menschen antworten. Mit der Verdrängung der heutigen Aristokratie durch eine undefinierbare natürliche Aristokratie wäre der großen Masse der Arbeiter nicht geholfen. Die Führer der Sozialdemokraten werden auch schwerlich auf das Schlagwort der vollen Gleichberechtigung verzichten, das von jeher wie ein erlösendes Zauberwort an die Ohren der Unterdrückten erklang.

Die Forderung der Gleichberechtigung hängt endlich notwendig mit den Grundbestrebungen des Sozialismus zusammen. Die Arbeitsmittel sollen Gemeineigentum der Gesamtheit werden. Zu dieser Gesamtheit gehören aber alle Mitglieder in gleicher Weise, also müssen auch alle das gleiche Recht auf diese Güter haben. Gemeineigentum einführen und dann die Verfügung über dasselbe nicht allen in gleicher Weise, sondern bloß einer Klasse zuerkennen, wäre ein Widerspruch; es hieße die einen vollständig zu Sklaven der andern machen. Die einen hätten es in der Gewalt, den andern den Brotkorb beliebig höher zu hängen. Die schlimmste Klassenherrschaft würde so wieder zur Geltung kommen. Untersuchen wir also diese Voraussetzung näher.

2. Wahr ist an der behaupteten Gleichheit, daß alle Menschen die gleiche Wesenheit haben, daß sie also einander völlig gleich sind, solange man ihre Natur getrennt betrachtet von all den konkreten Bestimmungen und Umständen, die sie in der Wirklichkeit notwendig begleiten. Alle haben denselben Schöpfer, dasselbe Ziel und Ende, dasselbe natürliche Sittengesetz, alle sind Glieder der einen großen Gottesfamilie. Daraus folgt auch, daß die wesentlichen Rechte und Pflichten, die sozusagen als notwendige Mitgift zur menschlichen Natur gehören, für alle Menschen gleich sind. Jeder hat also immer und überall das Recht, als

---

[1] Kautsky (Das Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Teile erläutert 16) scheint anzunehmen, das Prinzip der Gleichheit bedeute Gleichheit der Einkommen — und er steht nicht an, zu behaupten: Sollte das Prinzip der Gleichheit zu den von den Gegnern des Sozialismus behaupteten Folgerungen führen, so werde es einfach „über Bord geworfen". Da haben wir wieder die vielgerühmte sozialdemokratische „Wissenschaft"! Sie weiß selbst nicht, ob nicht die Prinzipien, mit denen man jetzt die Proletarier ködert, einst über Bord geworfen werden!

[2] Paulsen, System der Ethik II 406.

Digitized by Google

Mensch behandelt zu werden. Jeder hat auch das Recht auf die streng notwendigen Existenzbedingungen. Daß aber alle dieselben Existenzbedingungen haben sollen, läßt sich nicht durch die Gleichheit der Menschen begründen.

3. Sobald man die Menschen betrachtet, wie sie in Wirklichkeit leiben und leben, tritt uns sofort die allergrößte Verschiedenheit entgegen, aus welcher sich notwendig Verschiedenheiten der Rechte und Pflichten ergeben. Die einen stehen in der hilflosen Kindheit oder unreifen Jugend, die andern in der Kraft des Mannesalters oder siechen als Greise dem Grabe zu. Diese Verschiedenheit bedingt notwendig auch Verschiedenheit der Pflichten und Rechte. Sollen die Kinder und Greise dieselben Rechte und Pflichten haben wie die Männer, die Kranken dieselben wie die Gesunden, die Männer dieselben wie die Frauen? Wir wissen, daß viele Sozialisten dies verlangen, namentlich haben sie die volle Rechtsgleichheit der Frauen mit den Männern auf ihre Fahne geschrieben. Der Ehebund „ist ein Privatvertrag ohne Dazwischentreten eines Funktionärs". Die Frau kann nach ihnen ihre Liebe zuwenden, wem sie will und wie lange sie will. Gefällt ihr ein Verhältnis nicht mehr, so kann sie dasselbe auflösen und einen andern mit ihrer Liebe beglücken. Innerhalb und außerhalb der Ehe soll sie dem Manne vollständig ebenbürtig zur Seite stehen[1].

Bebel möge uns die Frage gestatten: Sollen denn die Männer abwechselnd neben ihren Frauen die Kinder wiegen, kochen, Strümpfe flicken, die übrigen häuslichen Arbeiten besorgen, und umgekehrt die Frauen neben den Männern in die Bergwerke hinabsteigen, Fuhrmanns- und Matrosendienste leisten, mit dem Tornister auf dem Rücken ins Feld ziehen? Wir müßten zurückkehren in die Zeiten rohester Barbarei, um eine solche Gleichheit irgendwie zu verwirklichen, und auch dann würde diese an der Verschiedenheit der Naturen scheitern. Hat denn die Natur umsonst der Frau nicht nur eine andere leibliche Organisation, sondern im Zusammenhang damit auch andere Talente, Neigungen und Charaktereigenschaften gegeben als dem Manne? Ist diese geistige und leibliche Verschiedenheit nicht ein klarer Fingerzeig, daß der Schöpfer der Natur beiden verschiedene Aufgaben in der Gesellschaft zugewiesen hat?

Bebel meint zwar, die Verschiedenheit der Begabung und der Neigungen zwischen den Geschlechtern sei eine bloße Folge der Erziehung oder vielmehr der „Sklaverei", in der die Frau seit jeher geschmachtet habe, und mit der Veränderung der Erziehung und gesellschaftlichen Stellung werde sie verschwinden. Diese Behauptung ist unrichtig. Sie wird schon durch die Tatsache widerlegt, daß uns diese Verschiedenheit immer und überall bei allen Völkern begegnet. Letztere ergibt sich auch notwendig aus der leiblichen Organisation und den damit unzertrennlich verbundenen Pflichten und Sorgen der Mutter.

Übrigens wenn wir selbst von der Verschiedenheit der Geschlechter und des Lebensalters absehen und uns Männer oder Frauen in denselben Umständen denken, ist die Gleichheit der Existenzbedingungen für alle widernatürlich. Man sehe doch, wie verschieden die Menschen in Bezug auf Neigung, Talent, Charakter, Gesundheit, Leibeskraft, Bedürfnisse sind, um von der sittlichen Verschiedenheit in Bezug auf Klugheit, Mäßigkeit, Arbeitsamkeit, Sparsamkeit u. dgl. gar nicht

[1] Bebel, Die Frau 336.

Digitized by Google

zu reden. Aus dieser Verschiedenheit ergeben sich so naturnotwendig Unterschiede in Bezug auf Ehre, Ansehen, Besitz, gesellschaftliche Stellung, daß diese nur durch beständige Gewalt verhindert werden können.

Um die Unmöglichkeit der Gleichheit der Existenzbedingungen mit Händen greifen zu können, wollen wir uns beispielshalber vier Brüder denken, die einander sehr ähnlich sind. Drei von ihnen verheiraten sich, der vierte zieht es vor, ledig zu bleiben. Jetzt sind die Rechte und Pflichten dieses letzteren schon sehr verschieden von denen der übrigen. Von den drei übrigen wollen wir annehmen, der eine bleibe kinderlos, der zweite habe drei Kinder, der dritte acht. Nun haben sich Pflichten und Rechte noch mehr verändert. Wenn wir auch annehmen wollen, alle vier Brüder seien anfänglich in Bezug auf Wohnung, Vermögen und geschäftliche Beziehungen vollständig gleichgestellt gewesen, so sind doch jetzt nach acht oder zehn Jahren die Existenzbedingungen sehr verschieden geworden. Der erste hat nur für sich selbst zusorgen, der zweite für sich und seine Frau, der dritte für fünf, der vierte für zehn Personen. Wenn wir nun noch Verschiedenheiten in Bezug auf Talent, Arbeitsamkeit usw. hinzunehmen wollen, so ist klar, daß nach einem halben Menschenalter die Existenzbedingungen der vier Brüder weit verschieden sind. Greifen gar noch Krankheiten, Unglücksfälle, Nachstellungen von seiten der Mitmenschen störend in die Familienverhältnisse ein, so sieht jeder, daß schon in dem ersten Geschlecht die Gleichheit vollständig verschwunden ist. Und welche Verschiedenheiten werden erst im zweiten Geschlechte eintreten, das mit so ungleichen Daseinsbedingungen seine Laufbahn beginnt!

Die Sozialisten könnten einwenden, wir hätten in dem angeführten Beispiel die heutige Gesellschaftsordnung vorausgesetzt; in der sozialistischen Gesellschaft werde eine solche Entwicklung unmöglich, weil die Sorge für Kinder, Kranke usw. der Gesamtheit anheimfällt, die Frau ebenso an der Arbeit teilnehmen muß wie der Mann, und jeder nur von seinem Arbeitseinkommen lebt. Das ist richtig. Aber wir behaupten bloß, die Ungleichheit sei eine naturnotwendige Erscheinung *bei ungezwungener Entwicklung der Menschen*, und der Sozialismus könne dieselbe nur durch gewaltsamen Zwang von außen her verhindern. Auch ein Gärtner kann bewirken, daß alle Bäume in seinem Park gleich lang oder besser gleich kurz seien, aber nur dadurch, daß er das naturgemäße Wachstum durch gewaltsames Beschneiden beständig verhindert. Ein solcher naturwidriger Zustand kann nicht von Dauer sein.

4. Bisher haben wir nur auf die Familie Rücksicht genommen. Über die Familie hinaus bilden sich infolge der tausenderlei Neigungen und Bedürfnisse gesellschaftliche Ordnungen. Nur durch große *Arbeitsteilung* können die Menschen ihren Bedürfnissen genügen und zu höherer Kultur emporsteigen. Die Arbeitsteilung hinwiederum bringt notwendig eine Scheidung der Gesellschaft in verschiedene Berufsstände hervor, welche verschiedene Neigungen und Anlagen voraussetzen und jedem Gelegenheit bieten, einen entsprechenden Stand für sich zu wählen.

Man mag sich nun eine fortgeschrittene Gesellschaft denken, wie man will, immer wird es Unwissende geben und mithin auch Lehrer; sollen Schüler und Lehrer dieselben Pflichten und Rechte haben? Immer wird es Lehrlinge geben und also auch Meister; soll unter ihnen Gleichheit der Rechte und Pflichten bestehen? Immer wird es Kranke und Altersschwache, also auch Ärzte, Chirurgen, Krankenpfleger geben; sollen ihnen die gleichen Rechte und Pflichten zuerkannt werden? Immer wird es Ackerbau, Handel, Industrie, Wissenschaft und Künste geben; sollen alle, die sich diesen Berufen widmen, vollständig

Digitized by Google

gleiche Existenzbedingungen haben? Sollen alle in gleicher Weise zur Leitung und Ausübung dieser verschiedenen Berufstätigkeiten herangezogen und belohnt werden?

Gemäßigtere Sozialisten wollen zwar auch im Zukunftsstaate verschiedene Berufe mit verschiedener Besoldung zulassen[1]. Die extremen Sozialisten dagegen — auch Bebel gehört zu ihnen — wollen schließlich alle Ungleichheit in den Berufen beseitigen. Durch Erziehung und Bildung kann man nach Bebel schließlich alle zu allem fähig machen, so daß jeder der Reihe nach „im Turnus" alle gesellschaftlichen Funktionen zu übernehmen im stande sei. Auch Marx redet von einer allseitigen „Disponibilität" des Arbeiters auf einer höheren Stufe der Entwicklung. Diese Annahme ist widersinnig; sie beruht auf einer unglaublich optimistischen Überschätzung der menschlichen Leistungsfähigkeit; aber sie ist folgerichtig, sie ist eine notwendige Folgerung aus den sozialistischen Grundgedanken. Wer einmal auf Grund der Gleichheit die heutige Ordnung umstoßen und gleiche Existenzbedingungen für alle schaffen will, kann nicht mehr gestatten, daß die Gesellschaft sich in Berufe teile, die in Bezug auf Wert, Anstrengungen und Gefahren so verschieden sind, wie etwa der Beruf eines Gelehrten, eines Künstlers und der eines Bergmannes, eines Maschinenheizers, eines Stallknechtes oder eines Handlangers in einer chemischen Fabrik oder Wollspinnerei.

Wir schließen mit den schönen und tiefsinnigen Worten des Aristoteles: „Der Gesetzgeber muß mehr darauf bedacht sein, die Begierden der Menschen als ihr Vermögen gleichzumachen."[2]

§ 2. Das eherne Lohngesetz.

1. Das „eherne Lohngesetz" war die Hauptwaffe, deren sich Lassalle gegen den bestehenden Kapitalismus bediente. Auch hierin hatten die liberalen Wirtschaftslehrer, wie Adam Smith, Ricardo[3], J. B. Say und andere, dem Sozialismus vorgearbeitet. Mit sichtlichem Behagen beruft sich Lassalle[4] zu Gunsten seines Gesetzes auf diese gewichtigen Autoritäten.

Marx selbst hat das „eherne Lohngesetz" nie anerkannt, und die deutsche Sozialdemokratie hat es jetzt aus ihrem offiziellen Programm gestrichen. Weil

---

[1] Schäffle, Quintessenz 5.

[2] Arist., Polit. 2, c. 7, 1266 b 29.

[3] Nach der Lehre Ricardos fällt auf die Dauer der durchschnittliche Lohn der Arbeit mit den Produktionskosten derselben zusammen. Er unterscheidet den natürlichen Preis der Arbeit und den Marktpreis derselben. Der natürliche Preis ist derjenige, der nötig ist, um die Arbeiter allgemein in stand zu setzen, zu bestehen und sich fortzupflanzen. Der Marktpreis dagegen ist derjenige, der unter der Herrschaft von Angebot und Nachfrage wirklich bezahlt wird. Dieser kann sich zeitweilig über den natürlichen Preis erheben und zeitweilig unter ihn herabsinken, fällt aber immer in denselben zurück. Man kann zugeben, daß Lassalle diese Lehre in etwas gehässigere Ausdrücke gehüllt hat, aber im wesentlichen scheint zwischen Ricardo und Lassalle kein Unterschied zu bestehen.

[4] Besonders in seinem „Arbeiter-Lesebuch" und „Offenen Antwortschreiben". In letzterem heißt es in Bezug auf das Lohngesetz: „Adam Smith wie Say, Ricardo wie Malthus, Bastiat wie John Stuart Mill sind einstimmig darin, es anzuerkennen."

Digitized by Google

aber Lassalle auch heute noch Anhänger unter den deutschen Sozialisten zählt und man seine Schriften zum Zweck der Propaganda von neuem herausgegeben; weil ferner auf dem Erfurter Parteitag mehrere Genossen für das „eherne Lohngesetz" sprachen, so lassen wir unsere Widerlegung des „ehernen Lohngesetzes" hier stehen. Was wir unter diesem Gesetze zu verstehen haben, soll uns Lassalle selbst erklären.

„Das eherne ökonomische Gesetz, welches unter den heutigen Verhältnissen, unter der Herrschaft von Angebot und Nachfrage nach Arbeit, den Arbeitslohn bestimmt, ist dieses: daß der durchschnittliche Arbeitslohn immer auf den notwendigen Lebensunterhalt reduziert bleibt, der in einem Volke gewohnheitsmäßig zur Fristung der Existenz und zur Fortpflanzung erforderlich ist. Dies ist der Punkt, um welchen der wirkliche Tagelohn in Pendelschwingungen jederzeit herumgravitiert, ohne sich jemals lange weder über denselben erheben, noch unter denselben hinunterfallen zu können. Er kann sich nicht dauernd über diesen Durchschnitt erheben; denn sonst entstände durch die leichtere, bessere Lage der Arbeiter eine Vermehrung der Arbeiterbevölkerung und somit des Angebotes von Händen, welche den Arbeitslohn wieder auf und unter seinen früheren Stand herabdrücken würde.

„Der Arbeitslohn kann auch nicht dauernd tief unter diesen notwendigen Lebensunterhalt fallen. Denn dann entstände Auswanderung, Ehelosigkeit, Enthaltung von Kindererzeugung und endlich eine durch Elend erzeugte Verminderung der Arbeiterzahl, welche das Angebot von Arbeiterhänden verringert und somit den Arbeitslohn wieder zu seinem früheren, höheren Stand zurückbringt. Der wirkliche durchschnittliche Arbeitslohn besteht somit in der Bewegung, beständig um jenen seinen Schwerpunkt, in den er fortwährend zurücksinken muß, herumzukreisen, bald etwas über demselben, bald etwas unter ihm zu stehen." [1]

„Dies also, daß Arbeiter und Arbeitslohn immer herumtanzen um den äußersten Rand dessen, was nach dem Bedürfnis jederzeit zu dem notwendigsten Lebensunterhalt gehört . . ., das ändert sich nie." [2] Lassalle gibt zwar zu, daß dieses gewohnheitsmäßig Notwendige heute höher steht als früher; aber dabei bleibt, daß der Arbeiterstand beständig auf das in den gegebenen Gesellschaftsverhältnissen zur Fristung seines Daseins und zur Fortpflanzung Unentbehrliche reduziert ist, also nach Lassalle keine Aussicht auf eine Besserung seiner Lage hat [3].

2. Dieses ist das schreckliche Gesetz, dessen sich viele Sozialisten bis in die neueste Zeit bedienten, um das Privateigentum in Frage zu stellen [4]. Ganz mit Unrecht.

a) Wollte Lassalle mit dem ehernen Lohngesetz nichts sagen, als daß unter der schrankenlosen Herrschaft von Angebot und Nachfrage, solange die Arbeiter

---

[1] Offenes Antwortschreiben 10 und Arbeiter-Lesebuch 5.

[2] Offenes Antwortschreiben 12. [3] Arbeiter-Lesebuch 27.

[4] Man vgl. das Gothaer Programm. Wir haben schon bemerkt, daß das eherne Lohngesetz jetzt aus dem Parteiprogramm gestrichen wurde. Ja Liebknecht und andere Sozialisten behaupten jetzt, sie hätten das eherne Lohngesetz von jeher verworfen. Und doch traten sie volle 15 Jahre für das Gothaer Programm ein, in welchem dasselbe an hervorragender Stelle prangt. Also Jahrzehntelang wurde von den Sozialisten auf Grund des ehernen Lohngesetzes den Arbeitern die absolute Hoffnungslosigkeit einer Verbesserung ihrer Lage durch eigene Anstrengung vorgepredigt — und jetzt kommen die Führer der Partei und behaupten, mit dem ehernen Lohngesetz sei es ihnen eigentlich nie Ernst gewesen! Ist ein solches Verfahren nicht der Gipfel der Frivolität?

Digitized by Google

isoliert und völlig schutzlos sind, eine gewisse Neigung vorhanden sei, den Arbeitslohn auf das zum Lebensunterhalt durchschnittlich Nötige herabzudrücken, so könnte das wohl zugegeben werden. Denn das ergibt sich fast notwendig aus dem Eigennutz der Reicheren, welche die Mächtigeren sind. Jeder Mensch ist durchschnittlich bestrebt, wohlfeil zu kaufen und teuer zu verkaufen. Will der Arbeiter seine Arbeitskraft um einen möglichst hohen Preis vermieten, so will sie der Arbeitgeber zu einem möglichst geringen Preis mieten. Der Reichere ist aber durchschnittlich der Stärkere, und es wird deshalb der Arbeitslohn viel eher und häufiger unter das gebührende Maß herabsinken, als bei demselben bleiben oder gar über dasselbe hinausgehen. Allein diese allgemeine, aus dem menschlichen Eigennutz folgende Neigung ist noch kein ökonomisches Gesetz. Sonst könnte man es ebenfalls ein volkswirtschaftliches Gesetz nennen, daß die Verkäufer so häufig die Lebensmittel fälschen und viele durch Nichtstun reich werden. Und diesem Zustand läßt sich abhelfen durch eine weise Schutzgesetzgebung zu Gunsten der Arbeiter und durch Organisation der Arbeiter in festen geschlossenen Verbänden.

Als ein eigentliches ökonomisches Gesetz kann der von Lassalle aufgestellte Grundsatz nicht angesehen werden.

b) Damit man von einem eigentlichen volkswirtschaftlichen Gesetz reden könne, muß eine Erscheinung auf Grund bestimmter Ursachen notwendig und überall eintreten. Das ist aber beim Lassalleschen vermeintlichen Gesetz nicht der Fall oder wenigstens gänzlich unerwiesen. Sehen wir uns nur die Beweise an, die Lassalle nach dem Vorgange Ricardos vorbringt.

Der Lohn „kann sich nicht dauernd über diesen Durchschnitt (der gewohnheitsmäßigen Lebensnotdurft) erheben; denn sonst entstände eine Vermehrung der Arbeiterbevölkerung und somit des Angebotes von Händen, welche den Arbeitslohn wieder auf seinen früheren Stand herabdrücken würden". Aber ist es denn wahr, daß sich die Arbeiterbevölkerung in dem Maße durch Fortpflanzung vermehre, als ihre Lebenslage besser wird? Das ist eine vollständig unbewiesene Behauptung; die Erfahrung spricht eher gegen als für sie. Wer in England die zahlreichsten Familien finden will, der darf nicht in die Wohnung der besser gestellten Arbeiter oder Bürger gehen, sondern muß die allerärmsten irischen Stadtviertel aufsuchen. Es gibt kaum ein Land, dessen Bevölkerung im Durchschnitt besser gestellt wäre als die französische, und doch ist in keinem Lande die Bevölkerungszunahme so schwach wie in Frankreich. Der Grund ist auch leicht einzusehen, selbst wenn wir von religiösen Ursachen ganz absehen wollen. Je besser gestellt eine Arbeiterfamilie ist, um so mehr ist sie durchschnittlich bedacht, sich ihren Rang zu wahren und höher emporzusteigen. Leichtsinnige Ehen werden in solchen Kreisen viel seltener geschlossen als in den allerniedrigsten Schichten der Gesellschaft. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß es in den ersteren mit der Sittlichkeit besser aussehe.

Hierzu kommt noch ein anderer Gesichtspunkt, den Lassalle übersieht. Selbst zugegeben, bessere Lebenslage habe eine größere Vermehrung zur Folge, so wäre damit noch nicht bewiesen, daß die Konkurrenz unter den Arbeitern sogleich zunehme. Denn bis diese Wirkung sich fühlbar machen kann, muß wenigstens ein Zeitraum von 16 bis 20 Jahren verstreichen. Die Kinder sind

Digitized by Google

nicht vom ersten Tage ihrer Geburt an konkurrenzfähig. Es könnte also selbst nach der Lassalleschen Voraussetzung größerer Vermehrung ein Arbeiter nahezu ein Lebensalter hindurch mehr Lohn beziehen, als zur „gewohnheitsmäßigen Fristung des Daseins und zur Fortpflanzung" erforderlich ist.

Endlich kann es geschehen, daß trotz des vermehrten Angebotes von „Händen" der Arbeitspreis doch nicht sinkt, weil zugleich mit dem Angebot auch die *Nachfrage* wächst. Wird die Nachfrage nach Arbeit in demselben Maße stärker, wie das Angebot, so bleibt der Arbeitslohn der gleiche. Nun kann es aber geschehen, daß an manchen Orten wegen neu entstehender Unternehmungen die Nachfrage auf Jahrzehnte hinaus beständig wächst, so daß der Zuzug neuer Arbeiter den Lohn nicht notwendig herabdrückt.

Es ist also unerwiesen, daß der Lohn sich nicht für längere Dauer *über* den nötigen Unterhalt erheben *könne*. Ebensowenig aber hat Lassalle bewiesen, daß der Lohn nicht dauernd *unter* dieses Maß heruntersinken könne, „Dann entstände", meint er, „Auswanderung, Ehelosigkeit, Enthaltung von Kindererzeugung und endlich eine durch Elend erzeugte Verminderung der Arbeiterzahl, welche das Angebot von Arbeiterhänden verringert und somit den Arbeitslohn wieder zu seinem früheren, höheren Stand zurückbringt."

Aber das Elend hindert, wie wir schon oben bemerkten, die Kindererzeugung nicht, es sei denn, daß der Arbeiter verhungere. Es kann sehr wohl geschehen und ist leider schon oft genug geschehen, daß in manchen Gegenden längere Zeit die Arbeiter ein wirklich elendes Dasein im Sinne Lassalles führten, ohne daß man deshalb eine geringere Zunahme der Arbeiterbevölkerung hätte wahrnehmen können. Elend verhindert die Ehen der Armen nicht und auch nicht die Kindererzeugung, obwohl es eine allmähliche Verschlechterung der Rasse nach sich zieht. Übrigens wenn selbst die Kindererzeugung abnähme, so könnte doch diese Wirkung erst nach Jahrzehnten auf dem Arbeitermarkt zu Gunsten des Arbeitslohnes sich fühlbar machen. Inzwischen aber können die entstandenen Lücken durch Zuzug neuer Arbeiter aus umliegenden Landstrichen ausgefüllt sein. Marx hat aus den Untersuchungen englischer Ärzte und Fabrikinspektoren bewiesen, daß in manchen Fabrikorten die Arbeiter Jahrzehnte hindurch in wahrhaft erschreckendem Elend lebten, ohne daß sich der Lohn irgendwie gebessert hätte.

Das Lassallesche „Gesetz" ist also, sowohl wo es zu Gunsten als wo es zu Ungunsten der Arbeiter lautet, unbewiesen.

Es ist aber auch unrichtig. Der oberste Prüfstein solcher Gesetze sind die *Tatsachen*. Was sagen nun die Tatsachen zu dem Lassalleschen Gesetze? Wir haben schon oben (S. 172 f) dargetan, daß seit langem, namentlich in England, die Lage der Arbeiter sich gehoben und insbesondere die Lohnverhältnisse sich konstant gebessert haben, und wir hoffen zuversichtlich, daß eine weise Sozialpolitik dieser Besserung Dauer verleihen wird[1].

[1] *Marx* hat das „eherne Lohngesetz" von jeher verworfen. Ja in seiner „Kritik des sozialdemokratischen Programms" nennt er die Aufnahme dieses Gesetzes in das offizielle Programm einen „empörenden Rückschritt". Und von seinem Standpunkt ganz mit Recht. Nach Lassalle besteht die Ungerechtigkeit des Lohnsystems bloß darin, daß der Lohn des Arbeiters ein niedriges Maximum nie übersteigen kann und somit der Arbeiter

Digitized by Google

§ 3. Die Religionsfeindlichkeit des Sozialismus.

1. Daß der sogenannte „wissenschaftliche" Sozialismus wesentlich religionslos, ja religionsfeindlich ist, kann nach dem über die „materialistische Geschichtsauffassung" Gesagten (S. 146 ff) nicht zweifelhaft sein. Diese Geschichtsauffassung enthält vor allem die Leugnung jedes „Dualismus von Geist und Materie". „Die wirkliche Einheit der Welt", sagt Engels[1], besteht in ihrer Materialität." Es gibt nach dem Sozialismus keinen Geist, sondern nur Materie und Bewegung. Einen Gott, eine göttliche Vorsehung gibt es also nicht, der Mensch hat ebensowenig eine unsterbliche Seele als das vernunftlose Tier, aus dem er sich entwickelt hat; alles Hoffen auf ein besseres Jenseits ist also eitler Wahn und Torheit. Alles, was man bisher ideelle geistige Ordnung nannte, ist nach Marx und Engels nur das Produkt der ökonomischen Verhältnisse jeder Epoche. „Die jedesmalige ökonomische Struktur der Gesellschaft bildet die reale Grundlage, aus der der gesamte Überbau der rechtlichen und politischen Einrichtungen sowie der religiösen, philosophischen und sonstigen Vorstellungsweise eines jeden geschichtlichen Zeitabschnittes in letzter Instanz zu erklären sind."[2] „Alle Religion ist nichts als die phantastische Widerspiegelung in den Köpfen der Menschen derjenigen Mächte, die ihr tägliches Dasein beherrschen, eine Widerspiegelung, in der die irdischen Mächte die Form von überirdischen annehmen."[3] Deshalb braucht die Religion nicht abgeschafft zu werden, sie „stirbt ab", sie verschwindet, weil es dann nichts mehr widerzuspiegeln gibt[4]. Auch Kautsky belehrt uns, daß mit der sozialistischen Partei „eine neue Moral- und neue Philosophie" erwachse. Von einer neuen Religion spricht er nicht. Natürlich, die „stirbt ab". Es gibt nichts mehr „phantastisch widerzuspiegeln".

Wenn es also wahr ist, was uns die sozialistischen Koryphäen immer wiederholen, die materialistische Geschichtsauffassung sei eine wesentliche Grundlage des modernen „wissenschaftlichen" Sozialismus, und wenn es ebenso wahr ist, daß diese materialistische Geschichtsauffassung ihrem innersten Wesen nach mit jeder wahren Religion unverträglich oder vielmehr die Negation, die Leugnung jeder Religion ist: so dürfte damit die Stellung des Sozialismus zur Religion für jeden Denkenden genügend gekennzeichnet sein. Einem zielbewußten

---

an ein armseliges Dasein gekettet ist. Nach Marx dagegen ist das Lohnsystem in der kapitalistischen Ordnung durch und durch ungerecht und verwerflich, weil es den Arbeiter zum Sklaven des Kapitalisten macht und ihm nur soweit für seinen eigenen Unterhalt zu arbeiten gestattet, als er eine gewisse Zeit umsonst (gratis) für den Kapitalisten schanzen und ihm „Mehrwerte" schaffen will. Der Mehrwert wird ja immer auf Kosten des Arbeiters gebildet, und da der Kapitalist sich nur dann zur Produktion versteht, wenn ihm sein Geld einen „Mehrwert" verspricht, so ist das Kapital von Haus aus und wesentlich auf Ausbeutung angelegt; es ist ein gefühlloses Raubtier. Von diesem Standpunkt mußte natürlich die Aufnahme des Lassalleschen Gesetzes in das Parteiprogramm als ein Rückschritt erscheinen. Ja diese Aufnahme war im Grunde ein Widerspruch gegen die Marxsche Lehre vom Mehrwert und ein Aufgeben derselben. Man begreift deshalb, warum Marx so sehr in Harnisch geriet, als ihm der Programmentwurf mit dem „ehernen Lohngesetz" zu Gesichte kam.

[1] H. E. Dührings Umwälzung 28. [2] Ebd. 11. [3] Ebd. 304.
[4] Ebd. 305 f.

Digitized by Google

Sozialisten, der die Lehre, welche er vertritt, auch wirklich erfaßt hat, muß es fast naiv erscheinen, wenn man ihm beweisen will, der Sozialismus sei mit der Religion unverträglich. Ein gläubiger Anhänger der materialistischen Geschichtsauffassung kann keine Religion mehr haben, und würden alle Menschen Sozialisten, dann wäre die Religion von selbst verschwunden, „abgestorben", ohne daß es einer Abschaffung derselben bedürfte.

2. Die wesentlich antireligiöse Stellung des Sozialismus zeigt sich ferner in seiner rein irdischen, rein „diesseitigen" Auffassung des menschlichen Lebens. Oder könnte etwa ein System, das von der Voraussetzung ausgeht, der Mensch sei von Gott für die Ewigkeit erschaffen, er lebe hienieden auf Erden nur, um sich durch Erfüllung des göttlichen Willens den Himmel zu verdienen, die Güterproduktion zum obersten Maßstab der gesellschaftlichen Organisation nehmen und nur denjenigen Anteil an den Gütern der Erde gewähren, welche sich an der Produktion beteiligen? Könnte es die Religion als etwas Gleichgültiges, um das man sich nicht zu kümmern braucht, beiseite liegen lassen? So ist zweifelsohne schon die Grundidee des Sozialismus nicht nur mit dem Christentum, sondern mit jeder Religion im Widerspruch. Sein Dekalog sind die Menschenrechte, sein Gott ist der demokratische Volksstaat, sein Ziel und Ende irdischer Genuß für alle, sein Kult die Produktion.

3. Auch die Hauptforderung des Sozialismus ruht stillschweigend auf dem Atheismus. Er verlangt volle Gleichheit des Rechtes und der Existenzbedingungen für alle, und zwar in jeder, auch der sozialen Beziehung. Jede Ungleichheit brandmarkt er als unerträgliche Übervorteilung oder Benachteiligung. Wenn Vernunft und Offenbarung fordern, daß der Diener seinem Herrn, der Untergebene dem Vorgesetzten, die Frau dem Manne, die Kinder den Eltern gehorchen, und zwar um des Gewissens willen oder weil es Gott gebietet, so sind das nach dem Sozialismus ebensoviele Verstöße gegen die Gleichheit der Rechte und Pflichten aller. Nach sozialistischer Anschauung hat jeder das Recht, nur den Gesetzen und Vorstehern unterworfen zu werden, die er selbst gebilligt und anerkannt hat. Damit ist das *Prinzip der Autorität*, die aus Gott stammt und um des Gewissens willen von uns Gehorsam verlangt, umgestoßen. Daß der Sozialismus die *Ehe* im naturrechtlichen, geschweige denn im christlichen Sinne auflöst und untergräbt, werden wir weiter unten bei Besprechung des Verhältnisses der Familie zum Sozialismus zeigen[1].

4. Nicht minder ist die Stellung des Sozialismus zum *Eigentum* im Widerspruch mit der christlichen Lehre. Ebenso nachdrücklich, als Christus das übermäßige Streben nach Reichtum verurteilte und die Armut im Geiste als eine höhere Stufe der Vollkommenheit anriet und empfahl, hat er die Rechtmäßigkeit des Privateigentums, auch an Arbeitsmitteln, und zwar nicht bloß für seine Zeit, sondern *für alle Zeiten* und Orte anerkannt. Er hat die sittlichen Gebote des Alten Bundes, wie sie im *Dekalog* enthalten sind, nicht aufgehoben, sondern von neuem als für alle Menschen aller Zeiten gültig ein-

[1] Mit Recht hat Papst Leo XIII. in seiner Enzyklika Quod apostolici vom 28. Dezember 1878 und ebenso in seinem Rundschreiben über die Arbeiterfrage diesen Punkt besonders nachdrücklich betont.

Digitized by Google

geschärft[1]. Ebensogut wie im Alten Bunde ist es auch im Neuen ein Verstoß gegen Gottes Gebot, des Nächsten Acker, Haus oder Ochsen zu stehlen oder auch nur ungerecht danach zu verlangen. Dem reichen Jüngling, der Belehrung verlangte, antwortet der Heiland zuerst, er solle die Gebote des Dekalogs beobachten, und nur als Rat fügt er dann hinzu: „Willst du vollkommen sein, so verkaufe alles, was du hast, gib es den Armen und komm und folge mir nach." Hätte Christus so sprechen können, wenn er das Privateigentum, unter dem wir hier gewiß auch Häuser und Äcker zu verstehen haben, für ungerecht gehalten hätte? Dem Ananias antwortet der hl. Petrus, er hätte seinen Acker behalten können, wenn er wollte. Unter den ersten Schülern Christi und der Apostel befanden sich viele, die Privateigentum besaßen (Martha, Joseph von Arimathäa, Philemon usw.). So wie Christus und die Apostel hat die christliche Kirche immer das Privateigentum, auch an Arbeitsmitteln: Äckern, Feldern u. dgl., anerkannt. Es ist also eine dem Christentum widersprechende Lehre, wenn der Sozialismus jedes derartige Privateigentum als ungerecht, als „Diebstahl" verurteilt[2].

5. Vielleicht war es kaum nötig, so eingehend aus dem Wesen des Sozialismus dessen Widerspruch mit der Religion nachzuweisen. Liegen uns ja doch von sozialistischer Seite die ausdrücklichsten Zeugnisse hierüber vor. Die deutsche Sozialdemokratie erklärt in ihrem offiziellen Programm die Religion zur „Privatsache"; damit ist wenigstens der sozialistische Staat von der Kirche losgerissen, religionslos und atheistisch gemacht. Der Staat als Staat kennt weder Gott noch Religion. Um diesen Standpunkt noch nachdrücklicher zu betonen, verlangt das Erfurter Programm außer der „Erklärung der Religion zur Privatsache" noch die „Abschaffung aller Aufwendungen aus öffentlichen Mitteln zu kirchlichen und religiösen Zwecken".

Diese Lehre steht in offenem Widerspruch mit der Lehre der katholischen Kirche, welche von jeher die prinzipiell geforderte Trennung von Kirche und Staat als eine unhaltbare, verwerfliche Doktrin verurteilt hat[3]. Sie steht auch im Widerspruch mit der gesunden Vernunft. Der Staat ist es vor allem Gott, dann sich selbst und seinen Untertanen schuldig, daß er die Religion nach Kräften fördere und unterstütze, und zwar nicht eine beliebige Religion, sondern die wahre, von Gott gewollte. Diese ist aber in der gegenwärtigen Ordnung die christliche und keine andere.

Da ferner die ganze Erziehung der Jugend nach den Sozialisten Staatssache ist, so folgt auch, daß dieselbe auf die Religion keinerlei Rücksicht nimmt oder atheistisch ist. Ausdrücklich verlangt das Erfurter Programm „Weltlichkeit (d. h. Religionslosigkeit) der Schule". Die Gesamtheit als solche kümmert

---

[1] S. Wilmers, Lehrbuch der Religion III[4] 72 ff.

[2] Gestützt auf die angeführten Stellen der Schrift und die Verurteilung der Häresie der Apostoliker und Wicleffs durch die Kirche, bezeichnen die Theologen die Behauptung, das Privateigentum sei ungerecht oder unerlaubt, als einen Verstoß gegen den Glauben. So z. B. Lessius, De iustitia et iure c. 5, dub. 2. D. Soto, De iust. et iure l. 4, q. 3.

[3] Hiervon wird weiter unten bei Besprechung des Verhältnisses von Staat und Religion eingehender die Rede sein.

Digitized by Google

sich um Gott und Religion nicht, betrachtet sie mithin als etwas Gleichgültiges. Eine solche Anschauungsweise kann aber nur aus der Geringschätzung und Verachtung der Religion hervorgehen und ist nur eine Vorstufe zur Verfolgung der Kirche. Nehmen wir an, die Kirche wolle Bistümer und Pfarreien errichten, Priester mit der Seelsorge betrauen, den Religionsunterricht in ihre Hand nehmen, die Ehe und die öffentlichen Feiertage regeln u. dgl. m. Wird da etwa der sozialistische Staat die Kirche ruhig gewähren lassen? Wird es möglich sein, daß Kirche und Staat, die es doch mit denselben Menschen zu tun haben, unvermerkt aneinander vorübergehen? Und wenn der sozialistische Staat Priester und Ordensleute, ja die Bischöfe selbst in die Produktionsorganisation hineinzwängt und aus ihrem Berufe herausreißt, ist das nicht eine schreiende Rechtsverletzung gegen die Kirche, und wird das nicht zu beständigen Konflikten führen, die mit einer offenen Verfolgung der Kirche enden? Was wird geschehen, wenn die Kirche Grund und Boden für ihre Gotteshäuser, Klöster, Pfarrwohnungen, Spitäler, Seminarien u. dgl. beansprucht, wenn sie Arbeitskräfte und Material für diese Anstalten verlangt? Wird der sozialistische Staat nicht von seinem Standpunkte gezwungen sein, derlei kirchliche Forderungen rundweg abzuweisen und so die heiligsten Rechte der Kirche zu verletzen und ihr die Lebensadern zu unterbinden?

Die scheinbare Zulassung der Religion als Privatsache ist also nur Gimpelfang. Man will diejenigen, welche in der Tiefe des Herzens noch eine gewisse Anhänglichkeit an die Religion bewahrt haben, nicht kopfscheu machen, indem man den offenen Bruch mit der Religion von ihnen verlangt. In seinem innersten Wesen ist der Sozialismus der Feind jeder Religion, welche es wagt, den Blick des Menschen von der Erde zum Himmel emporzurichten und ihm zu sagen, daß er nicht allein vom Brote lebe[1].

Sollte es denn etwa reiner Zufall sein, daß die berufensten Sozialisten aus ihrem Religionshasse kein Hehl machen und sich vielfach in wüsten Gotteslästerungen gefallen?[2]

§ 4. Die Wurzeln und Quellen des Sozialismus. Verhältnis des Sozialismus zum Liberalismus[3].

Wie sich schon aus unserer bisherigen Darlegung zur Genüge ergibt, hieße es ganz auf der Oberfläche bleiben, wollte man den Sozialismus für die

[1] Es zeugt deshalb von allzu oberflächlicher Auffassung des Sozialismus, wenn P. Göhre (Drei Monate Fabrikarbeiter [1891] 216) schreibt: „Es muß der Grundsatz durch uns zur Tatsache werden, daß auch ein Sozialdemokrat Christ und ein Christ Sozialdemokrat sein kann." Die gleiche Ansicht äußert der Theologe Theod. v. Wächter (s. Vorwärts 1893, Nr 246, 1. Beil.). Richtiger ist, was Bebel schreibt (Christentum und Sozialismus 16): „Christentum und Sozialismus stehen sich gegenüber wie Feuer und Wasser."

[2] Man vergleiche diese Zeugnisse in unserem „Sozialismus"[3] 189 ff.

[3] Siehe hierüber auch Pachtler, Die Ziele der Sozialdemokratie und des Liberalismus (1892). H. Pesch, Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung (1898) 12 ff. Pesch nennt mit Recht den Sozialismus den „Liberalismus des vierten Standes". Eine ausführlichere Charakteristik des Liberalismus werden wir unten bei Darlegung des Verhältnisses von Staat und Religion entwerfen.

Digitized by Google

Erfindung eines schlauen Kopfes oder für das künstliche Erzeugnis einiger ruinierter Existenzen oder politischer Abenteurer halten. Wir haben schon wiederholt auf die tiefer liegenden Ursachen und Wurzeln des Sozialismus hingewiesen. Doch lohnt es sich der Mühe, hier die tatsächlichen Quellen und Ursachen des Sozialismus übersichtlich zusammenzustellen. Wir unterziehen uns dieser Aufgabe um so lieber, als sie nicht nur die wahre Bedeutung des Sozialismus, sondern auch seine Wahlverwandtschaft mit dem Liberalismus in helleres Licht zu setzen geeignet ist.

Manche Sozialisten behaupten bekanntlich, nur die Folgerungen aus den schon von den Liberalen aufgestellten Grundsätzen zu ziehen, und auch katholischerseits ist der Liberalismus vielfach der Vaterschaft des Sozialismus beschuldigt worden. Die Liberalen dagegen weisen diese Verwandtschaft mit Abscheu und Entrüstung zurück. Der Liberalismus will ja, sagen seine Anhänger, das Eigentum nicht aufheben; er will auch nichts weniger als eine sklavische Organisation der Produktion, sondern nur unbeschränkte Freiheit für alle.

Trotzdem glauben wir, daß man mit vollem Recht den Sozialismus den legitimen Sohn des Liberalismus nennen kann und muß, auch wenn sich der Liberalismus noch so sehr dieser Vaterschaft schämt. Die Frage ist ja nur, ob die von den Liberalen aufgestellten Prinzipien folgerichtig zum Sozialismus führen oder nicht; und diese Frage glauben wir unbedingt bejahen zu müssen.

1. Die tiefste Wurzel des Sozialismus ist die atheistisch-materialistische Weltauffassung.

Nimmt man einmal an, mit diesem Leben sei alles aus, dem Menschen sei kein anderes Los beschieden als jedem andern Säugetier, das im Schlamm herumwühlt: wer will dann von den Armen und Bedrückten, deren Leben ein beständiger Kampf ums Dasein ist, verlangen, daß sie mit Geduld und Ergebung ihr hartes Los tragen und ruhig zusehen, wie sich andere stets in Seide und Purpur kleiden und täglich reichliche Mahlzeit halten? Hat nicht auch der Arbeiter den unzerstörbaren Trieb nach vollkommenem Glück in seinem Herzen? Wenn man ihm jede Hoffnung auf ein besseres Jenseits geraubt, mit welchem Recht will man ihn dann hindern, sein Glück nach Möglichkeit auf Erden zu suchen und deshalb gebieterisch seinen Anteil an den Erdengütern zu verlangen?[1] Ist er nicht ebensogut Mensch als der Arbeitgeber, der sich mit seinem Schweiße zu bereichern sucht? Warum sollen die einen in Not und

[1] „Meine Herren," sagte Bebel im Reichstag am 23. Februar 1890, „Sie wissen so gut wie wir, daß, je mehr der Glaube an das jenseitige Leben bei den Massen schwindet, die Massen um so nachdrücklicher verlangen, daß sie ihren Himmel auf Erden finden." Der Gedanke ist nicht neu. Schon vor mehr als 50 Jahren hat ihn H. Heine ausgesprochen. Nachdem er bemerkt, die deutsche Philosophie habe den Gottesglauben und die Gottesfurcht untergraben, fährt er fort: „Mit dem Umsturz der alten Glaubensdoktrinen ist auch die alte Moral entwurzelt. . . . Die Vernichtung des Glaubens an den Himmel hat nicht nur eine moralische, sondern auch eine politische Wichtigkeit. Die Massen tragen nicht mehr mit Geduld ihr irdisches Elend und lechzen nach Glückseligkeit auf Erden. Der Kommunismus ist eine natürliche Folge dieser veränderten Weltanschauung und er verbreitet sich über ganz Deutschland" (WW. III, Hamburg 1876, 113—115).

Digitized by Google

Armut ihr Leben fristen, während die andern im Überfluß schwelgen, da doch alle dieselbe Natur haben und sich von ihrem Standpunkte kein Grund angeben läßt, warum die Güter dieser Erde mehr den einen als den andern angehören sollten? Ganz gewiß, ist der atheistisch-materialistische Standpunkt berechtigt, dann ist auch die Forderung des Sozialismus begründet, daß die Güter und Freuden dieser Erde allen möglichst gleichmäßig zu teil werden sollen; daß es verwerflich ist, wenn die einen in herrlichen Palästen wohnen und mühelos sich allen Genüssen hingeben können, während die andern in armseligen Kellerlöchern und Dachstübchen leben und trotz der angestrengtesten Arbeit oft kaum das nötige tägliche Brot erwerben [1].

Wer ist es nun, der den Atheismus in allen Formen gepredigt und großgezogen? Wer hat das Christentum mit allen Mitteln bekämpft, seinen Einfluß auf das gesamte öffentliche Leben in jeglicher Weise zu hemmen gesucht? Wer ist es, der den extremsten Darwinismus zum Dogma erhoben und selbst dem ungebildeten Volke mundgerecht gemacht hat? Wer predigt noch heute in Wort und Schrift, auf dem Katheder und in den öffentlichen Versammlungen den krassesten Atheismus? Die Anhänger des Liberalismus sind es, angefangen von den Enzyklopädisten bis herab zu unsern heutigen „Vertretern der Wissenschaft", die den Glauben an Gott und an den Erlöser Jesus Christus als Köhlerglauben bekämpfen und verhöhnen [2]. Insbesondere sind Hegel und Feuerbach die Väter des sozialistischen Dioskurenpaares Marx und Engels [3]. Worin jemand gesündigt, darin wird er auch bestraft.

Ganz besonders hat der Liberalismus durch die Schule dem Unglauben in die weitesten Volkskreise Eingang verschafft. Die Universitäten sind seit einem Jahrhundert förmliche Brutstätten des Unglaubens geworden. Die offenen Anhänger des Christentums bilden unter unsern Universitätsprofessoren eine verschwindende Minorität. Die große Masse derselben steht dem Christentum gleichgültig, wenn nicht gar feindselig gegenüber oder bekennt sich höchstens zu einem völlig verwässerten Christentum.

Von den Universitäten sickert der Unglaube immer mehr in alle Volkskreise hinab. Der Liberalismus sucht ja in allen Ländern, wo er offen aufzutreten wagt, die Volksschule immer mehr jedem religiösen Einfluß zu entziehen oder sie zu laizisieren, wie man es nennt. Und das verlangt auch die Konsequenz der „liberalen" Grundsätze.

---

[1] Vgl. das Zeugnis des Fürsten Bismarck oben S. 19.

[2] Es ist für manche Kreise nur zu wahr, was Marx in seinem „Kapital" (Vorrede IX) sarkastisch schreibt, daß ihnen der Atheismus selbst als eine culpa levis erscheint, verglichen mit der Kritik überlieferter Eigentumsverhältnisse. Dr Virchow, eine Leuchte des Liberalismus, behauptete im Landtage (Sitzung vom 8. Mai 1891) öffentlich, er verstehe nicht, wie ein vernünftiger Mensch sich einbilden könne, die Menschen seien dazu da, sich auf den Himmel vorzubereiten.

[3] „Die deutsche Arbeiterbewegung ist die Erbin der deutschen klassischen Philosophie", sagt Engels (Ludwig Feuerbach 68). „Unsere Sozialdemokratie", behauptet Dietzgen (Religion der Sozialdemokratie 38), „ist die notwendige Konsequenz einer religionslosen, nüchternen Denkungsweise. . . . Die Philosophie hat . . . endlich das unvergängliche System der Wissenschaft, das System des demokratischen Materialismus gewonnen."

Digitized by Google

Noch unlängst hat ein liberaler Universitätsprofessor (Dodel-Port) ein Buch veröffentlicht, worin er, vielleicht mehr als manchem seiner Gesinnungsgenossen lieb ist, aus der Schule redet. Das Buch trägt den Titel: Moses und Darwin. Was wird, so fragt sich der Verfasser, auf unsern Universitäten gelehrt? Darwin und wiederum Darwin. Die Lehre von der Erschaffung der Welt aus dem Nichts, die Lehre vom Paradiese und dem Sündenfall der ersten Menschen, die Erzählung von Wundern ist von der Wissenschaft, wenn wir dem Verfasser glauben, längst abgetan und ins Reich der Fabeln verwiesen. Die Vertreter der „Wissenschaft" lehren, daß es keinen persönlichen Gott gebe, daß sich der Mensch aus dem Tierreich entwickelt habe, daß es keine Unsterblichkeit und keine Freiheit gebe und in der Menschengeschichte sich alles nach denselben mechanischen Gesetzen abwickle wie in der übrigen Natur usw. Das sind die Lehren an unsern Universitäten.

Und was wird in der Volksschule gelehrt? Das gerade Gegenteil. Da wird den Kindern der Glaube an Moses, an das Dasein Gottes, an die Erschaffung der Welt, an den Sündenfall, an die Wunder beigebracht.

Soll dieser Widerspruch noch länger bestehen bleiben? Nein, antwortet der Verfasser. Weg mit der bis heute noch üblichen Heuchelei! Bekennen wir offen Farbe. Heraus mit Moses und seinen Wundern aus der Volksschule, damit nicht jeder Jüngling, wenn er die höheren Schulen zu besuchen beginnt, den schweren Kampf zwischen zwei diametral entgegengesetzten Weltanschauungen durchzukämpfen habe.

Das ist ganz konsequent vom liberalen Standpunkt, zeigt aber auch, wen die Schuld trifft für den Unglauben, der immer mehr alle Volksschichten zu durchfressen droht und uns den modernen Sozialismus mit seinen Umsturzplänen beschert hat[1].

Die Sozialisten sind sich auch klar bewußt, in Bezug auf den Atheismus ganz auf dem Boden der modernen ungläubigen Wissenschaft zu stehen. Bebel hat dies den Vertretern derselben schon oft in der eindringlichsten Weise vorgehalten. So sagte er z. B. am 16. September 1878 im Reichstag: „Sie greifen, meine Herren, unsere Anschauungen in Bezug auf die Religion an, die atheistische und materialistische seien. Ich erkenne dies für richtig an.... Ich glaube fest, daß der Sozialismus schließlich zum Atheismus führen wird. Wer hat denn aber diese atheistischen Lehren, die Ihnen so viel Sorgen und Verdruß machen,

[1] Sehr richtig sagte Dr Jörg in der Reichstagssitzung vom 28. Mai 1878: „Das allererste, was not tut, ist die Regenerierung der Schule. Mich für meine Person erschreckt die Sozialdemokratie der Gegenwart viel weniger als die Sozialdemokratie der Zukunft, die heranwächst aus unserer Jugend. Man hat in verfehlter politischer Berechnung die Schule überall mehr und mehr dem religiösen Einflusse entzogen; man hat damit, ohne es zu wollen, ihre Türen der Sozialdemokratie geöffnet. Ja, meine Herren, diese moderne Pädagogik, ich möchte fast sagen, diese moderne Schulwut ist das Seminarium der Sozialdemokratie. Denn, ob sie will oder nicht, sie wirkt tatsächlich dahin, daß sie einen jeden hinaushebt über seinen Stand und so die Unzufriedenheit aussät in allen Kreisen des Volkes. So will ich es verstanden haben, wenn ich Ihnen offen sage, ein mühseliger, beladener Arbeiter, der nicht mehr betet, der es nicht gelernt oder vergessen hat, der ist die leichte Beute der Sozialdemokratie, sobald sie kommt, um ihn zu holen.

Digitized by Google

wissenschaftlich und philosophisch begründet? Waren das vielleicht Sozialdemokraten? Waren die Edgar und Bruno Bauer, die Feuerbach, die David Strauß, die Ernst Renan — waren das Sozialdemokraten? Das sind Männer der Wissenschaft. . . . Wir haben diese atheistischen Ansichten auf Grund unserer wissenschaftlichen (!) Überzeugung adoptiert und halten uns für verpflichtet, sie weiter zu verbreiten und in die Massen zu tragen. Warum soll nun das, was auf der einen Seite erlaubt war, auf der andern verboten sein?" Die Vertreter unserer modernen Wissenschaft werden schwerlich etwas Stichhaltiges hiergegen vorbringen können; denn wenn dieselben ihren Unglauben auch nicht so offen zur Schau tragen — so steht doch ein großer Teil derselben ganz auf dem Standpunkt von Strauß und Renan.

2. Die zweite Grundlage der großen Umsturzpartei ist der Gleichheitsfanatismus. Auch hier steht der Sozialismus ganz auf dem Boden des Liberalismus und zieht die Folgerungen aus den Prinzipien des letzteren. Wer hat den Wahlspruch: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit ausgegeben und damit die französische Revolution als ein Recht, ja als Pflicht verherrlicht? Es waren die Anhänger des Liberalismus. Die Revolutionsmänner, Jakobiner wie Girondisten, diese echten Vorfahren der modernen Liberalen, die sich in ihren Halbheiten gefallen, führten die Freiheit und Gleichheit immer im Munde. Mit Berufung auf diese Freiheit und Gleichheit wurde die alte Ordnung umgestoßen, wurden die Privilegien des Adels und Klerus zertrümmert, die Erinnerung an die alte Einrichtungen durch neue Einteilungen verwischt, das Volk für souverän erklärt und schließlich der „Bürger Capet" auf das Schaffot gebracht. Freilich, als nun die liberale Bourgeoisie die Zügel in Händen hatte, da wollte sie den weiteren Folgerungen aus ihren Grundsätzen Halt gebieten. Nachdem man die Kirche verfolgt und nach Möglichkeit vernichtet hatte, wollte man — Robespierre an der Spitze — den Kult eines „höchsten Wesens" einführen, um die Massen im Zaume zu halten. Nachdem man sich an den Gütern der Kirche und des Adels vergriffen und mit dem Vermögen der Nation bereichert hatte, da bestimmte man in der Verfassung: „Das Privateigentum ist heilig und unverletzlich." Nachdem man die Aristokratie der Geburt und der Religion beseitigt, wollte man eine Aristokratie des Geistes und des Reichtums anerkannt wissen. War das etwa folgerichtig? Hatte man das Recht, vom „Volke" zu verlangen, daß es sich mit dieser Gleichheit begnüge, die ihm zwar die formelle Freiheit, aber auch vollständige Schutzlosigkeit brachte und es schließlich als Arbeitermasse in die Hände der Kapitalisten lieferte? Hatte es nicht vielmehr das Recht, zu verlangen, daß man mit der gerühmten Gleichheit endlich vollen Ernst mache? Wir glauben, es gehört kein großes Maß folgerichtigen Denkens dazu, um die richtige Antwort zu finden.

3. Am klarsten tritt die Abstammung des Sozialismus vom Liberalismus zu Tage, wenn man an die Werttheorie denkt. Wer die sozialistische Werttheorie, die Theorie, daß aller Tauschwert nur das Produkt der Arbeit oder aufgehäufte Arbeit sei, annimmt, der kann die heutigen Einkommensverhältnisse, bei denen die Arbeiter fast leer ausgehen, unmöglich gerecht finden, der muß sich schließlich dem vollen Sozialismus in die Arme werfen. Wer hat nun die sozialistische Werttheorie zuerst aufgestellt? Ist sie etwa eine

Digitized by Google

eigene Erfindung des Sozialismus? Keineswegs, sondern ein vom Liberalismus überkommenes Erbstück. Ad. Smith, D. Ricardo, J. B. Say und wie die klassischen Nationalökonomen heißen, die alle dem Liberalismus angehörten, sie haben fast ausnahmslos dem Grundsatz gehuldigt, daß aller Wert nur auf Rechnung der Arbeit zu setzen sei. Lassalle konnte sich, wie wir schon oben gezeigt, zu Gunsten seiner Werttheorie auf eine stattliche Reihe liberaler Volkswirtschaftslehrer berufen. In neuerer Zeit ist diese Theorie liberalerseits entweder ganz aufgegeben oder wesentlich umgestaltet worden. Man hatte eingesehen, welch gefährliche Waffe dieselbe in den Händen des Sozialismus geworden sei. Aber es war zu spät. Die Tatsache läßt sich nicht mehr aus der Welt schaffen, daß der Liberalismus die gefährlichste Waffe geschmiedet hat, deren sich der Sozialismus zum Umsturz der bestehenden Ordnung bedient.

4. Aber nicht bloß theoretisch, sondern auch praktisch hat der Liberalismus dem Sozialismus vorgearbeitet, ihm den Boden geebnet, und zwar durch seine rücksichtslose Durchführung der unbeschränkten wirtschaftlichen Konkurrenz mit all den Freiheiten, die dazu als Anhängsel gehören: Freizügigkeit, Gewerbefreiheit usw. Alle schützenden Organisationen, welche im Laufe der Zeit nicht auf dem Wege der Theorie, sondern des praktischen Bedürfnisses entstanden waren, wurden im Namen der Freiheit mit Gewalt zertrümmert. Selbst die Wucherverbote wurden im Interesse der Freiheit aufgehoben. So wurde die Gesellschaft individualisiert oder atomisiert, wurden die wirtschaftlich Schwächeren isoliert und der Übermacht des Kapitals auf dem Boden der unumschränkten Konkurrenz preisgegeben. Da außerdem die neuen technischen Erfindungen fast nur den Kapitalisten zu gute kamen, so wurden die soliden Mittelstände, welche den besten Halt der bestehenden Ordnung bilden, immer mehr aufgelöst und die Gesellschaft in zwei feindliche Klassen geteilt: einerseits die reiche Bourgeoisie mit ihrem alten Haß gegen Kirche und Adel, mit ihrer maßlosen Habgier, ihrer rücksichtslosen Ausbeutung der Arbeiter als einer minderwertigen Rasse; anderseits die riesigen Massen von Unbemittelten, besonders Fabrikarbeitern, mit ihrem Haß und Ingrimm gegen die kapitalistischen Ausbeuter. Damit war der günstige Boden für die Sozialdemokratie gewonnen. Es bedurfte nur noch der Agitatoren, welche „die Enterbten" mit den Errungenschaften der ungläubigen Wissenschaft bekannt machten und die Brandfackel der Empörung gegen die Kapitalisten in die Arbeitermassen hineinwarfen, und die Sozialdemokratie war da.

5. Auf politischem Gebiete hat endlich der Liberalismus durch sein Bestreben, alle Gebiete des öffentlichen Lebens in den Händen der Staatsgewalt zu zentralisieren, dem Sozialismus Vorschub geleistet.

Der Sozialismus zielt seinem ganzen Wesen nach auf die größte staatliche Zentralisation. Produktionsmittel, Organisation der Arbeit, Verteilung der Produkte, Erziehung, Unterricht, alles soll verstaatlicht werden. Der Staat übernimmt die Aufgaben der Familie, der Gemeinde und der einzelnen.

Hieraus folgt unleugbar, was Schäffle behauptet: „Alle Zentralisation des liberalen Staates leistet dem Sozialismus Vorschub und ist ihm kongenial." [1]

[1] Quintessenz des Sozialismus 29.

Digitized by Google

Wer hat nun mit allen Kräften das ganze Schul- und Kirchenwesen, die Ehe, die Armenpflege zentralisiert, wer die Unabhängigkeit der Gemeinden, der Kirche, der Orden zerstört und alles dem Staate überliefert? Es ist der Liberalismus. Der Sozialismus ist nichts anderes als die folgerichtige Weiterentwicklung des liberalen Staatsbegriffes. Der Staat ist die Quelle alles Rechtes, sagt der Liberalismus. Auf dieses Prinzip kann sich der Sozialismus dem Liberalismus gegenüber mit vollem Recht zu Gunsten seiner Pläne berufen.

So ist es unzweifelhaft: Liberalismus und Sozialismus sind trotz des scheinbaren Gegensatzes innig verwandt, und deshalb kann von einer nachhaltigen Bekämpfung des Sozialismus durch den Liberalismus keine Rede sein. Dieser hat nur eine Waffe gegen den Sozialismus: die Polizei; sobald er mit andern Waffen kämpfen will, tritt seine Unfolgerichtigkeit und Halbheit gegenüber dem Sozialismus offen zu Tage.

Vierter Artikel.

Unmöglichkeit des Sozialismus.

§ 1. Nähere Bestimmung der Streitfrage.

Bevor wir an die Widerlegung der positiven Forderungen oder Reformvorschläge des Sozialismus herantreten, müssen wir genauer bezeichnen, was wir beweisen wollen.

1. Wenn wir die sozialistischen Forderungen aussichtslos oder unmöglich nennen, so beschränken wir unsere Behauptung auf den modernen demokratischen Sozialismus. Wir behaupten also nicht, eine wirtschaftliche Ordnung, wie sie von den Sozialisten geplant wird, enthalte begrifflich einen Widerspruch oder sei absolut in jeder Voraussetzung undurchführbar. Wären die Menschen durchschnittlich völlig selbstlos, arbeitsliebend, gehorsam, voll Hingabe für das Gemeinwohl, stets bereit, jedem andern den Vorzug zu geben und sich selbst an den letzten und beschwerlichsten Posten zu stellen — kurz, wären die Menschen nicht, was sie sind, sondern lauter Engel, so wäre allenfalls eine Wirtschaftsordnung nach sozialistischem Muster nicht unmöglich. Aber eine solche Voraussetzung kann für den heutigen Sozialismus nicht in Betracht kommen.

2. Wir gehen noch weiter und lassen es dahingestellt sein, ob eine staatliche Organisation der gesamten Produktion und Verteilung der Güter auf streng absolutistischer Grundlage durchführbar sei oder nicht. Wenn wir uns eine unmündige Bevölkerung denken, die einem despotischen Monarchen willenlos gehorcht, so lassen sich vielleicht die meisten der sozialistischen Forderungen durchführen. Im alten Inkareiche waren manche von den sozialistischen Träumen verwirklicht. Aber der Inka genoß als Sohn der Sonne göttliche Ehre und herrschte mit unumschränkter Gewalt, um davon zu schweigen, daß die Kulturzustände des alten Inkareiches mit den heutigen nicht in Vergleich kommen können.

Digitized by Google

Auf demokratischer Grundlage[1] aber und unter Voraussetzung der Gleichheit aller ist die Verwirklichung der sozialistischen Pläne wenigstens in ihrer Gesamtheit ein Ding der Unmöglichkeit. Wir sagen: in ihrer Gesamtheit, oder insofern sie ein zusammenhängendes System bilden. Denn ob die eine oder die andere Forderung, für sich allein genommen, sich durchführen ließe, brauchen wir gar nicht zu untersuchen; das ist nicht der Sozialismus. Übrigens hangen mehrere der sozialistischen Forderungen wesentlich zusammen, so daß die eine mit der andern steht oder fällt; so z. B. die Vergesellschaftung aller Produktionsmittel, die einheitliche Organisation der Produktion und die Verteilung der hergestellten Güter nach einem bestimmten allgemeinen Maßstab.

3. Es ist auch nicht unsere Absicht, zu behaupten, der Sozialismus lasse sich selbst nicht vorübergehend mit Gewalt verwirklichen. Was ein gewaltsamer Umsturz, der wie ein Sturm daherbraust, auf kurze Zeit unter dem Einfluß einer Schreckensherrschaft zu bewerkstelligen vermag, das entzieht sich jeder Berechnung. Auch das Unglaublichste ist in der Weltgeschichte schon einmal dagewesen. Man denke nur an die englische Revolution im 17. und an die französische im 18. Jahrhundert. Aber auf die Dauer ist die sozialistische Gesellschaftsordnung unmöglich, weil sie im Widerspruche steht mit den unzerstörbarsten Neigungen und Trieben der menschlichen Natur.

4. Wir halten uns in der folgenden Widerlegung an den Sozialismus, wie ihn die heutigen Sozialdemokraten oder Kollektivisten — beide Ausdrücke nehmen wir für gleichbedeutend — verstehen. Diese Form des Sozialismus hat heute die meisten und einflußreichsten Vertreter unter den Gegnern der bestehenden Gesellschaftsordnung, und sie hat auch am meisten Aussicht auf Verwirklichung, weil sie die vernünftigste Fassung des sozialistischen Gedankens bietet. Ist sie widerlegt, so können um so mehr alle übrigen sozialistischen Systeme als unhaltbar angesehen werden.

Wir betrachten jedoch bloß die wirtschaftlichen Ziele und die damit notwendig zusammenhangenden Folgerungen. Denn diese bilden den eigentlichen Kern des Sozialismus und charakterisieren ihn im Unterschied zu andern Systemen. Das Erfurter Programm selbst trennt die wirtschaftlichen Ziele von den politischen und bezeichnet die letzteren als solche, die sich innerhalb der heutigen Gesellschaftsordnung erreichen lassen. Von den im sozialdemokratischen Programm aufgeführten politischen Forderungen sind manche, wenigstens teilweise, schon in einzelnen Staaten eingeführt, so z. B. das Referendum in der Schweiz. Die Forderung der „Schlichtung aller internationalen Streitigkeiten auf schiedsgerichtlichem Wege" und mehrere ähnliche könnten auch in einem nichtsozialistischen Programme stehen.

---

[1] Daß der moderne Sozialismus nicht bloß zufällig, sondern seinem Wesen nach extrem demokratisch ist, geht nicht nur aus seinem Grundprinzip der Gleichberechtigung aller, sondern auch daraus hervor, daß er alle Produktionsmittel zum Gemeineigentum machen will. Alle Arbeitsmittel verstaatlichen und dann doch die Leitung des Gemeinwesens einer Partei vorbehalten, hieße die andern zu völliger Knechtschaft verurteilen.

Digitized by Google

5. Obwohl die Sozialisten neuerdings ihre Zukunftspläne möglichst zu verbergen und zu verschleiern suchen[1], so sind doch dieselben in ihren Hauptschriften den Grundzügen nach schon längst genügend gekennzeichnet.

Das Erfurter Programm sagt: „Nur die Verwandlung des kapitalistischen Privateigentums an Produktionsmitteln — Grund und Boden, Gruben und Bergwerke, Rohstoffe, Werkzeuge, Maschinen, Verkehrsmittel — in gesellschaftliches Eigentum und die Umwandlung der Warenproduktion in sozialistische, für und durch die Gesellschaft betriebene Produktion kann es bewirken, daß der Großbetrieb und die stets wachsende Ertragsfähigkeit der gesellschaftlichen Arbeit für die bisher ausgebeuteten Arbeiterklassen aus einer Quelle des Elendes und der Unterdrückung zu einer Quelle der höchsten Wohlfahrt und allseitiger harmonischer Vervollkommnung werde." Dadurch werden die „Grundlagen der heutigen Gesellschaft" umgestoßen, die Klassenherrschaft und die Klassen selbst werden abgeschafft, folglich auch „die Ausbeutung und Unterdrückung der Lohnarbeiter", ja überhaupt „jede Art der Ausbeutung und Unterdrückung, richte sie sich nun gegen eine Klasse, eine Partei, ein Geschlecht oder eine Rasse", beseitigt[2].

In diesen Sätzen sind folgende Forderungen enthalten:

a) Übergang der Produktionsmittel in den Besitz der Gesamtheit, also das Privateigentum an allen Produktionsmitteln wird beseitigt.

b) Die Gesellschaft als Ganzes produziert nach einem einheitlichen Plane. Das liegt in den Worten: „Umwandlung der Warenproduktion in sozialistische, für und durch die Gesellschaft betriebene Produktion." Es liegt auch in der voraufgehenden Begründung. Nach dem Programm sind die Produktivkräfte infolge der ökonomischen Entwicklung der „heutigen Gesellschaft über den Kopf gewachsen", „das Privateigentum an Produktionsmitteln ist unvereinbar geworden mit deren zweckentsprechender Anwendung und voller Entwicklung". Deshalb übernimmt die Gesellschaft (der Staat) als Ganzes die zweckentsprechende Verwendung der Produktionsmittel und die Leitung und Überwachung der gesamten Produktion.

c) Das Nationalprodukt, d. h. alles, was die Gesamtheit produziert hat, gehört zunächst der Gesamtheit als Ganzem. Dieses Produkt muß nun die Gesamtheit — nach Vorwegnahme alles dessen, was unmittelbar für die Gesamtheit als solche notwendig ist — an die einzelnen Glieder verteilen. Nach dem Programm sollen ja nur die Produktionsmittel Gemeineigentum werden. Die Genußmittel also müssen verteilt werden und so ins Privateigentum übergehen. Das Programm klagt ferner, daß in der heutigen Ordnung trotz des „riesenhaften Anwachsens der Produktivität der menschlichen Arbeit" die Vorteile der Produktion „monopolisiert" werden. Es ist also hierin eine Änderung im Zukunftsstaat zu erwarten, und zwar in der Weise, daß alle nicht nur „gleiche Pflichten", sondern auch „gleiche Rechte" haben, „ohne Unterschied des Geschlechts und der Rasse". Gesellschaftsklassen gibt es ja nicht mehr; „die stets wachsende Ertragsfähigkeit der gesellschaftlichen Arbeit"

---

[1] Eingehend haben wir dieses Versteckenspielen charakterisiert im „Sozialismus" S. 208 ff. [2] Vgl. oben 140 f.

Digitized by Google

wird in Zukunft „zu einer Quelle der höchsten Wohlfahrt und allseitiger, harmonischer Vervollkommnung".

Das Programm enthält nur die Zukunftsideen des Großmeisters der Sozialdemokraten. Wie sich Marx den Zukunftsstaat in seinen wesentlichen Zügen dachte, geht aus den früher (S. 138 ff) aus seinen Schriften mitgeteilten Stellen hervor.

Wir verweisen noch auf die daselbst in der Anmerkung mitgeteilte besonders bezeichnende Stelle aus dem „Kapital" [1]. Hier fordert er vor allem Gemeineigentum an allen Produktionsmitteln, öffentliche planmäßige Organisation der Arbeit, oder wie er sich ausdrückt, „die vielen individuellen Arbeitskräfte werden selbstbewußt als eine gesellschaftliche Arbeitskraft verausgabt". Dann heißt es weiter: „Das Gesamtprodukt des Vereins ist ein gesellschaftliches Produkt. Ein Teil dieses Produktes dient wieder als Produktionsmittel. Er bleibt gesellschaftlich. Aber ein anderer Teil wird als Lebensmittel von den Vereinsgliedern verzehrt. Er muß daher unter sie verteilt werden. Die Art dieser Verteilung wird wechseln mit der besondern Art des gesellschaftlichen Produktionsorganismus selbst und der entsprechenden geschichtlichen Entwicklungshöhe der Produzenten. Nur zur Parallele mit der Warenproduktion setzen wir voraus, der Anteil jedes Produzenten an den Lebensmitteln sei bestimmt durch seine Arbeitszeit. Die Arbeitszeit würde also eine doppelte Rolle spielen. Ihre gesellschaftlich planmäßige Verteilung regelt die richtige Proportion der verschiedenen Arbeitsfunktionen zu den verschiedenen Bedürfnissen. Anderseits dient die Arbeitszeit zugleich als Maß des individuellen Anteils des Produzenten an der Gemeinarbeit und daher auch an dem individuell verzehrbaren Teil des Gemeinproduktes." Wer diese Stelle mit der früher (S. 138) mitgeteilten und besonders mit der „Kritik des sozialdemokratischen Programms" vergleicht, wird erkennen, daß diese Art der Verwendung der Arbeit und Verteilung des Produktes gerade diejenige ist, welche sich Marx für „die erste Phase der kommunistischen Gesellschaft" vorstellte [2].

Daß Fr. Engels ganz mit Marx übereinstimmt, ist bei seinem Verhältnis zu seinem langjährigen Freunde fast von selbst verständlich, ergibt sich aber auch aus seinen Schriften. Nach seiner Schilderung des Entwicklungsprozesses, der in die neue Gesellschaftsordnung hineinführt, beseitigt die Gesellschaft die Warenproduktion durch „Besitzergreifung der Produktionsmittel". „Die Anarchie innerhalb der gesellschaftlichen Produktion wird beseitigt durch planmäßig bewußte Organisation" [3], „durch eine gesellschaftlich-planmäßige Regelung der Produktion nach den Bedürfnissen der Gesamtheit wie jedes einzelnen" [4]. „Die Produktions-, Aneignungs- und Austauschweise wird in Einklang gesetzt mit dem gesellschaftlichen Charakter der Produktionsmittel." „Die gesellschaftliche Aneignung der Produktionsmittel beseitigt nicht nur die jetzt bestehende künstliche Hemmung der Produktion, sondern auch die positive Vergeudung und Verheerung von Produktivkräften und Produkten. . . . Sie setzt ferner eine Masse von Produktionsmitteln und Produkten für die Gesamtheit frei durch Beseitigung der blödsinnigen Luxusverschwendung der jetzt herrschenden Klassen. . . . Die Möglichkeit, vermittelst der

---

[1] Das Kapital 45. — Obwohl Marx hier nur beispielsweise eine sozialistisch organisierte Gesellschaft anführt, so zeigt doch ein Vergleich dieser Stelle mit S. 728 des „Kapitals" und der „Kritik des sozialdemokratischen Programms", daß ihm die sozialistische Zukunftsgesellschaft vorschwebte.

[2] Man vgl. auch noch „Kapital" 492—493.

[3] Dührings Umwälzung der Wissenschaft 270. [4] Ebd. 267.

Digitized by Google

gesellschaftlichen Produktion allen Gliedern eine Existenz zu sichern, die nicht nur materiell vollkommen ausreichend ist und von Tag zu Tag reicher wird, sondern die vollständige Ausbildung und Betätigung ihrer bürgerlichen und geistigen Anlagen garantiert, die Möglichkeit ist jetzt zum erstenmal da, aber sie ist da." [1]

Im wesentlichen begegnen uns dieselben Zukunftspläne bei allen Sozialisten, die sich irgendwie über ihre Ziele ausgesprochen haben. So namentlich bei Aug. Bebel [2], Liebknecht [3], J. Stern [4], K. Kautsky [5], den Vollmar „unsern eigentlichen Theoretiker" nannte, O. Köhler, Weilgert und andere. Bebel will zwar nur seine persönlichen Anschauungen wiedergeben, aber bei dem unbestrittenen Ansehen, das er in sozialistischen Kreisen genießt, kann man dieselben wohl als Gemeingut der großen Masse der deutschen Sozialdemokraten betrachten. Weil wir jedoch in unserer Kritik der sozialistischen Zukunftspläne wiederholt auf Bebel Rücksicht nehmen, so wollen wir hier, um unnütze Wiederholungen zu vermeiden, von einer Wiedergabe seiner Ansichten absehen.

Wir könnten jetzt noch zur Vervollständigung unserer Darstellung uns auf die Autorität A. Schäffles [6], Adolf Wagners [7], Fr. Hitzes [8] und anderer hervorragender Sozialpolitiker berufen, die auf Grund eingehender Studien sozialistischer Schriften alle dasselbe Bild vom Zukunftsstaat entwerfen. Doch das Gesagte mag an dieser Stelle genügen.

6. Nur auf einen Punkt müssen wir noch besonders aufmerksam machen, der für unsere folgenden Untersuchungen grundlegend ist: wir meinen die Verstaatlichung aller Produktionsmittel. Es ist eine ganz unrichtige Darstellung des Sozialismus, wenn man behauptet, das Eigentum der Arbeitsmittel und die Organisation der Arbeit könne den einzelnen Gemeinden oder Arbeitergruppen überlassen bleiben. Das ist der Anarchismus (oben S. 125), aber nicht der Sozialismus. Der letztere will die heutige Produktionsanarchie, in der er die Quelle aller gesellschaftlichen Schäden erblickt, beseitigen und durch eine planmäßig geleitete Produktion ersetzen. Dieser Zweck kann aber nur dadurch erreicht werden, daß der ganze Staat Besitzer der Arbeitsmittel und Verteiler der Arbeit und des Ertrages wird. Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß sich die sozialistische Organi-

---

[1] Dührings Umwälzung der Wissenschaft 270.

[2] Bebel entwickelt seine sozialistischen Ideen besonders in den schon genannten Schriften: „Unsere Ziele" (6. Aufl. 1886), „Die Frau" (18. Aufl. 1893). Viele Stellen aus sozialdemokratischen Schriften, die für die Zukunftspläne der Sozialisten charakteristisch sind, teilt E. Jäger (Der Sozialismus 334 ff) mit.

[3] Was die Sozialdemokraten sind und was sie wollen (1891) 18.

[4] Thesen über den Sozialismus (1890).

[5] Das Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Teil erläutert[3], Stuttgart 1892. Man vgl. K. Kautsky und B. Schönlank, Grundsätze und Forderungen der Sozialdemokratie (1892). Kautsky ist der Verfasser des in Erfurt aufgestellten offiziellen Parteiprogramms. Man vgl. noch Kautsky, Am Tage nach der Revolution.

[6] Quintessenz des Sozialismus[9] (1885). Daß die „Quintessenz" den Sozialismus in den grundlegenden Zügen richtig gezeichnet, geht aus dem reichen Lob hervor, das die Sozialisten der Schrift spendeten, und aus dem Eifer, mit der sie für Verbreitung derselben sorgten. Dieser Eifer war der Grund, warum die Polizei für einige Zeit glaubte die Hand auf das Schriftchen legen zu müssen.

[7] Grundlegung[3] § 294.

[8] Kapital und Arbeit (1880) 260 ff.

Digitized by Google

sation an die heute bestehende Ordnung von Berufsverbänden, Gemeinden, Bezirken usw. anschließe und so hierarchisch gliedere. Aber in jedem Fall muß eine strenge Unterordnung dieser Glieder unter eine oberste staatliche Behörde bestehen.

Wollte man das Eigentum der Arbeitsmittel und folglich auch den Ertrag derselben und ebenso die Organisation der Arbeit den Gemeinden überlassen, so daß sie produzieren könnten, was und wieviel sie wollten, so wäre die heutige Konkurrenz nur verschoben; anstatt der Privatkapitalisten hätten wir die Gemeinden als Konkurrenten. Die Produktionsanarchie bliebe in voller Blüte, und ein Mißgriff in der Produktion würde viel verhängnisvoller wirken, weil er nicht einige Privatpersonen, sondern ganze Gemeinden träfe. Eine Gemeinde könnte durch Fleiß oder andere günstige Umstände übermäßig reich werden, während eine andere in völliges Elend geriete. Und wenn jede Gemeinde wirtschaftlich unabhängig ist und Gemeindeeigentum besteht, soll es allen Angehörigen freistehen, die Gemeinde zu verlassen und sich einer andern anzuschließen, oder nicht? Und ist diese andere verpflichtet, den Zuzug Fremder zu dulden, oder nicht? Wenn nicht, so tritt an Stelle der heutigen Freiheit förmliche Sklaverei; wenn ja, so ist in der Gemeinde die planmäßige Regelung der Arbeit unmöglich, weil man nicht weiß, wieviel Arbeitskräfte bleibend zur Verfügung stehen. Gutgestellte Gemeinden würden überschwemmt, andere entvölkert.

Hierzu kommt noch, daß die einzelnen Gemeinden unmöglich ihren gesamten Bedarf selbst produzieren können, also auf Handel mit den Nachbargemeinden und mit dem Auslande angewiesen sind. Würde das nicht zu den schlimmsten Streitigkeiten zwischen den Gemeinden führen und einen Zustand allgemeinen Faustrechtes heraufbeschwören? Würden nicht die wirtschaftlich mächtigeren und reicheren Gemeinden bald auch das politische Übergewicht an sich reißen und die Demokratie durch eine Aristokratie ersetzen? Man spricht zwar sozialistischerseits zuweilen von einem Bunde, einer Föderation der Gemeinden. Aber wenn die einzelnen Gemeinden wirtschaftlich unabhängig sind und Privateigentum besitzen, wird sich ein solcher Bund nicht lange halten. Wie in Altgriechenland werden die Gemeinden mit Erbitterung um die Hegemonie ringen und schließlich die stärkeren die schwächeren unterjochen. Und wer soll das Eigentum unter die verschiedenen Gemeinden verteilen? Wird eine solche Verteilung sich zur Zufriedenheit aller vornehmen lassen?[1]

Wir glauben deshalb, daß eine Organisation, bei der die einzelnen Gemeinden wirtschaftlich unabhängig wären und Privateigentum besäßen, gar nicht ernstlich in Betracht kommen kann. Tatsächlich denken auch die hervorragendsten Sozialisten nicht an eine solche Zersplitterung des nationalen Wirtschaftslebens. Nach ihrer Ansicht tritt der sozialistische Staat an die Stelle der heutigen Staaten, und an die Stelle der heutigen Monarchen und Staatsminister der vom Volke gewählte Zentralausschuß, der die Leitung des gesamten Wirtschaftslebens übernimmt[2]. Allerdings

[1] Eine Darstellung und Kritik des Anarchismus vom sozialistischen Standpunkte gibt Bernstein in: Die Neue Zeit, 10. Jahrg. II: Die soziale Doktrin des Anarchismus.

[2] Marx selbst beleuchtet den Zukunftsstaat an dem Beispiel eines Vereins von freien Menschen, „die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen und individuellen Arbeitskräfte selbstbewußt als eine gesellschaftliche Arbeits-

Digitized by Google

wollen Engels, Bebel und andere Sozialisten nicht, daß man diese Volksbehörde „Regierung" nenne oder daß man überhaupt noch von einem „Staate" rede. Im Erfurter Programm wurde der Name „Staat" sorgfältig vermieden. Man glaubt, der Zentralausschuß brauche bloß den Produktionsplan zu entwerfen und den Anstoß zu geben, und die ganze weitverzweigte Produktionsmaschine werde sich wie von selbst in der schönsten Ordnung voranbewegen. Doch selbst die Möglichkeit dieser unmöglichen Annahme zugegeben, immerhin bleibt wahr, daß die zielbewußten Sozialisten eine zentralisierte wirtschaftliche Organisation, ein einheitliches, geordnetes, selbständiges Gemeinwesen, etwa im Umfange der heutigen Staaten, erstreben, und ein solches Gemeinwesen ist ein Staat. Selbst Liebknecht meinte in seiner Erfurter Programmrede: die Frage, ob man die zukünftige Gesellschaft Staat nenne oder anderswie, sei ein bloßer Wortstreit[1]. Deshalb scheint uns Schäffle das Richtige zu treffen, wenn er behauptet: „Der allein denkbare Sozialismus ist und bleibt bis auf weiteres die zentralistisch organisierte, allgemeine und ausschließliche Kollektivproduktion der Sozialdemokratie."[2] „Die sozialistische Produktionsweise ist, halten wir dies fest, mit grundsätzlicher Notwendigkeit eine einheitlich geschlossene. Wie die Form dieser Einheit beschaffen wäre, zentral oder föderal, absolut oder demokratisch . . ., mag dahingestellt bleiben. . . . Doch an der Notwendigkeit der gesellschaftlichen, also einheitlichen Form, an der bewußten Zusammenfassung des Produktionsprozesses selbst muß ein Sozialist grundsätzlich festhalten. Die ‚Anarchie' individualistischer Konkurrenz ist ja nach seiner Prämisse die Quelle alles Übels, alles Schwindels, aller Desorganisation, aller Unstetigkeit, aller Ausbeutung, aller Ungerechtigkeit der heutigen Volkswirtschaft. Der Sozialistenstaat ist erst verwirklicht, wenn es an den Mitteln der Sozialproduktion nur noch kollektives (Kapital-) Eigentum gibt."[3] Ganz in demselben Sinne drücken sich Fr. Hitze[4], Ad. Wagner[5] und andere aus.

7. Weil wir im folgenden wiederholt Konsequenzen aus den sozialistischen Forderungen ziehen, so machen wir, um dem Vorwurf willkürlicher Konsequenzmacherei zu entgehen, darauf aufmerksam, daß wir nur die ganz notwendigen Folgerungen aus den genannten Forderungen ziehen und dadurch deren praktische Unmöglichkeit nachweisen. Denn an ihren notwendigen Folgerungen erkennt man am sichersten die Richtigkeit oder Unrichtigkeit allgemeiner Grundsätze und Forderungen[6].

---

kraft verausgaben". Die „gesellschaftlich planmäßige Verteilung" der Arbeit . . . „regelt die richtige Proportion der verschiedenen Funktionen zu den verschiedenen Bedürfnissen" (Kapital 45). Man sehe auch seine „Kritik des sozialdemokratischen Parteiprogramms" a. a. O. 566.

[1] Fr. Engels (Entwicklung des Sozialismus 43) versteht unter Staat „eine besondere Repressionsgewalt" zu Gunsten einer herrschenden Klasse. Als ob Staat und Staatsgewalt dasselbe wären und man nicht auch in einer vollkommenen Demokratie von Staatsgewalt reden könne.

[2] Aussichtslosigkeit der Sozialdemokratie 5. Ähnlich Kleinwächter in Schönbergs Handbuch der politischen Ökonomie I 259. Leroy-Beaulieu, Le collectivisme, Paris 1885, 338.

[3] Quintessenz des Sozialismus 33. [4] Kapital und Arbeit (1880) 266.

[5] Grundlegung 614, A. Man sehe auch die Schilderung des sozialistischen Zukunftsstaates durch einen Sozialisten im „Vorwärts", mitgeteilt bei Todt, Der radikale deutsche Sozialismus (1878) 218. Stern, Thesen 8.

[6] In einer Rezension der 4. Auflage unseres „Sozialismus" (Die Neue Zeit, 9. Jahrg. II 638) meinte K. Kautsky: „Über die Konsequenzen mit ihnen (den Gegnern

Digitized by Google

In der Tat, in allen sozialistischen Schriften kehren folgende Grundforderungen wieder, die auch im Gothaer und im Erfurter Programm stehen: 1. Vergesellschaftung (Verstaatlichung) aller Produktionsmittel; 2. gesellschaftliche (planmäßige) Regelung der gesamten Güterproduktion an Stelle der heutigen Produktionsanarchie, und zwar 3. auf möglichst gleichheitlich demokratischer Grundlage, so daß wenigstens jede Klassenherrschaft und jedes Klassenprivilegium dauernd beseitigt wird. Mit diesen Kernforderungen hängt notwendig zusammen 4. die Verteilung des Gesamtproduktes nach irgend einem einheitlichen Maßstab. Denn das Gesamtprodukt gehört der Gesellschaft und muß erst an die einzelnen Genossen nach irgend einem Maßstabe verteilt werden. Mit der gesellschaftlichen Regelung der Produktion steht ferner in notwendigem Zusammenhang die Verteilung der Arbeit und Arbeitskräfte. Auch ist es unmöglich, daß diese Verwandlung der ganzen Gesellschaft in eine große Produktionsgenossenschaft nicht völlig umgestaltend in alle Lebensverhältnisse, besonders in das Familienleben, die Erziehung der Kinder usw. eingreife. Daraus folgt dann weiter: es gibt keine Privatgeschäfte oder Privatunternehmungen, kein Geld, keinen Zwischenhandel, keine Börsen und Banken, Aktien- oder sonstige Erwerbsgesellschaften u. dgl.

Wir werden der Reihe nach diese Grundforderungen an ihren notwendigen Konsequenzen prüfen und dadurch deren Unhaltbarkeit für jeden Denkenden nachweisen.

§ 2. Die Organisation der Produktion.

I. Vergesellschaftung des Produktiveigentums.

Die Sozialisten wollen alle Arbeitsmittel, oder wie Marx sich ausdrückt, alle „Lebensquellen", nicht nur Grund und Boden, sondern auch Fabriken, Maschinen, Rohstoffe, Werkzeuge zum ausschließlichen Eigentum der Gesamtheit machen[1]. Nur Genußmittel sollen als Entgelt für geleistete Arbeit Privateigentum werden dürfen. Da stehen wir aber schon vor einem nicht unerheblichen Bedenken. Was gehört zu den Produktivgütern und was zu den Genußgütern? Begrifflich lassen sich beide Güterarten leicht unterscheiden; aber sobald man im einzelnen fragt, ob dieses oder jenes Besitzgut zu den Produktiv- oder zu den Genußgütern gehöre, so ist man in Verlegenheit. Die allermeisten Dinge lassen sich bald zu den Produktiv- bald zu den Genußgütern rechnen, je nach dem Zwecke, zu dem der Besitzer sie gebraucht. Ein Garten ist gewiß ein Genußgut; er gibt dem Besitzer seine Früchte, bietet ihm die Möglichkeit, sich in ihm zu ergehen und an den Blumen und Bäumen zu erfreuen: aber die Früchte und Gemüse, die er hervorbringt, lassen sich auch verkaufen, sei es nun in ihrer ursprünglichen Gestalt oder indem man sie zuvor zu Genußmitteln von höherem Werte umarbeitet. Ähnliches läßt sich von einem Hause, einem Pferde, einem Wagen, ja sogar von fast jedem Hausgeräte sagen. Nadel und Faden sind gewiß unmittelbare Gebrauchsgüter in der Familie; aber man

---

des Sozialismus) zu streiten, welche die Verwirklichung unserer Forderungen nach sich ziehen könnte, möchte, dürfte, erscheint uns höchst überflüssig." Höchst überflüssig! das ist eine sehr bequeme Art, sich an unliebsamen Erörterungen vorbeizudrücken. Als ob wir willkürlich und aufs Geratewohl Konsequenzen gezogen hätten!

[1] Vgl. oben 138 und 198.

Digitized by Google

kann sie auch verwerten, um damit sich und andern Kleider zu verfertigen oder auszubessern [1].

Sollen nun alle diese Gebrauchsgegenstände Gemeineigentum werden? Das hieße jeden selbst in den kleinsten Dingen von der Gesamtheit abhängig machen. Ein Familienleben mit gegenseitigen Dienstleistungen wäre unmöglich. Man könnte also höchstens den Ausweg wählen, daß man zwar solche Gebrauchswerte, die auch zur Produktion dienen können, den einzelnen überläßt, aber ihnen gesetzlich jede produktive Verwertung untersagt [2] und nur den Selbstgebrauch zuläßt. Das würde aber eine sehr weitgehende polizeiliche Überwachung notwendig machen und zu vielem Unterschleif Veranlassung geben. Denken wir uns beispielshalber, ein Obstgarten werde einem Familienvater unter der Bedingung überlassen, die Früchte desselben nur für den Selbstbedarf gebrauchen zu dürfen, alles übrige an die öffentlichen Vorratskammern abzuliefern. Wie viel von diesen Früchten würde wohl abgeliefert werden? Würde der Besitzer wohl haushälterisch mit den Früchten umgehen? Würde er den Garten in gutem Stand zu halten oder gar zu verbessern suchen? Würde er nicht, was er selbst nicht benötigt, heimlich verschenken oder verkaufen?

II. Bedarfsbestimmung.

Wir nehmen an, die Scheidung zwischen Produktiv- und Genußgütern sei in ersprießlicher Weise geglückt, und alle Produktionsmittel seien „vergesellschaftet" oder in den Besitz der Gesamtheit übergegangen. Nun soll die nationale Produktion *planmäßig* geordnet werden. „Umwandlung der Warenproduktion in sozialistische, *für* und *durch* die Gesellschaft betriebene Produktion" heißt es im Erfurter Programm, ganz in Übereinstimmung mit der Auffassung von K. Marx [3], Fr. Engels [4]. Eine solche Regelung läßt sich aber nur bewerk-

[1] Sehr nachdrücklich betont die hier berührte Schwierigkeit *Leroy-Beaulieu* in seinem lesenswerten Buche Le collectivisme 13 ff.

[2] *Paulsen* (System der Ethik 716) meint zwar, nicht nur Möbel, Kunst- und Schmuckgegenstände und Bücher, sondern auch Wohnhäuser und Gärten könnten Privateigentum bleiben, „und zwar mit allen Folgen, welche das Eigentum gegenwärtig hat: mit dem Recht, diese Dinge zu vererben und zu verschenken, zu verzehren und aufzubewahren, zu verkaufen und zu verleihen". Das wäre aber ein gewaltiger Riß in das ganze System. Dieses Zugeständnis würde es ermöglichen, daß manche durch Kauf, Erbschaft oder Schenkung Häuser, Gärten und andere Renten abwerfende Dinge erwürben und schließlich von ihren *Renten* leben könnten, was nicht in das sozialistische System paßt. — Ein Sozialist wird vielleicht zu Gunsten Paulsens einwenden, man könne Häuser, Gärten u. dgl. ruhig in den Privatbesitz übergehen lassen, weil in einem System, wo alle tagtäglich an der Produktion sich beteiligen und so das Nötige erwerben müssen, niemand an Renten etwas gelegen sein könne. Das ist aber unrichtig. Reichtum würde auch im Sozialistenstaat Macht und Ansehen verleihen und also gewiß nicht verachtet werden. Und welchen Antrieb zur Arbeit könnte noch ein Mann haben, der genug besitzt, um von seinen Renten zu leben? Müßte man ihn nicht zur Arbeit zwingen? Wenn der Sozialismus überhaupt Aussicht auf Verwirklichung haben soll, so darf er nicht auf halbem Wege stehen bleiben, sondern muß folgerichtig durchgeführt werden. [3] Siehe oben 138 ff.

[4] Nach *Engels* (Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft 48) wird „eine *gesellschaftliche Produktion nach vorherbestimmtem*

Digitized by Google

stelligen, wenn zuvor der ungefähre Bedarf der Gesamtheit feststeht. Denn dieser ist der Zweck und das Maß der ganzen Produktion. Er müßte also durch tägliche oder wöchentliche beziehungsweise monatliche, jährliche statistische Erhebungen festgesetzt werden.

Vielleicht könnte jemand meinen, solche Erhebungen seien überflüssig, man könne einfach die heutige Konsumtion der sozialistischen Produktion zu Grunde legen. Aber selbst angenommen, die heutige Konsumtion sei bis ins einzelne genau statistisch ermittelt, was bei weitem nicht der Fall ist, so läßt sich doch dieselbe in keiner Weise der sozialistischen Produktion zu Grunde legen, weil sie das Ergebnis der heutigen Vermögensverhältnisse und auch der heutigen Produktion ist. Sie setzt einerseits große Kapitaleinkünfte und anderseits ärmliches Arbeitseinkommen voraus; sie setzt besonders das Lohn- (Dienstboten-) Verhältnis voraus und ist innig mit der Privatproduktion verknüpft[1].

Ebensowenig läßt sich annehmen, daß die oberste Zentralbehörde im sozialistischen Staat einfachhin den Bedarf in Bezug auf Art und Masse der Produkte durch einen Machtspruch festsetze und danach die Produktion regele. Denkbar ist ein solches Verfahren allerdings. Aber um davon zu schweigen, daß dasselbe mit der demokratischen Organisation im Sinne der Sozialisten im Widerspruch steht, wäre es die vollendetste Knechtschaft. Die Freiheit beruht vor allem darauf, daß man selbst nach Gutdünken bestimmen kann, wie man sein Leben in Bezug auf Kost, Kleidung, Wohnung, Unterhaltung, Bildungsmittel usw. einrichten will. Wer das nicht mehr kann und sich alles von einer Behörde vorschreiben lassen muß, ist ein Sklave, mag man ihn auch mit den Sozialisten „freien Genossen" nennen. Die Freiheit der Bedarfsbestimmung ist auch die Grundlage jedes Kulturfortschrittes[2].

Wir wollen also annehmen, es sei grundsätzlich jedem freigestellt, sich seinen Bedarf zu bestimmen. Wir sagen grundsätzlich; denn praktisch wird diese Freiheit schon durch den Mangel an reichlichem Einkommen eingeschränkt. Auch der heutige Fabrikarbeiter ist grundsätzlich frei in der Bestellung seines Bedarfs; aber praktisch ist diese Freiheit sehr gering wegen des Mangels an Einkommen. Dasselbe würde auch im Sozialistenstaat der Fall sein. Jeder hat ja kein anderes Einkommen als den Ertrag seiner Tagesarbeit. Die Sozia-

---

Plan" möglich, wenn einmal das Proletariat mittels der öffentlichen Gewalt alle Produktionsmittel in öffentliches Eigentum verwandelt haben wird.

[1] Mit Recht sagt A. Wagner (Grundlegung[3], 2. Teil, § 144, S. 320): Die bisherige Konsumtion ist „das Produkt der gegenwärtigen Einkommens- und Vermögensverteilung und eben des privaten Rentenbezugs aus Boden und Kapitalien. Statistische Aufnahmen aus der Wirklichkeit würden also nicht ausreichen".

[2] Auch Schäffle (Quintessenz 23) gesteht: „Die Freiheit der Bedarfsbestimmung ist sicherlich die unterste Grundlage der Freiheit überhaupt. Würden die Lebens- und Bildungsmittel etwa von außen her und einem jeden nach einem Bedarfsschema zugemessen, so könnte niemand nach seiner Individualität leben und sich ausbilden; es wäre der ‚Brotkorb' der Freiheit beseitigt. Es fragt sich deshalb, ob der Sozialismus die individuelle Freiheit der Bedarfsbestimmung aufhebt oder nicht. Hebt er sie auf, so ist er freiheitsfeindlich, aller Individualisation, daher aller Gesittung entgegen und ohne alle Aussicht, mit den unvertilgbarsten Trieben des Menschen jemals fertig zu werden."

Digitized by Google

listen verfehlen zwar nicht, uns diesen Ertrag glänzend zu schildern und zu multiplizieren [1]. Aber an dieses Wunder der Brotvermehrung glauben wir nicht. Doch ist dies ein Punkt, den wir weiter unten eingehend prüfen werden. Übrigens scheinen die Hauptvertreter des Sozialismus selbst Zweifel an diesem Wunder zu haben. Bebel wenigstens gesteht ganz offen: „Das Schwelgen wird aufhören; die Armut und das Darben aber auch." [2] Wenn alle ungefähr das gleiche Einkommen haben sollen, so ist zu fürchten, daß die Portionen sehr schmal ausfallen würden. An einer andern Stelle meint Bebel, die Bedarfsbestimmung werde leicht sein, „da eigentliche Luxusartikel, die heute nur eine kleine Minorität kauft, verschwinden", und „inwiefern durch Produkte neue Bedürfnisse zu befriedigen sind, darüber entscheidet die Gesamtheit" [3].

Durch diese letzten Worte wird offen gestanden, und zwar folgerichtig zu den sozialistischen Grundsätzen, daß jeder nur die Bedarfsgüter erhält, welche die Gesamtheit hervorzubringen für gut findet. Die Produktion hängt ja in ihrer Ausgestaltung von den Bedarfsgütern ab. Neue Bedarfsgüter erfordern auch neue Produktionsvorrichtungen. Soll es nun jedem überlassen bleiben, Gebrauchsgegenstände zu bestellen, welche neue Einrichtungen und mithin eine Vermehrung der Gesamtarbeit erheischen? Wenn aber die Gesamtheit oder ihre Vertreter erst entscheiden sollen, ob man den Wünschen der Gesellschaftsglieder nachkommen wolle oder nicht, so ist tatsächlich die Freiheit der Bedarfsbestimmung zum guten Teil beseitigt.

Schlimmer vielleicht als diese Freiheitsbeschränkung ist die jeder Familie — deren Dasein im Sozialistenstaat wir inzwischen voraussetzen wollen — auferlegte Pflicht, alle ihre Bedürfnisse zum voraus bei den hierfür angestellten Beamten zur Anzeige zu bringen und einregistrieren zu lassen. Damit man wisse, was und wie viel an Gebrauchsgütern hergestellt werden solle, und so den Plan der Nationalproduktion entwerfen könne, muß feststehen, was jeder braucht oder haben will. Mann oder Frau oder alle beide müssen also bei dem Bedarfsbureau ihre großen und kleinen Anliegen zur Kenntnis der Beamten bringen, um dann zur bestimmten Zeit das Bestellte in den öffentlichen Vorratskammern gegen Arbeitsscheine einzulösen.

Wir wollen ja, um den Sozialisten nichts Lächerliches anzudichten, annehmen, daß von den gewöhnlichsten Gebrauchsgegenständen immer ein gewisser Vorrat vorhanden sei, so daß jeder oder ohne weiteres sie in öffentlichen Läden gegen Arbeitsscheine erhalten kann [4]. Aber das ließe sich doch nur in Bezug

[1] J. Stern (Thesen über den Sozialismus 28) nennt jeden, der nicht an die Behauptung glaubt, der soziale Volksstaat gewähre allen den größten Komfort, einen „großen Philister". Nach ihm werden im Sozialistenstaat „alle alles in Hülle und Fülle nach Herzensluft" haben.

[2] Unsere Ziele 30. [3] Ebd. 31.

[4] J. Stern, bei dem Naivität und Keckheit im Behaupten um die Palme streiten, meint, einer Bedarfsbestimmung bedürfe es nicht, weil alles in Hülle und Fülle vorhanden sei. „Jedem, der sich ausweist, sein Arbeitsquantum verrichtet zu haben, steht das unbeschränkteste Recht auf jeden Konsum in jedweder beliebigen Quantität zu. Er bezieht seine Kleidungsstücke aus den öffentlichen Magazinen, speist im Hotel, was ihm beliebt, oder wenn er es vorzieht, zu Hause in einer höchst komfortablen

Digitized by Google

auf die gewöhnlichsten Gebrauchsgüter bewerkstelligen. Wenn nicht einmal die heutige Produktion, die den Bedürfnissen zuvorzukommen strebt, alle Bedarfsgegenstände allzeit und überall vorrätig zu halten vermag, so würde das in der sozialistischen Gesellschaft noch viel weniger der Fall sein, oder sie müßte denn in den Fehler fallen, den ihre Anhänger der heutigen Gesellschaft vorwerfen, nämlich aufs Geratewohl massenhaft alle Gebrauchswerte herstellen und in den staatlichen oder kommunalen Vorratskammern aufschichten lassen.

Es bleibt also dabei: jede Familie wird genötigt sein, alle ihre großen und kleinen Bedarfsgegenstände — wenn wir allenfalls von den ganz allgemeinen und alltäglichen absehen — vor den Bedarfsbeamten zu Protokoll zu geben. Man glaube nicht, das sei eine geringe Last. Heute hat es jeder in seinem Belieben, alle seine Bedürfnisse entweder durch eigene Arbeit oder durch Kauf, bei wem, wann und wo er will, daheim oder draußen zu befriedigen. So ist ihm die Möglichkeit gegeben, das Innere seines Haushaltes neugierigen Blicken zu verbergen; denn auch die Kaufleute, Handwerker, Ärzte, Apotheker sind durch ihr Interesse zur Verschwiegenheit genötigt. Im Sozialistenstaat aber könnte jeder durch Einsicht in die Bedarfslisten jeder Familie in jeden Winkel, in den letzten Kochtopf hineinschauen. Denn einen eigenen, durch seine Interessen an Verschwiegenheit gebundenen Beamtenstand gibt es nicht mehr, und öffentliche Listen unterstehen der Aufsicht und Einsicht des souveränen Volkes.

Auch den Punkt dürfen wir nicht übersehen, welche riesige Schreiberarbeiten die Bedarfsbestimmung in einem ganzen umfangreichen Gemeinwesen erheischte. Die Sozialisten berufen sich auf die heutigen Aktiengesellschaften, Produktivgenossenschaften, Staatsbetriebe, um darzutun, wie leicht die Bedarfsbestimmung sei. Aber sie über-

---

Privatwohnung, die mit den öffentlichen Hotels in Verbindung steht (Telephon, Rohrpost und wer weiß, was sonst noch erfunden wird), und woher er auf die bequemste Weise (durch die Rohrpost?) die Speisen bezieht, die er wünscht, oder er läßt sie sich zu Hause bereiten (von wem?) oder bereitet sie selbst" (Thesen über den Sozialismus 12—13). Einem leichtgläubigen Sozialisten mag allerdings beim Anblick dieses Bildes das Herz im Leibe lachen. Man denke sich doch, nach einer „minimalen" Arbeitszeit braucht er seinem Herzen nichts mehr zu versagen. Dicht vor ihm ganze Brunnen von Sekt, Rüdesheimer, Münchener Hofbräu und Cognac, wo jeder nach Belieben, in „Hülle und Fülle" schöpfen kann. Daneben ganze Berge von Austern, Fasanen, Wildbret, die köstlichsten Südfrüchte. Mit Verachtung wird man auf die Zeit zurückschauen, wo man mit Schwarzbrot und Kartoffeln fürlieb nehmen mußte. Hat man sich satt gegessen, so geht man ins Theater oder ins Konzert, macht eine Spazierfahrt usw., bis man sich am Abend — der Erholung müde — auf das weiche Ruhebett schlafen legt! Stern hat nur *eines* vergessen zu sagen: *wer* denn alle diese schönen Dinge herbeischaffen und zubereiten, *wer* die sozialistischen Herrschaften bedienen, ihnen die Theatervorstellung geben, das Pferd satteln und die komfortable Wohnung herrichten soll. Stern ist zwar ganz trunken von den Erfindungen der modernen Elektrotechnik. Aber glaubt er denn wirklich, die Elektrizität werde schließlich den Sozialisten die Speisen bereiten und servieren, die Wohnung herrichten oder gar Theatervorstellungen geben? Und dann: *wo* sollen all diese schönen Dinge in solcher Masse sich finden und herrichten lassen, daß jeder nach „minimaler" Arbeit seinen Wünschen freien Lauf gewähren kann? Man muß sich nur wundern, daß Stern all diese törichten Träumereien noch mit solch überlegener Miene zu Markte bringt. Jeden, der ihm nicht aufs Wort glaubt, nennt er einen bornierten Philister! Das ist jedenfalls die billigste Art der Beweisführung.

Digitized by Google

sehen den ungeheuern Unterschied zwischen einer einzelnen, verhältnismäßig kleinen und auf einen einheitlichen Zweck gerichteten Genossenschaft und einem ganzen öffentlichen Gemeinwesen von mehreren Millionen Angehörigen[1]. Wie viel Schreibereien macht beispielsweise eine Volkszählung nötig! Wie viel Arbeit kostet das jährliche Staatsbudget! Und doch, wie einfach liegen hier die Verhältnisse! Nun nehme man die tausend und abertausend großen und kleinen Gebrauchsgegenstände für das geistige und leibliche Leben: für Kleider, Nahrung, Wohnung, Unterhaltungs- und Bildungsmittel, Verkehrsmittel, nicht einer kleinen Genossenschaft, sondern eines nach Millionen zählenden Volkes. Denn niemand außer der Gesamtheit kann irgend etwas produzieren und verkaufen. Wird das nicht erdrückende statistische Arbeiten erheischen mit einem Heer von statistischen Bureaubeamten? Werden sich nicht leicht die allergeßten Fehler einschleichen, welche vielleicht für die ganze Produktion und ein ganzes Volk verhängnisvoll sind? Und nun nehme man dazu, daß diese sozialistischen Beamten durch kein Privatinteresse an die treue Verwaltung ihres Amtes gebunden sind: wird da ein statistisches Ergebnis zu stande kommen, das der Produktion zur sichern Grundlage dienen kann?

III. Verteilung der Arbeitskräfte.

Wir nehmen an, die Bedarfsbestimmung sei der Zentralbehörde auf Grund der von allen Gemeinden oder Provinzen eingelaufenen Bedarfslisten gelungen. Nun handelt es sich darum, die Nationalarbeit zu organisieren oder die Produktion „für und durch die Gesellschaft" (Erfurter Programm), also planmäßig und einheitlich zu betreiben, oder wie Marx sich ausdrückt[2], die Arbeit „gesellschaftlich planmäßig zu verteilen". Dazu ist vor allem die *Verteilung der Arbeitskräfte* nötig oder wenigstens die genaue Kenntnis der Zahl, Fähigkeit und Stärke der Arbeitskräfte, über die jede Gemeinde oder jeder Bezirk zu verfügen hat. Denn man kann unmöglich allen Provinzen oder Gemeinden dasselbe Arbeitspensum auferlegen ohne Rücksicht auf die verfügbaren Kräfte. Es ist allerdings nicht notwendig, daß die Zentralbehörde, der „Produktionsrat", selbst die Arbeit an die einzelnen verteile. Das kann sie den Gemeinden überlassen. Wohl aber ist notwendig, daß sie festsetze, was und wie viel die einzelnen Bezirke zu produzieren und zu liefern haben, und das setzt die Kenntnis der vorhandenen Arbeitskräfte voraus. Wir wollen jedoch annehmen, zugleich mit den Bedarfslisten seien auch genaue statistische Angaben über die Zahl und Leistungsfähigkeit der Arbeitskräfte in den einzelnen Bezirken eingelaufen.

Da stehen wir aber schon wieder vor einer Schwierigkeit. Damit den Bezirken oder Gemeinden ihr Arbeitspensum zugeteilt werden könne, genügt nicht, daß die im Augenblick der Arbeitsverteilung vorhandenen Kräfte bekannt seien, sondern es muß auch feststehen, daß sie wenigstens für einen bestimmten Zeitraum, etwa für ein Jahr, an Ort und Stelle *bleiben*. Es fragt sich also: soll die heutige *Freizügigkeit* bestehen bleiben oder nicht? Bebel[3]

---

[1] *Kautsky* (Grundsätze und Forderungen der Sozialdemokratie 26) bezeichnet als Ziel der Sozialdemokratie „Vereinigung sämtlicher Betriebe zu einem einzigen ungeheuern *Staatsbetrieb*, d. h. Verwandlung des Staates in *eine einzige Wirtschaftsgenossenschaft*".

[2] Siehe oben 138, A. [3] Die Frau [16] 329—330.

Digitized by Google

scheint zur ersteren Annahme zu neigen. Allein wie kann denn bei einer beständig hin und her wogenden Bevölkerung von einer planmäßigen Organisation der Arbeit die Rede sein? Wie kann eine Gemeinde das bestimmte Maß von Erzeugnissen liefern, wenn vielleicht schon in Bälde ein großer Teil ihrer Arbeitskräfte in andere Gemeinden übersiedelt? Will man also eine planmäßige Güterhervorbringung, so muß man die Bevölkerung wenigstens zeitweilig an einen bestimmten Wohnsitz binden, so zwar, daß während dieser Zeit die Auswanderung in eine andere Gemeinde nur mit obrigkeitlicher Ermächtigung stattfinden darf.

Damit sind wir aber noch nicht am Ende der Schwierigkeit. Was wird geschehen, wenn der Zeitpunkt gekommen ist, wo die Übersiedlung aus einer Gegend in eine andere gestattet wird? Denn wir wollen annehmen, daß man nicht gesetzlich oder von Obrigkeit wegen jedem seinen Aufenthaltsort anweist, sondern daß man hierin jedem freie Wahl läßt. Das ist ein wesentliches Erfordernis wahrer Freiheit.

Was würde also geschehen, wenn im Zukunftsstaat volle Freiheit der Wohnortsveränderung bestände? Wir fürchten, die Wander- und Vagabundierlust möchte eine Art epidemischer Krankheit werden. Heute werden wenigstens die allermeisten nicht vollständig Besitzlosen durch ihr *eigenstes Interesse* für längere Zeit oder auch dauernd an einen bestimmten Wohnort gefesselt, und selbst der Besitzlose muß sich in der Wahl seines Aufenthaltsortes nach der Aussicht auf seinen Unterhalt richten. Diese Rücksichten fallen aber im Sozialismus weg. Jeder Genosse weiß, daß er überall im weiten Vaterlande, im Norden wie im Süden, im Osten wie im Westen, gleichmäßig zu Hause ist, daß er überall allen andern gleichberechtigt ist und Anspruch auf Anstellung und Unterhalt hat. Die Bauern in der Eifel oder auf der Rauhen Alp wissen, daß sie ebensogut das Recht haben, am Rhein oder am Neckar zu wohnen. Warum soll der eine jahraus jahrein auf der Lüneburger Heide oder auf dem Harz wohnen und arbeiten, während der andere an den reizenden Ufern des Rheins oder der Mosel sich aufhält? Warum soll der eine nicht ebensogut als der andere ein „Städter" werden können und dem Stadtkinde die Freuden des Landlebens in der Eifel verschaffen?

Wird man vielleicht die Rücksicht auf Kinder oder Kranke anführen, um uns begreiflich zu machen, wie trotz allem die Seßhaftigkeit im Sozialistenstaat bestehen könne? Allein die Sorge für Kinder und Kranke übernimmt ja überall der Staat, die kann also der Wanderlust kein Hemmnis bereiten. Oder wird man die *Heimatsliebe* der sozialistischen Genossen betonen? Wir sagen *Heimatsliebe*; denn die *Vaterlandsliebe* im weiteren Sinn, d. h. die Liebe zum öffentlichen Gemeinwesen, zu dem man gehört, kann der Sozialist überall gleichmäßig befriedigen. Sein Vaterland ist nicht die Gemeinde oder ein bestimmter Ort, sondern höchstens der ganze Staat. Jeder Sozialist hat ja in jeder Gemeinde des großen Gemeinwesens dasselbe Recht, in der Geburtsgemeinde besitzt er nicht *mehr* Rechte als in jeder andern. Warum soll er also sich dauernd zu seinem Geburtsort hingezogen fühlen? Die Grundlage der Liebe zur heimischen Erde ist das *Eigentumsrecht*. Bei einem besitzlosen Bettler ist die Liebe zum heimatlichen Boden nicht weit her, sie reicht nicht weiter als das Versorgungs- oder Unterstützungsrecht. Erst wenn eine Familie

Digitized by Google

lange an demselben Orte gewohnt und gearbeitet hat, wenn sie dort ihre kleine Geschichte besitzt, wenn sich zahlreiche freundnachbarliche und verwandtschaftliche Beziehungen gebildet, entsteht die Liebe zur engeren Heimat. Alles das setzt aber das Privateigentum, und zwar durchschnittlich das Grundeigentum, wenigstens den Besitz eines Hauses oder kleinen Anwesens, eines eigenen „Daches" voraus. Diese Grundlagen fehlen aber im Sozialismus, wo jeder Fußbreit Erde allen Staatsangehörigen gleichmäßig angehört. Es befremdet uns deshalb gar nicht, daß sozialistische Stimmen schon wiederholt die Vaterlandsliebe als „Vorurteil", ja geradezu als „Unsinn" bezeichnet haben[1].

IV. Verteilung der Arbeit; Berufswahl.

Fr. Engels, ein Hauptprophet des Sozialismus, nennt den Übergang aus der Anarchie der kapitalistischen Produktion in die „planmäßige, bewußte Organisation" derselben im Kommunismus den „Sprung der Menschheit aus dem Reiche der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit"[2]. Sehen wir einmal zu, wie es mit diesem „Sprung in das Reich der Freiheit" beschaffen sei.

Der Gemeinde oder vielmehr den vom Volke gewählten Vorstehern derselben liegt es ob, das von der Zentralbehörde bestimmte Arbeitspensum an die verschiedenen Arbeiter oder Arbeiterinnen zu verteilen. Sie hat festzusetzen, wer sich dem Landbau, der Industrie, dem Bergbau, der Verteilung der Produkte, der Besorgung der Verkehrsmittel usw. zuwenden soll. Es ist gleichgültig, ob die Gemeindebehörde unmittelbar selbst die Stellung bezeichne, die jeder einzelne innerhalb eines Produktionszweiges einnehmen soll, oder ob sie die Verteilung den für diesen Produktionszweig bestimmten Genossen überlassen will. Immerhin hat sie zu bestimmen, wer sich den verschiedenen Produktionszweigen zuwenden soll. Hierbei wird selbstverständlich wieder vorausgesetzt, daß die Produktionsvorstände über eine seßhafte Bevölkerung zu verfügen haben.

Oder läßt sich die Verteilung der verschiedenartigen Arbeiten vielleicht anders bewerkstelligen? Nicht wenige sozialistische Schwärmer wollen die Wahl der Beschäftigung dem Belieben eines jeden anheimstellen. So früher Ch. Fourier und neuestens A. Bebel[3], Stern[4] und Köhler[5]. „Der einzelne", sagt Bebel, „entscheidet selbst, in welcher Tätigkeit er sich beschäftigen will, die große Zahl der verschiedensten Arbeitsgebiete trägt den verschiedensten Wünschen Rechnung. . . . Die einzelnen Arbeitszweige und Abteilungen wählen

---

[1] „Verflucht sei das sogenannte Vaterland!" heißt es beispielsweise in einem sozialistischen Manifest. Vgl. R. Meyer, Der Emanzipationskampf des vierten Standes II 116. Marx und Engels schrieben schon im Jahre 1848 im „Manifest der kommunistischen Partei": „Den Kommunisten ist vorgeworfen worden, sie wollten das Vaterland, die Nationalität abschaffen. Die Arbeiter haben kein Vaterland. Man kann ihnen nicht nehmen, was sie nicht haben."

[2] Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft 76. Auch K. Kautsky (Karl Marx' ökonomische Lehren, Stuttgart 1890, 259) hat sich diese Phrase angeeignet.

[3] Die Frau 271 u. 281. [4] Thesen über den Sozialismus 37 ff.

[5] Der sozialdemokratische Staat, Nürnberg 1891, 61.

Digitized by Google

ihre Ordner, welche die Leitung zu übernehmen haben. Das sind keine Zuchtmeister, wie die meisten heutigen Arbeitsinspektoren, Werkführer, sondern einfache Genossen, welche die ihnen übertragene verwaltende Funktion an Stelle einer produzierenden ausüben." Je nach Wunsch kann die sozialistische Gesellschaft „die eine Jahreszeit mehr sich auf ländliche, die andere mehr sich auf industrielle Produktion werfen" [1]. Nicht nur in Bezug auf gewerbliche, sondern auch auf wissenschaftliche und künstlerische Ausbildung ist jedem Gelegenheit zu passender Abwechslung gegeben [2].

Eine Gegenfrage sei uns erlaubt. Wie kann noch von einer „einheitlichen, planmäßigen Regelung der Arbeit" die Rede sein, wenn jeder tun kann, was er will? Da kommen die Sozialisten und klagen über die „Produktionsanarchie" und wollen doch schließlich diese Anarchie zum Prinzip erheben!

Oder glauben sie im Ernst, es genüge, einen Produktionsplan zu entwerfen und bekannt zu machen, und dann würden ohne weiteres die nach Tausenden, ja Millionen zählenden Genossen sich aus eigenen Stücken so nach Ort, Zeit und Beschäftigungsart verteilen, wie es der Produktionsplan fordert? Das sind unmögliche Träumereien! Überläßt man die Wahl den einzelnen, so wird alles den leichteren, angenehmeren, ehrenvolleren Beschäftigungen zuströmen. Die Gewerbtätigkeiten sind nun einmal sehr ungleich, und auch der Sozialismus kann an dieser Ungleichheit nichts ändern. Die Tätigkeit eines „Ordners" oder Mitglieds des Produktionsrates ist eine leichtere Sache als die eines Maschinenheizers oder Hauers in einem Bergwerk, oder eines Arbeiters in einer chemischen Fabrik in glühend heißer Temperatur und in einer mit schädlichen Stoffen geschwängerten Luft, und noch angenehmer als die widerlichen Arbeiten der Straßen- und Kloakenreinigung. Die Sozialisten mögen noch so viel Druckerschwärze verbrauchen, die Tatsache werden sie nicht aus der Welt schaffen, daß viele Beschäftigungen lästig, beschwerlich und gefahrvoll sind und den Menschen Überwindung kosten. Wenn man die Wahl den einzelnen überläßt, so werden sich ohne Zweifel für derartige Arbeiten nicht ausreichende Kräfte finden [3].

Um Ausflüchte ist Bebel nicht verlegen. Er meint, Straßenreinigen, Waschen und andere unangenehme Arbeiten könnten in der sozialistischen Gesellschaft durch rein mechanische Vorrichtungen besorgt werden, so daß sie aufhören würden, widerwärtig zu sein [4]. Allein wenn wir auch in dieser Beziehung die allergrößten Zugeständnisse machen wollten: zu glauben, alles Unangenehme

---

[1] Die Frau 335. [2] Ebd. 282.

[3] Marx, der sich in Bezug auf seine Zukunftspläne nur selten aus dem Halbdunkel verschwommener Redensarten herauswagt, behauptet, in der „höheren Phase" des Kommunismus werde die Gesellschaft auf die Fahne schreiben: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!" „Jeder nach seinen Fähigkeiten" soll wohl heißen, jeder werde seinen Fähigkeiten entsprechend der Gesamtheit dienen. Aber wer entscheidet über die Fähigkeiten eines jeden? Soll man das Urteil über seine Befähigung und die Wahl der Beschäftigung dem einzelnen überlassen? Dann wird die Anarchie herrschen. Soll darüber eine Kommission oder sonst jemand entscheiden? Dann haben wir die schlimmste Sklaverei. Aus diesem Entweder — Oder kommt der Sozialismus nicht heraus. [4] Ähnlich Stern, Thesen 38.

Digitized by Google

werde sich durch Maschinen besorgen lassen, ist kindlich naiv. Es wird immer sehr viele unangenehme Arbeiten geben, die nur durch persönliche Leistung sich erledigen lassen. Außerdem müssen die Maschinen besorgt und geleitet werden. Oder glaubt Bebel wirklich, die Sozialisten würden es einst in der technischen Vervollkommnung so weit bringen, daß man die Maschinen bloß in die Schächte hineinzujagen braucht, um sie bald mit Kohlen beladen wiederkommen zu sehen? Die bisherige Erfahrung lehrt, daß mit dem Fortschritt des Wirtschaftslebens die widrigen Beschäftigungen eher zu- als abnehmen. Lassen sich heute einige unangenehme Arbeiten durch Maschinen besorgen, so sind dafür andere noch unangenehmere aufgekommen. Man denke nur an so viele chemische Fabriken, die zuweilen eine ganze Gegend verpesten[1].

Wer also nicht annehmen will, im Zukunftsstaat werde Selbstlosigkeit, Selbstverleugnung, Liebe zur Zurücksetzung und Beschwerde allgemein werden, dem wird nichts übrig bleiben als zuzugeben, daß schließlich obrigkeitliches Kommando oder der unabänderliche Beschluß der Volksmehrheit für Besetzung der unangenehmen und niedrigen Stellen sorgen muß. Damit ist aber die Freiheit der Berufswahl beseitigt und der Unzufriedenheit und Klage eine reiche Quelle geöffnet. Wir dürfen nicht vergessen, daß „alle Klassenunterschiede abgeschafft werden", daß volle „Gleichberechtigung" und „Gleichheit der Existenzbedingungen" herrschen soll. Ist es mit dieser Gleichheit verträglich, daß man durch Mehrheitsbeschluß die einen zu niedrigeren und beschwerlicheren Arbeiten zwinge als die andern?

V. Einige unmögliche Auswege.

Die Freiheit in der Berufswahl ist ein so wesentlicher Bestandteil der menschlichen Freiheit, daß ohne sie das Leben zur Sklaverei wird. Begreiflich deshalb, daß die Sozialisten und ihre Gönner sich um Mittel umgesehen haben, ihr trotz aller planmäßigen Regelung der nationalen Arbeit ein Plätzchen im sozialistischen System zu verschaffen.

Schäffle glaubt, durch ein „Regulierungssystem" ließe sich die Freiheit der Berufswahl mit der öffentlichen Organisation der Arbeit vereinigen. Eigens zu diesem Zweck eingesetzte Berufsämter könnten durch Herabsetzung der Besoldung den übermäßigen Zudrang zu gewissen Berufen hemmen und durch entsprechende Gehaltserhöhung auf solche Berufszweige ablenken, bei denen Arbeitermangel herrscht. Der Vorschlag paßt jedoch nicht in das sozialistische System; denn er setzt voraus, „Berufsämter" könnten nach Gutdünken die Besoldung der Arbeit hinauf- oder hinabsetzen, soweit dies der Organisation der Arbeit dient. Damit wäre aber die sozialistische „Werttheorie" über den Haufen gestoßen; denn der Wert der Produkte hinge nicht mehr von der nötigen Arbeitszeit ab, sondern von äußeren Umständen: von der größeren Nachfrage oder dem größeren gesellschaftlichen Bedürfnis. Werden es sich sodann die

[1] Merkwürdig ist, daß Bebel zur selben Zeit, wo er uns das Verschwinden der unangenehmen Arbeiten verheißt, ausführlich schildert, mit welch gewissenhafter Sorgfalt man in der sozialistischen Gesellschaft alle Arten von Auswürfen verwerten werde! Er stellt uns in dieser Beziehung die Chinesen als Muster vor!

Digitized by Google

Arbeiter gutmütig gefallen lassen, daß man ihnen plötzlich den Sold verringere, etwa weil in einem andern Berufszweige Mangel an Arbeitskräften eingetreten ist? Dieses Auskunftsmittel hätte endlich zur Folge, daß die niedrigeren und unangenehmeren Beschäftigungen, bei denen meistens am wenigsten geistige Arbeit erforderlich ist, die bestbesoldeten wären und die Besoldung in dem Maße abnähme, als die Arbeit an Ansehnlichkeit und Geistigkeit zunimmt; denn naturgemäß wird der Zudrang zu den höheren und angenehmeren Arbeiten immer stärker bleiben. Ein solches Verfahren wäre aber nicht nur an sich unbillig, sondern würde auch jeden Trieb nach höherer Bildung, nach Emporsteigen in der Gesellschaft im Keime ersticken.

Der Amerikaner E. Bellamy, der es unternommen hat, in einem Roman[1] den sozialistischen Zukunftsstaat auszumalen und als möglich hinzustellen, will der Schwierigkeit der richtigen Berufsverteilung durch eine Regulierung der Arbeitszeit begegnen. Ist die Zahl der Bewerber für einen Beruf zu groß, für einen andern zu gering, so wird die Arbeitszeit von der „Regierung" für den ersteren verlängert und für den letzteren verkürzt. „Tatsächlich reicht natürlich eine mäßige Herabsetzung der Arbeitszeit oder die Gewährung anderer Vorzüge hin, die nötigen Freiwilligen für irgend eine der Menschheit notwendige Verrichtung zu sichern." Sollten sich trotzdem keine Bewerber finden, so braucht die Verwaltung nur zu erklären, dieselbe sei ein „besonderes Wagnis, und diejenigen, welche sie übernehmen, seien der Dankbarkeit der Nation besonders würdig, um von Freiwilligen überlaufen zu werden (!). Unsere jungen Leute sind sehr ehrgeizig und lassen sich eine solche Gelegenheit nicht leicht entgehen". Wird der Zudrang zu einem Gewerbe zu groß, so sollen diejenigen unter den Bewerbern ausgewählt werden, welche sich die meisten Kenntnisse darin erworben haben[2].

Wir geben diese Stelle, weil sie charakteristisch ist für die Behandlungsweise Bellamys. Er träumt sich Menschen zusammen, die fast allen Leidenschaften und Armseligkeiten der heutigen Adamskinder entrückt sind und von Eifer und Hingebung für das Gemeinwohl brennen. Sind das etwa die wirklichen Menschen, die wir vor uns sehen? Bellamy selbst widerlegt diese Ansicht, indem er in grellen Farben die gemeine, rücksichtslose Selbstsucht der heutigen Menschheit schildert. Man muß mit den Menschen rechnen, wie sie nun einmal sind und bleiben werden, und für diese ist das Regulierungssystem Bellamys unbrauchbar. Oder glaubt Bellamy wirklich, die in einem Berufe seit längerer Zeit Beschäftigten würden es sich ruhig gefallen lassen, daß man die Arbeitszeit immer mehr verlängerte, weil sich zu viele Bewerber für denselben melden? Wird sich eine solche für verschiedene Gewerbe verschiedene Arbeitszeit zur Zufriedenheit aller von der Regierung festsetzen lassen? Der Zudrang zu den Gewerben ist nicht etwas Unveränderliches, sondern ändert sich je nach der wankelmütigen Neigung der Menschen oder nach Zeit und Umständen. Für ein ganzes Reich immer durch Bestimmung der Arbeitszeit die Zahl der Be-

[1] Ein Rückblick aus dem Jahre 2000 auf 1887; herausgegeben von G. v. Gizycki. Leipzig, Reclam.

[2] Ebd. 55.

Digitized by Google

werber dem Bedürfnis entsprechend regulieren, ohne schwere Mißgriffe zu tun und Unzufriedenheit zu wecken, ist nicht möglich. Diese Maßregel hätte auch zur notwendigen Folge, daß man die Zahl der in den niedrigsten und beschwerlichsten Arbeiten Beschäftigten vervielfältigen müßte.

Nehmen wir nur die Sache konkret. Bergwerksarbeit ist viel lästiger, unangenehmer und gefährlicher als etwa die Beschäftigung eines Kunstgärtners, eines Aufsehers, Künstlers usw. Um genügende Bewerber zu finden, müßte man also die Arbeitszeit für die Bergleute recht gering ansetzen. Was folgt daraus? Daß man auch die Zahl der Bergleute bedeutend vermehren muß, wenn man die nötigen Rohstoffe, z. B. Steinkohlen, zu Tage fördern will. Das von den Bergwerksarbeitern Gesagte gilt in gleicher Weise von allen niedrigen und unangenehmen Arbeiten, z. B. den Verrichtungen des Straßenreinigens, der Stallknechte, Steinklopfer, Kaminfeger u. dgl. Für alle diese niedrigsten Gewerbe müßte man die Zahl der Angestellten bedeutend vermehren, um den Ausfall an Arbeitszeit durch die Zahl der Arbeiter zu decken. So würden also die Arbeitskräfte den höheren und geistigeren Beschäftigungen entzogen, und die ganze Gesellschaft erhielte einen beständigen Druck nach unten. Je niedriger und unangenehmer ein Gewerbe wäre, um so mehr Arbeitskräfte würde es beschäftigen. Hierzu kommt noch, daß nach Bellamy alle den gleichen Anteil am Nationalprodukt haben sollen; ein Pferdeknecht z. B. erhält bei geringer Arbeitszeit gerade so viel als ein Künstler oder Gelehrter oder Arzt, der vielleicht doppelt so lang arbeiten muß!

Bebel glaubt einen andern Ausweg gefunden zu haben. Er hofft zwar zunächst das allermeiste von dem Gemeinsinn der Arbeiter, die sofort freiwillig in die etwa entstehenden Lücken eintreten werden, sobald sie die Ordner dahin „dirigieren". Reicht dieses Mittel nicht aus, so müssen alle der Reihe nach die unangenehmen Arbeiten übernehmen: „Da gibt es keine falsche Scham und keine blödsinnige Verachtung nützlicher Arbeit."[1] Ja noch mehr: er meint, die hohe Ausbildung in der Zukunftsgesellschaft werde es ermöglichen, daß schließlich jeder Arbeiter der Reihe nach alle Funktionen übernehmen könne. „Es ist also nicht ausgeschlossen, daß bei vorgeschrittenerer Organisation und bei höherer Durchbildung aller Glieder diese Funktionen einfachhin alternierende werden, die in gewissen Zwischenräumen nach einem bestimmten Turnus alle Beteiligten ohne Unterschied des Geschlechtes übernehmen."[2] Bebel behauptet dies zunächst nur von den Funktionen innerhalb eines Produktionszweiges. Allein später gibt er dieser Behauptung eine viel weitere Ausdehnung. In der sozialistischen Gesellschaft wird man dem Abwechslungsbedürfnis die größte Rechnung tragen können, weil jeder Gelegenheit hat, sich in allen Gewerben auszubilden. „Für größere Handfertigkeiten und kunstgewerbliche Übungen bleibt Zeit in Menge. Große, mit allem Komfort, technisch aufs vollendetste eingerichtete Lehrwerkstätten erleichtern Jungen und Alten die Erlernung jeder Tätigkeit, führen sie spielend in dieselbe ein. Chemische, physikalische Laboratorien, entsprechend allen Anforderungen an den Stand dieser Wissenschaften, sind vorhanden, nicht minder Lehrkräfte in Hülle und Fülle. Jetzt erst wird

[1] Die Frau 288. [2] Ebd. 269.

Digitized by Google

man gewahr werden, welch eine Welt von Trieben und Fähigkeiten das kapitalistische Produktionssystem unterdrückte oder nur verunstaltet zur Entwicklung kommen ließ." [1]

Diese Ausführungen sind ganz folgerichtig, aber sie zeigen auch das Unvernünftige des Sozialismus. Also für alle unangenehmen Beschäftigungen, für die sich nicht freiwillig Arbeiter melden, wird einfach der Reihe nach jeder Genosse sich hergeben müssen! Jeder muß, wenn die Reihe an ihn kommt, Straßenreiniger, Kaminfeger, Stallknecht usw. werden.

Denken wir uns die Herren Bebel und Singer, die „ohne falsche Scham" der Reihe nach alle unangenehmen Beschäftigungen übernehmen müssen, für die sich keine freiwilligen Bewerber finden. Kann man in einem solchen Zwangssystem noch von Freiheit reden?

Wenn nun gar Bebel der Ansicht ist, in der zukünftigen Gesellschaft werde die Erziehung und technische Ausbildung jeden zu allen Funktionen und Gewerben befähigen, so verdient das gar keine ernstliche Widerlegung. Man vergegenwärtige sich nur, was das heißen will: jeder übernimmt der Reihe nach alle gesellschaftlichen Funktionen, z. B. in einer Fabrik: Direktor, Werkführer, Maschinenheizer, Buchführer, einfacher Arbeiter oder Handlanger; dann wendet er sich einem andern Gewerbe zu, wird Redakteur, Setzer, Telegraphist, Maler, Architekt, Schauspieler, Landwirt, Kunstgärtner, Astronom, Professor, Chemiker, Apotheker usw. Kann da etwas Gründliches herauskommen?

So absurd die Annahme ist, es werde einst gelingen, die Arbeiter durch allseitige Entwicklung zu allen gesellschaftlichen Verrichtungen zu befähigen, so hat sie doch an Marx einen Vertreter gefunden. Er meint, „in einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft" werde „die knechtende Unterjochung der Individuen unter die Teilung der Arbeit und damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit" verschwinden [2]. Damit kann nicht gemeint sein, daß die körperlichen und geistigen Arbeiten in sich gleich würden, was doch gar zu widersinnig wäre. Der Sinn der Behauptung ist vielmehr, die kommunistische Entwicklung werde immer mehr jeden Arbeiter sowohl zu allen geistigen als körperlichen Verrichtungen befähigen und so den Unterschied zwischen Hand- und Kopfarbeitern beseitigen. Auch im „Kapital" [3] sucht Marx darzutun, daß die moderne Entwicklung immer mehr das „Teilindividuum" durch das „total entwickelte Individuum" zu ersetzen und dem Arbeiter „absolute Disponibilität", d. h. Verwendbarkeit in allen Verrichtungen zu verleihen strebe.

Wenn Marx nichts behaupten wollte, als daß es gelingen möge, einen Arbeiter zu sehr verschiedenen, rein mechanischen Verrichtungen zu befähigen, so wollen wir das allenfalls zugeben; aber behaupten, einst werde jeder auch in höheren, vorzugsweise geistigen Kenntnissen und Fertigkeiten ein „total entwickeltes Individuum" sein oder „absolute Disponibilität" haben — gehört in das Kapitel der Münchhausiaden. Marx beruft sich zwar auf die gesellschaftlichen Entwicklungsgesetze und ist so vorsichtig, diese allseitige Ausbildung des Individuums erst für eine „höhere Phase der kommunistischen Gesellschaft" in

[1] Ebd. 280.
[2] Kritik des sozialdemokratischen Programms 567. [3] S. 453 (4. Aufl.).

Digitized by Google

Aussicht zu stellen. Aber dieses In-die-Ferne-rücken hilft hier nichts. Man mag sich den Menschen noch so entwickelt denken, er ist und bleibt ein sehr beschränktes Wesen, und *je mehr sich der Kreis der menschlichen Fertigkeiten und Kenntnisse erweitert, um so weniger vermag ein einzelner sich in allem auszubilden.* Gerade darauf beruht das Gesetz, *daß die Arbeitsteilung um so größer wird, je mehr die Gesellschaft in der Kultur voranschreitet.* Es gab eine Zeit, wo einer in fast allen bekannten Wissenschaften wohl bewandert sein konnte; heute ist so etwas eine Unmöglichkeit. Diese Unmöglichkeit wird mit dem Kulturfortschritt immer größer. Wenn die Entwicklung bisher in dieser Richtung vor sich ging: wie sollen wir da erwarten, im sozialistischen Zukunftsstaat werde dieselbe die gerade entgegengesetzte Richtung einschlagen? Also behaupten, man werde einst alle in allem ausbilden können, ist — man verzeihe uns den Ausdruck — eine sozialistische Windbeutelei.

Selbst dem Prof. *Paulsen*, der dem Sozialismus großes Wohlwollen entgegenbringt, wird diese Gleichheitsmacherei im Zukunftsstaat doch gar zu arg. Er schreibt[1]:

„Also in Zukunft wird ein und derselbe Mann heute Briefe und Pakete austragen, morgen die Bureaugeschäfte eines Postamtes führen, übermorgen als Generalpostmeister — doch wozu Titel? —, also schlechtweg die Geschäfte übernehmen, die heutzutage der Leiter des Reichspostamts in der Hand hat, Vorlagen für Weltpostkongresse vorbereiten usw., um endlich am vierten Tage zum Schalter zurückzukehren und am fünften wieder Briefe auszutragen, diesmal aber nicht in Berlin, sondern in Stallupönen; denn es ist doch billig, daß auch die Annehmlichkeiten der Hauptstadt jedem der Reihe nach zu gute kommen. Und ebenso wäre es im Eisenbahnwesen, ebenso im Berg- und Hüttenwesen oder in einer Maschinenfabrik zu halten: einen Tag über oder unter der Erde Kohlen schippen, Eisen hämmern, Billets koupieren, den andern die Feder führen, Rechnungen machen, chemische Versuche anstellen, Zeichnungen zu Maschinen machen, allgemeine Anordnungen über Umfang und Art des Betriebes erlassen usw. Und nicht anders wäre es auf einem Schiffe zu halten: der Posten des Kapitäns käme der Reihe nach an alle, ebenso der des Steuermanns, des Maschinenmeisters, des Kochs usw. Und nicht minder gingen natürlich die staatlichen Funktionen in der Reihe um: jeder würde nach der Ordnung Gesetzgeber und Richter und Feldherr und Polizeihauptmann — doch ich vergesse, wo wir uns befinden: im Zukunftsstaat, wo es keine Kriege mehr geben wird und keine Diebe und keine Fälscher und keine Faulenzer und Landstreicher, wo also auch keine Richter und keine Soldaten mehr nötig sein werden und keine Gesetze und kein Staat überhaupt, im Lande Utopien, wo die Wölfe auf der Weide mit den Lämmern spielen und Gras fressen, wo der Ozean mit Limonade gefüllt ist und treue Walfische die Schiffe ziehen, wo Neid, Haß, Herrschsucht, Ehrgeiz, Trägheit, Torheit, Eitelkeit nicht mehr sein wird, wo es nur noch Weise und Gute gibt, im tausendjährigen Reiche, für das ausführliche Ordnungen und Gesetze zu entwerfen denn in der Tat nicht eben notwendig scheint. Und so löst sich auch hier alles in Wohlgefallen auf. Oder verdient etwa der Gedanke, daß die ‚Ordner' der gemeinschaftlichen Tätigkeit durch Wahl, ‚wie es das Bedürfnis und die Stimmung der Wählenden mit sich bringt', ernannt und entlassen werden sollen, ernst genommen zu werden? Es mag ein jeder die Folgen sich selber ausmalen, die entstehen würden, wenn dies Prinzip in der

[1] System der Ethik II 437.

Digitized by Google

ganzen Gesellschaft durchgeführt würde: die Parteiungen, die Kämpfe, die Ränke, die Listen, die Beredsamkeit, welche in jedem kleinsten Kreis selbst dann entstehen würden, wenn es gar keine Verschiedenheit der materiellen Interessen und keinen bösen Willen gäbe, aus der bloßen Verschiedenheit der Ansichten über das Zweckmäßige, Nützliche und Mögliche."

VI. Widerlegung einer Einwendung.

Wenn man den Sozialisten vorwirft, daß sie schließlich die einzelnen kraft obrigkeitlichen Kommandos dorthin werden „dirigieren" müssen, wo das Gemeinwohl Arbeitskräfte erheischt, und dadurch die Berufsfreiheit aufheben, so sind sie gleich mit dem Einwurf zur Hand, auch heute herrsche ja keine Freiheit in der Berufswahl; die meisten seien durch die Not gezwungen, den ersten besten Beruf zu ergreifen, der sich ihnen darbietet. „Die Sozialdemokratie", meint Kautsky, der jetzige Haupttheoretiker der Sozialdemokraten, „kann die Abhängigkeit des Arbeiters von dem wirtschaftlichen Getriebe, in dem er ein Rädchen bildet, nicht beseitigen, aber an Stelle der Abhängigkeit des Arbeiters von einem Kapitalisten, dessen Interessen den seinen feindlich gegenüberstehen, setzt er seine Abhängigkeit von einer Gesellschaft, deren Mitglied er selbst ist, einer Gesellschaft gleichberechtigter Genossen, die gleiche Interessen haben." [1]

Wir verzeichnen mit Befriedigung das Zugeständnis Kautskys, mit dem kommunistischen „Sprung der Menschheit aus dem Reiche der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit" sei es nichts. Aber wir sollen uns trösten. In der Zukunftsgesellschaft sind wir nicht mehr abhängig von einem Individuum, sondern von einer Gesamtheit, deren Teil wir sind. Als ob die Freiheit bloß in der Unabhängigkeit von einem Individuum bestände! Aber Knechtschaft ist Knechtschaft! Ob mir mein Tun und Lassen von einem Individuum oder von einer Gesamtheit vorgezeichnet werde, deren Teil ich bin, was macht das für einen Unterschied? Was soll das Bewußtsein über mich vermögen, ich sei der zwanzigste oder dreißigste Millionstel einer Gesamtheit, die mir befiehlt, heute Kaminfeger, morgen Stallknecht oder Briefträger zu sein?

Was die Behauptung betrifft, auch heute sei der Arbeiter unfrei und von der Produktion abhängig, so ist allerdings richtig, daß auch heute keine absolute Freiheit existiert. Aber zwischen absoluter Freiheit und allseitiger Gebundenheit ist ein weiter Weg. Daß die meisten heute gar nicht frei seien in der Berufswahl, ist unwahr. Die große Masse der Bevölkerung hat unstreitig einen großen Spielraum in der Berufswahl. Es gibt verhältnismäßig wenige, die nicht beim Verlassen der Volksschulen eine ganze Reihe von Berufen vor sich offen sehen. Eine völlig unumschränkte Freiheit wird es nie geben und hat es auch nie gegeben. Sie liegt auch gar nicht im Interesse der Gesellschaft, zu deren Vorteil es eher gereicht, wenn die Berufsstände eine gewisse Dauer und Festigkeit besitzen und sich aus den eigenen Reihen fortwährend ergänzen. Eine Familie, in der ein Beruf schon seit Geschlechtern überliefert ist, hat durchschnittlich in sittlicher und technischer Beziehung große Vorzüge vor einer andern, die in demselben Berufe ein Neuling ist.

---

[1] Das Erfurter Programm 169.

Digitized by Google

Daß es daneben heute auch manche Fälle gibt, wo infolge übergroßer Armut die Berufswahl nahezu illusorisch wird, geben wir gerne zu. Aber im Vergleich zu dem, was im sozialistischen Zukunftsstaat geschähe, sind das seltene Ausnahmen. Außerdem läßt sich durch eine vernünftige Sozialreform diesem Übelstande zum guten Teile abhelfen.

Endlich — und das ist der entscheidendste Punkt — ist der Zwang in der heutigen Gesellschaft ein bloß moralischer, von der Willkür anderer unabhängiger, während er im Sozialismus die Gestalt eines obrigkeitlichen Kommandos annimmt. Heute ist es das allereigenste Interesse, das jeden nötigt, einen Beruf zu ergreifen und sich dafür auszubilden. Auf Grund dieses moralischen Zwanges vollzieht sich die Verteilung der Berufe ohne Befehl und Gesetz. Selbst die niedrigsten und abstoßendsten Beschäftigungen finden durchschnittlich genügende Bewerber, und nach getroffener Wahl gibt sich im allgemeinen jeder zufrieden, solange er in seinem Beruf ein genügendes und sicheres Auskommen findet. Die heute in den Arbeiterkreisen vielfach herrschende Unzufriedenheit gilt nicht dem Berufe selbst, sondern der ungenügenden Entlohnung, der übermäßigen Anstrengung. Man suche ihre Lage zu bessern, und die Zufriedenheit mit ihrem Berufe wird bald wiederkehren, soweit nicht doktrinäre sozialistische Verhetzungen sie daran hindern. Allerdings, wenn man den Arbeitern die Idee beigebracht hat, daß alle Menschen die gleichen Rechte und die gleichen Existenzbedingungen haben sollen, dann wird es unmöglich, sie mit ihrem Stande auszusöhnen; aber gerade an diesem Gleichheitsfanatismus muß auch der Sozialismus zu Grunde gehen, weil er etwas vollständig Unmögliches verspricht.

VII. Unmöglichkeit der staatlichen Organisation aller Arbeiten.

Ein weiterer Fehler im sozialistischen System ist die stillschweigende Voraussetzung, alle gesellschaftlichen Dienste und Leistungen ließen sich als Teile einem öffentlich geregelten Arbeitssystem einfügen. Diese Voraussetzung ist irrig. Es wird immer eine große Zahl von persönlichen Dienstleistungen geben, die sich ihrer Natur nach nicht staatlich zentralisieren lassen, wenn man nicht ein förmliches Kasernenregiment einführen will, so z. B. alle Dienste, welche die unmittelbare Pflege des Leibes betreffen in Bezug auf Kost, Kleidung, Reinlichkeit, Küchen- und Hausdienst, Wäsche, Ausbesserungsarbeiten u. dgl. Soll jeder seinen Rock zu einem „öffentlichen" Schneider bringen? Soll jeder sich bei staatlich angestellten Barbieren und Friseuren zur Toilette melden? Sollen öffentliche Waschstuben und Bügelanstalten eingerichtet werden? Denn wir dürfen nicht vergessen, daß das Dienstbotenverhältnis, wie überhaupt das ganze Lohnsystem, vom Sozialismus grundsätzlich verurteilt wird. Und wenn nun gar in einer Familie die Frau krank oder sonst arbeitsunfähig geworden oder gestorben ist? Oder meinen die Sozialisten, alle persönlichen Dienstleistungen ließen sich im Zukunftsstaat durch Automaten besorgen?

Gegen diese Einwendung hat man schon auf die heutigen Gasthöfe und Wirtschaften hingewiesen, wo alle zu jeder Zeit nach Wunsch bedient werden und ihrem Herzen nichts zu versagen brauchen. Warum ließe sich nicht auch

Digitized by Google

in der sozialistischen Gesellschaft durch öffentliche Küchen- und Speiseanstalten, durch öffentliche Wäschereien und Werkstätten in großem Stile für alle derartigen persönlichen Bedürfnisse sorgen? Allein um von den auflösenden Wirkungen zu schweigen, welche solche öffentliche Mahlzeiten und ähnliches auf das Familienleben ausüben würden: wäre das nicht eine wahre Knechtschaft, alle in Bezug auf die Befriedigung ihrer persönlichen Bedürfnisse von öffentlichen Anstalten abhängig zu machen? Dann möchten wir auch sehr bezweifeln, daß derartige öffentliche Speise- und Waschanstalten zur allgemeinen Zufriedenheit ausfielen. Die heutigen Anstalten dieser Art beruhen auf einem ganz andern Prinzip. Es sind Privatunternehmungen, bei denen der Eigentümer oder Unternehmer das größte Interesse daran hat, seine Gäste anzulocken und nach Möglichkeit in jeder Weise zufriedenzustellen. Denn sind diese unzufrieden mit der Gattung und dem Preise des Gelieferten, so verliert er seine Kunden. Er hat eben Mitbewerber, die auch ihrerseits alles aufbieten, um Kunden anzulocken.

Die sozialistischen Speiseanstalten dagegen wären öffentliche Einrichtungen, die von Beamten besorgt würden, ihren Bedarf nur aus den öffentlichen Vorratskammern beziehen könnten und keine Mitbewerber zu fürchten hätten. Würden diese vom Gemeinwesen bestellten Köche, Kellermeister, Kellner und wie sie alle heißen, so unermüdlich beflissen sein, ihre Gäste zufriedenzustellen, wie dies in den heutigen Privatanstalten der Fall ist? Das möchten wir sehr bezweifeln. Der „Genosse" Koch oder Kellner steht seinen Gästen ebenbürtig gegenüber, und wenn sie mit seinen Leistungen nicht zufrieden sind, so hat er dabei gar nichts zu verlieren. Diese sozialistischen Anstalten würden, fürchten wir, noch weit, weit hinter unsern Militärküchen zurückbleiben. Und nun denke man sich gar, daß alle Angestellten der Reihe nach ihre Funktionen wechseln und keine ordentlich verstehen: derselbe, der heute Koch ist, soll morgen Kellner, übermorgen Wasserträger, einen Tag später „Waschfrau", dann Kellermeister sein, endlich wieder für einen Tag lang Koch werden, solange ihn überhaupt die eigene Lust oder die öffentliche Leitung in dieser Anstalt festhält. Doch genug der Tollheiten.

Dem Scharfsinn Schäffles ist die obige Schwierigkeit nicht entgangen. Indessen meint er, die Sozialisten könnten derartige persönliche Dienstleistungen Privatunternehmern überlassen. Doch das wäre wieder eine Bresche in die Grundsätze des Sozialismus. Dieser will das Lohnverhältnis in jeder Form beseitigen. Wenn man aber persönliche Dienstleistungen Privatunternehmern überläßt, muß man z. B. das Dienstbotenverhältnis gestatten. Es würden ferner nicht wenige Kräfte der eigentlichen nationalen Produktion entzogen. Denn man könnte doch von denen, welche sich derartigen Privatunternehmungen widmeten, nicht verlangen, sich zugleich an der öffentlichen Produktion zu beteiligen. Auch die Gleichheit der Existenzbedingungen käme in Gefahr, wenn man einmal Privatunternehmungen zuläßt. Es könnte jemand durch Geschicklichkeit, günstige Umstände oder eine Erfindung sich ein reiches Einkommen verschaffen, während ein anderer Privatunternehmer gänzlich verarmte, wenn er nicht vorzöge, wieder in die Reihen der öffentlichen Arbeiter einzutreten. An andern Stellen sagt übrigens Schäffle selbst, Privatunternehmungen seien im Sozialismus ausgeschlossen [1], und diejenigen, welche nicht unmittelbar produktiv tätig wären, wie

[1] Quintessenz 3.

Digitized by Google

Künstler, würden öffentliche Besoldung erhalten. Man kann freilich zugeben, daß derartige Einkommen aus persönlichen Dienstleistungen nie den Umfang der heutigen Kapitaleinkommen erreichen würden, aber immerhin wäre der allgemeine Grundsatz, daß es nur öffentlich besoldete Arbeiter geben solle, durchbrochen.

§ 3. Ertragshöhe und Fortschritt im Sozialismus.

I. Sozialistische Träume.

Die Wortführer der Sozialisten versprechen ihren Anhängern goldene Berge. Wenig Arbeit und viel Genuß, das ist die wahre Quintessenz des Sozialismus. Das beweist z. B. das Bebelsche Buch „Die Frau“ [1].

Wenn wir diesem Volkstribun glauben wollen, so wird die Arbeit im Sozialismus vermöge der Abwechslung und der vorzüglichen mechanischen Einrichtungen fast zur Erholung: „spielend“ gehen die meisten Verrichtungen vor sich. Dabei wird die Arbeit infolge der einheitlichen Regelung und der weisen Benutzung der Arbeitsmittel so produktiv sein, daß zwei bis drei Stunden täglicher Arbeit ausreichen, um allen Bedürfnissen vollkommen zu genügen. Egoismus und allgemeines Wohl stehen im Sozialismus in Harmonie, ja sie „decken sich“ [2]. Faulenzer gibt es nicht. Die ganze moralische Atmosphäre regt jeden an, „es dem andern zuvorzutun“ [3]. Auch der Unterschied „zwischen Intelligenten und Dummen“ verschwindet [4]. Eine ungeahnte „Welt von Trieben und Fähigkeiten“, welche das kapitalistische Produktionssystem unterdrückte, wird entstehen [5]. „Man kennt weder politische Verbrechen und Vergehen mehr, noch gemeine.“ [6] Die Kasernen und sonstigen Militärbauten, Justiz- und Verwaltungspaläste, Gefängnisse harren einer besseren Bestimmung. Die Nationen werden sich nicht mehr als Feinde behandeln, sondern sich „verbrüdern“. Die Zeit des „ewigen Friedens“ ist gekommen. Die letzten Waffen werden in die Antiquitätensammlungen wandern. Im Frieden werden dann die Völker von Kultur zu Kultur emporsteigen.

Ganz besonders wird der Ackerbau das ganze Land durch Kanalisierung, Austrocknung der Sümpfe und Moräste und die trefflichsten Verkehrsmittel in einen großen Garten verwandeln und das Volk aus den Städten auf das Land locken. Wie in den Städten, so wird man auf dem Lande Museen, Theater, Konzertsäle, Spiel- und Speisesäle, Lesezimmer, Bibliotheken, Geschäftslokale, Bildungsanstalten [7], Parks und Promenaden, öffentliche Bäder, Laboratorien, Spitäler usw. besitzen.

Im Sozialismus wird auch für eine harmonische Ausbildung des Menschen gesorgt werden. Es wird „Gelehrte und Künstler jeder Art in ungezählter Menge“ [8] geben. Tausende glänzender Talente kommen zur Entfaltung: Musiker, Schauspieler, Künstler und Gelehrte, nicht von Profession — denn alle müssen ja an der Produktionsarbeit teilnehmen —, aber aus Begeisterung, durch Talent und Genie. „Wir werden also eine Ära für Künste und Wissenschaften entstehen sehen, wie sie die Welt noch nie gesehen, nie erlebte, und dementsprechend werden die Schöpfungen sein, die sie erzeugt.“ [9] Jedem ist auch Gelegenheit gegeben, seinen Veränderungstrieb zu befriedigen. Er kann seine „Ferienreise“ machen, er kann fremde Länder und Erdteile

---

[1] Schon der sonst behutsamere Marx hat in dieser Richtung den Ton angegeben. Er läßt in der höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft, nachdem sich das Individuum „allseitig“ entwickelt hat, „alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen“.

[2] Die Frau [18] 274. [3] Ebd. 288. [4] Ebd. [5] Ebd. 282.
[6] Ebd. 317. [7] Ebd. 313. [8] Ebd. 284. [9] Ebd. 331.

Digitized by Google

besuchen, Expeditionen und Kolonisationen aller Art, die es in Menge geben wird, sich anschließen, wenn er Entsprechendes der Gesellschaft leistet[1]. Kurz: Herz, was willst du mehr? Das goldene Zeitalter des Saturnus wird wiederkehren und alle Menschen beglücken.

II. Arbeitsamkeit und Wirtschaftlichkeit im Sozialismus.

Schade, daß vom Traum zur Wirklichkeit keine Brücke führt! Es ist kein Zweifel, daß in einem stark bevölkerten und zivilisierten Lande die Erde nur um den Preis angestrengter Arbeit und großer Sparsamkeit im Verbrauch der Arbeitsmittel ihre Bewohner ernährt. Am Antrieb hierzu fehlt es, wie der Augenschein lehrt, in der heutigen Gesellschaftsordnung nicht. Das eigene Interesse, ja die Notwendigkeit der Selbsterhaltung und des Emporkommens zwingen die allermeisten zu rastlosem, energischem Schaffen. Am Rennen und Jagen nach Erwerb haben wir deshalb eher Überfluß als Mangel; ebensowenig gebricht es an sparsamer Verwertung der Arbeitsmittel: der Rohstoffe, Werkzeuge, Maschinen, Fabriken, Verkehrsmittel usw. Davon hängt eben in den meisten Fällen der Erfolg einer Unternehmung ab. Die Losung der Privatunternehmer ist, mit möglichst wenig Aufwand von Arbeit, Stoff und Zeit möglichst viel, wohlfeil und gut zu produzieren. Es werden freilich immer dazwischen Pfuscher und Schwindler ihr Unwesen treiben, aber auf die Dauer können sie sich doch nicht halten. Der Schwindel wird in 99 von 100 Fällen ans Tageslicht kommen, und wenn er zuweilen glückt, so geschieht dies meist nicht ohne Mitschuld der leichtgläubigen und gierigen Käufer und meistens auch der Gesetzgebung und Regierung, welche zur Verhinderung der Schwindelunternehmungen nicht das Ihrige tun.

Wie stände es nun mit dieser ausdauernden Arbeitsamkeit und der Sparsamkeit in Bezug auf die Produktionsmittel im sozialistischen Staat?

Mit der gewöhnlichen Miene wissenschaftlicher Überlegenheit, die er so gut aufzusetzen versteht, versichert Marx: „In einer höheren Phase der kommunistischen Entwicklung" werde „die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis" sein[2], d. h. ihr werdet sein wie die Götter. Bebel sucht seinen Meister mit großen Verheißungen noch zu überbieten. Ihm „leuchtet" es ein, „daß eine solche auf voller Freiheit und Gleichheit organisierte Arbeit, wo einer für alle, alle für einen stehen, das höchste Gefühl der Solidarität erweckt, einen Geist freudiger Schaffenslust und einen Wetteifer erzeugt, wie er in dem heutigen Wirtschaftssystem nie und nirgends zu finden ist. . . . Und dieser Geist wirkt auch wieder auf die Produktivität der Arbeit und die Vervollkommnung des Produkts"[3]. „Weiter hat jeder einzelne und haben alle miteinander das Interesse, da sie gegenseitig füreinander arbeiten, daß alles möglichst gut und vollkommen und auch möglichst rasch geliefert wird, entweder um Arbeitszeit zu sparen oder um Zeit für Erzeugung neuer Produkte zur Befriedigung höherer Ansprüche zu erlangen."[4]

---

[1] Ebd. 335. Ähnlich wie Bebel weidet auch J. Stern (Thesen über den Sozialismus 25 u. 34) seine Phantasie am sozialistischen Zukunftsparadiese. Dieses Vergnügen ist bei lebhafter Einbildungskraft billig zu haben.

[2] Kritik des sozialdemokratischen Parteiprogramms 567.

[3] Die Frau 71. [4] Ebd. 271.

Digitized by Google

Doch das sind leere Worte. Was für ein Interesse hat denn im Sozialismus der Arbeiter daran, sich Tag für Tag redlich abzumühen und haushälterisch mit den Arbeitsmitteln umzugehen? Die Frucht seines Fleißes kommt ja ihm nur zum allergeringsten Teil zu gute. Wenn wir uns eine Million „Genossen" in einem sozialistischen Gemeinwesen denken, so erhält jeder nur ein Millionstel von dem Ertrag seiner Arbeit. Und wenn er träge ist, was liegt ihm daran, es geht ihm bloß ein Millionstel von dem verloren, was er durch seinen Fleiß herstellen würde[1].

Selbst Schäffle, der doch große Sympathien für den Sozialismus hegt, meint: „Es genügt bei einer Produktionsgemeinschaft von Millionen allein noch nicht, daß Produzent A weiß: mein ‚soziales Arbeitseinkommen' ist davon bedingt, daß auch die 999999 andern ‚Kooperations'-Genossen fleißig sind wie ich. Das erweckt noch nicht die nötige Kontrolle, erstickt wenigstens nicht den Trieb der Faulheit, der Unredlichkeit, hindert nicht die Unterschlagung von Arbeitszeit gegenüber dem Ganzen, vereitelt nicht schon eine verschmitzte oder faktiöse Durchsetzung unrichtiger Taxationen der Einzelleistungen. Der Sozialismus müßte jeden einzelnen mindestens so stark mit seinem Privatinteresse für die Gesamtleistung interessieren, als es bei der liberalen Produktionsweise geschieht, — er müßte jede Einzelabteilung für außerordentliche Kollektivleistung zu prämiieren, für wirtschaftliche Nachlässigkeit büßen zu lassen wissen; er müßte ebenfalls und noch besser besondern technischen Fortschritt materiell auszeichnen, individuelles Verdienst ums Ganze gerecht belohnen; auch er müßte die zahllosen Arbeitskräfte je an die Stelle ihrer produktivsten Verwendung nicht durch obrigkeitliches Kommando, sondern durch die Macht des Individualinteresses zu dirigieren verstehen."[2]

An dieser Macht des Privatinteresses fehlt es aber im Sozialismus. Wollte man sich im Sinne Schäffles auf Auszeichnungen und Prämiierungen einlassen, die mächtig genug wären, um zu jahrelangem, rastlosem Schaffen anzutreiben, so würden bald große Ungleichheiten in den Existenzbedingungen eintreten und damit Neid, Eifersucht und Unzufriedenheit Platz greifen. Solche Auszeichnungen passen auch nicht zur sozialistischen Werttheorie.

---

[1] Eine treffliche Illustration zu dem Fleiß, der im Zukunftsstaat voraussichtlich herrschen würde, hat nach dem Berichte von Berliner Blättern die Buchdruckerei Werners, des bekannten Wortführers der Berliner „Jungen", geliefert. Weil die Sozialdemokraten allgemein die Akkordarbeit als Mittel zur Ausbeutung verabscheuen, stellte Werner seine Schriftsetzergehilfen mit einem festen wöchentlichen Lohn von ca 30 Mark an. Allein die letzteren lieferten, wie Werner in einer öffentlichen Versammlung darlegte, manchmal täglich nur Arbeit zu einem Werte von 1,50 Mark. Alle Ermahnungen zur Besserung blieben fruchtlos. Als ein Kompagnon Werners die Gehilfen um größere Ruhe bat, da er bei dem fortwährenden Lärm und Streit nicht arbeiten könne, „brüllten", wie Werner sich ausdrückte, dieselben die Marseillaise unter besonderer Betonung des Rufes „Nieder mit der Tyrannei". Werner sah sich genötigt, wieder Akkordarbeit einzuführen und zwei Hauptruhestörer zu entlassen. Das ist ein kleines Genrebild aus dem Zukunftsparadies der Sozialdemokraten. — Noch heiterer sind die Resultate der „roten Bäckerei", welche die Sozialdemokraten in Berlin gegründet hatten und in der die Genossen bald in solchen Zwiespalt gerieten, daß sie sich gegenseitig die gröbsten Vorwürfe machten und die Genossenschaft aufgelöst werden mußte. Siehe „Germania" 1892, Nr 153, 1. Blatt, Leitartikel.

[2] Quintessenz des Sozialismus 31.

Digitized by Google

Wir glauben deshalb, daß der Sozialismus, anstatt mit kurzer Arbeit Überfluß hervorzubringen, sehr bald gezwungen wäre, die heutige Arbeitszeit noch zu verlängern, um der Not zu steuern. Nach Engel[1] gab es im Jahre 1881 in Preußen bei einer Gesamtbevölkerung von 26 716 701 Personen ein Gesamteinkommen von 9 530 706 362 Mark. Das gibt pro Kopf der Bevölkerung ein Einkommen von ungefähr 357 Mark[2].

Nach den eingehenden Berechnungen Soetbeers, R. Meyers und Böhmerts betrug in Preußen das Einkommen pro Kopf[3]:

im Jahre		1876	316 Mark.
„	„	1888	329 „
„	„	1890	342 „
„	„	1893/1894	350 „
„	„	1897/1898	390 „

Für Sachsen berechnet Böhmert das Einkommen auf den Kopf der Bevölkerung im Jahre 1879 auf 327,41 Mark und für das Jahr 1892 auf 441,91 Mark[4]. Wenn also heute die Anstrengung aller Kräfte in der Produktion ein so kleines Durchschnittseinkommen erzielt, so wäre sicher zu erwarten, daß im Sozialistenstaat dieses Einkommen noch bedenklich zusammenschmelzen würde. Und nun denke man sich gar eine ganz kurze Arbeitszeit täglich!

Die Arbeitszeit soll ja für alle eine sehr geringe werden, so verheißen die Sozialisten ihren Anhängern. Nach Bebel soll die Arbeitszeit zwei bis drei Stunden betragen. Sie dürfen auch mit dergleichen Verheißungen nicht sparsam sein, wenn sie bei der Arbeiterwelt Gehör finden wollen. Denn wenn diese schließlich im Sozialistenstaat ebensoviel arbeiten muß wie heute, was nützt ihr dann die ganze Emanzipationsbewegung mit ihren großsprecherischen Verheißungen?

Setzen wir also den Fall, die Arbeitszeit der Bergleute werde von acht auf vier Stunden täglich verkürzt. Was ist nun die Folge davon? Daß fortan die Zahl der Arbeiter nahezu verdoppelt werden muß. Wenn vorher 100 000 Arbeiter in einem Kohlenrevier beschäftigt waren, so muß die Zahl derselben auf 200 000 vermehrt werden. Und was von den Bergwerksarbeitern gesagt wurde, gilt von den Hütten- und Fabrikarbeitern, von den Bauern und Feldarbeitern, von den Schriftsetzern, Schneidern, Schustern, Bäckern, von den Angestellten bei Eisenbahnen, Dampfschiffen und andern Verkehrsmitteln. Wo wird der Sozialismus alle die nötigen Arbeitskräfte auftreiben? Wird man überhaupt nur so viel Arbeitskräfte haben, als zur Erzielung der notwendigsten Unterhaltsmittel erforderlich sind?

---

[1] Der Wert des Menschen (1883).

[2] Nach E. Richter (Die Irrlehren der Sozialdemokratie 16) wäre das Einkommen pro Person noch viel geringer. Er berechnet das Gesamteinkommen aller Privaten in Preußen für das Jahr 1889—1890 auf 8424 Millionen Mark bei einer Bevölkerung von 28 704 639 Köpfen. Das gibt für alle Haushaltungen und jetzigen Empfänger eines Einkommens, deren man 10 Millionen zählte, ein jährliches Einkommen von 842 Mark, oder wenn man es auf den Kopf berechnet, nicht einmal 300 Mark.

[3] Handwörterbuch der Staatswissenschaften, Art. „Einkommen"; Böhmert, Die Verteilung des Einkommens in Preußen und Sachsen (1898).

[4] Handwörterbuch der Staatswissenschaften, Supplementband I 283.

Digitized by Google

Freilich rühmen sich die Sozialisten, daß die heutigen Müßiggänger alle im Zukunftsstaat an der Produktion teilnehmen müssen. Damit ist aber nur zugestanden, daß die Freiheit der Berufswahl im Kollektivismus unmöglich ist, nicht aber bewiesen, daß das Arbeitspensum des einzelnen sich vermindert.

Übrigens ist die Zahl der Müßiggänger keineswegs eine so große, als uns die Sozialisten wollen glauben machen. Die sozialistischen Agitatoren widersprechen sich in diesem Punkte. Wo sie von der Verteilung des Eigentums reden, schrumpft unter ihrer Feder die Zahl der Besitzenden auf das allergeringste Maß zusammen („die oberen Zehntausend"). Da nun die Müßiggänger doch nur unter den Besitzenden zu suchen sind, so kann nach dieser Schilderung die Zahl der Nichtstuer nur sehr gering sein. Wie stimmt es nun damit, daß dieselben Agitatoren an andern Stellen die Zahl der heutigen Müßiggänger ins Ungeheure anwachsen lassen?

Hier ließe sich zu Gunsten der Sozialisten einwenden, daß nach ihnen viele heutige Berufe überflüssig werden, so z. B. die Zwischenhändler, die Bankiers usw. Das ist bis zu einem gewissen Grade richtig. Aber manche von den Arbeiten dieser Berufe müssen auch im Sozialismus besorgt werden. Außerdem schafft der Sozialismus eine große Zahl Berufe, die heute nicht vorhanden sind. Man denke nur an das über die Bedarfsbestimmung, die Organisation der Arbeit Gesagte. Eine große Zahl Beamte erheischte auch die Ausfertigung der Arbeitsscheine, der Transport und die Verteilung der Arbeitsprodukte. Überhaupt ist es bald gesagt: alles soll „planmäßig" geordnet werden, aber eine solche Organisation verlangt eine viel größere Zahl von Kräften, als man glaubt, namentlich, wenn die angestellten Beamten nur eine sehr kurze Zeit arbeiten sollen, wie es die Sozialisten verheißen.

Nicht wenige Sozialisten, und mit ihnen auch Schäffle, setzen große Hoffnungen auf die gegenseitige Überwachung und Kontrolle. Aber diese Überwachung ist in vielen Fällen unmöglich, namentlich wenn mehrere in der Trägheit gemeinschaftliche Sache machen. Wo sie aber wirksam wäre, wie etwa in geschlossenen Werkstätten, würde sie zu einem förmlichen System kleinlicher Überwachung und Auskundschaftung führen. Klassische Illustrationen zu dieser Behauptung liefern die nach dem Vorschlag L. Blancs im Jahre 1848 mit Staatsunterstützung gegründeten Nationalwerkstätten. So hatte man in einer Schneiderwerkstätte anstatt der Stückarbeit Tagesarbeit eingeführt, weil man hoffte, die gegenseitige Überwachung würde den Eifer der Genossen rege erhalten. Bald aber artete diese gegenseitige Überwachung in eine solche eifersüchtige und kleinliche Auskundschaftung aus und hatte so viele bittere gegenseitige Vorwürfe und Streitigkeiten zur Folge, daß man wieder zur Stückarbeit zurückkehren mußte, um Eintracht und Frieden herzustellen[1].

III. Fortschritt im Sozialistenstaat.

Ist auf der heutigen Kulturstufe schon die genügende Produktion im Sozialismus unmöglich, so noch viel mehr ein Fortschritt in der Produktion. Daß Privatwirtschaft auf Grund des Sondereigentums den Fortschritt mächtig fördert, ist eine Tatsache, die sich heute mit Händen greifen läßt. Welch ein ungeheurer Fortschritt in wenigen Jahrzehnten! Man denke nur an die Dampfschiffe, Eisenbahnen, Telegraphen, Telephone, Phonographen, an die neuesten

[1] Leroy-Beaulieu, Le collectivisme 354.

Digitized by Google

Errungenschaften auf dem Gebiete der Elektrotechnik. Fast jeder Tag bringt uns neue, ungeahnte Einrichtungen. Jeder ist eben durch sein allereigenstes Interesse gehalten, sich andern nützlich zu machen, ja seine Mitbewerber zu überflügeln. Deshalb ist jeder darauf bedacht, bequemere, nützlichere und wohlfeilere Einrichtungen zu erfinden. Wer das Beste und Nützlichste am wohlfeilsten anbietet, läuft schließlich allen Mitbewerbern den Vorrang ab.

Was würde aus diesem Fortschritt im Sozialismus werden? Bebel steht zwar nicht an, mit seiner gewöhnlichen Keckheit im Behaupten zu verkünden: im Sozialistenstaat würden alle „auf Verbesserung, Vereinfachung, Beschleunigung sinnen. Der Ehrgeiz, zu erfinden, zu entdecken, wird in höchstem Grade angeregt; einer wird an Vorschlägen und Ideen den andern zu überflügeln suchen“ [1]. Solche Auslassungen verraten nur den Volksagitator. Alle sollen beständig auf Verbesserungen und Entdeckungen sinnen? Aber selbst wenn wir zugeben wollten, die sozialistische, für alle nahezu gleiche Bildungshöhe [2] befähige die Arbeiter, Entdeckungen zu machen, was wir sehr bezweifeln: wo ist denn das Interesse, das zu Entdeckungen und Verbesserungen antreiben soll? Und selbst wenn es an diesem Interesse nicht fehlen sollte: wo findet der Arbeiter Mittel, um in der Gütererzeugung Entdeckungen zu machen?

Entdeckungen und Erfindungen setzen voraus, wenigstens auf wirtschaftlichem Gebiete, daß man selbst Produktivgüter besitze, dieselben nach Wunsch verarbeiten, mit ihnen experimentieren könne. Sie setzen ferner voraus, daß jemand sich gründlich in einem Zweige ausbilde und aus demselben seine Lebensaufgabe mache, daß er mithin nicht nach Belieben eines Ordners oder eines Produktionsrates oder eines Mehrheitsbeschlusses oder nach dem „Turnus“ von einem Zweig in den andern „dirigiert“ und so in allem bloß ein Halbwisser werden könne. Schäffle spricht von zünftigen „Forschern, Künstlern, Gelehrten“, die der Sozialismus anstellen könnte [3]. Aber Bebel, der früher dasselbe behauptet hatte [4], bestreitet jetzt das Vorhandensein solcher Existenzen. Alle sollen sich an der Produktion „physisch“ beteiligen, nur die übrig bleibende freie Zeit hindurch darf jeder seinen „Lieblingsstudien“ obliegen [5]. Wir möchten stark bezweifeln, daß nach den allgemeinen Produktionsarbeiten noch viel Lust zu wissenschaftlicher und künstlerischer Tätigkeit übrig bleibe, und noch mehr, daß die „Genossen“ diese Zeit ernsten, nachhaltigen Studien und nicht vielmehr dem Müßiggang und Genuß widmen werden.

Doch sei es. Nehmen wir an, ein Sozialist habe eine wichtige neue Entdeckung gemacht. Nun handelt es sich darum, dieselbe praktisch zu verwerten. Unter Voraussetzung des Privateigentums geht dies sehr leicht von statten. Hat der Erfinder Kapital, oder gelingt es ihm, einen einzigen Kapitalbesitzer zu gewinnen, so wird die Entdeckung bald ihren Weg durch die Welt machen, wofern sie sich bewährt. Anders im Sozialismus. Hier muß jeder Entdecker sich entweder an die oberste Leitung der Produktion oder aber direkt an das Volk wenden und die Mehrheit der Abstimmenden für sich zu gewinnen suchen. Das dürfte aber keine geringe Schwierigkeit bieten. Nur schwer sind ganze

[1] Die Frau 271. [2] Ebd. 288 ff u. 328 ff. [3] Quintessenz 5.
[4] Unsere Ziele 32. [5] Die Frau 284.

Digitized by Google

Körperschaften für Neuerungen zu gewinnen, namentlich wenn die Mitglieder kein Privatinteresse daran haben und zur Übernahme neuer Arbeiten gezwungen werden. Handelt es sich z. B. um neue Maschinen, Heizungs- oder Beleuchtungsapparate, Bauten, Fahrstraßen, Kanäle, Tunnels u. dgl., so kostet die Neuerung vorderhand eine große Vermehrung des nationalen Arbeitspensums. Wird einmal eine Neuerung beschlossen, so muß sie auch in der ganzen sozialistischen Gesellschaft durchgeführt werden, damit die Arbeits- und Existenzbedingungen aller gleich bleiben. Wird man sich nun zu solchen Neuerungen verstehen? Wir fürchten, selbst Einrichtungen, die schon von vornherein ganz zweifellos große Vorteile versprechen, würden nicht eingeführt werden, um wie viel weniger jene viel zahlreicheren, bei denen erst wiederholte Versuche notwendig sind, um sich von ihrer Vortrefflichkeit zu überzeugen [1].

Nicht zu übersehen ist auch der Umstand, daß heute mehrere Erfindungen oder Verbesserungen derselben Art gleichzeitig praktisch eingeführt und verwertet werden können, so daß eine allseitige Erprobung derselben möglich ist und schließlich diejenige die Oberhand behält, die sich nicht bloß nach dem Urteil einiger Theoretiker, sondern praktisch bewährt hat. So besitzt man eine Bürgschaft, daß immer die besten und brauchbarsten Einrichtungen endlich obsiegen. Eine solche gleichzeitige Erprobung wäre aber im Zukunftsstaat nicht zu erwarten, weil dieselbe eine beträchtliche Vermehrung der Arbeit erheischt, von der es zweifelhaft ist, ob sie sich in der Zukunft lohnen wird, und von deren Nützlichkeit das Volk sich nur schwer würde überzeugen lassen.

IV. Kunst und Wissenschaft im Sozialismus.

Wenn es zur Verwirklichung einer Sache genügte, sie kühn zu behaupten, so wäre „der Sozialismus nicht Gegner, sondern Förderer der Künste“ [2]. Allein, ist schon der Fortschritt auf volkswirtschaftlichem Gebiete in der sozialistischen Gesellschaft in Fesseln geschlagen, so gilt dies noch mehr von dem Fortschritt auf dem Gebiete der Künste und Wissenschaften. Nach Bebels Ansicht sollen im Sozialismus sich alle ohne Ausnahme unmittelbar („physisch“) an der Produktion beteiligen; es soll mithin keine Gelehrten und Künstler von Profession geben. Das ist folgerichtig gedacht, zeigt aber das Widersinnige des

[1] Mit Recht sagt Kleinwächter (Schönbergs Handbuch der politischen Ökonomie I 260): „Im Sozialstaat, in welchem die gesamte Güterproduktion eine gemeinsame und einheitlich geregelte wäre, müßte selbstverständlich das jährliche Arbeitspensum des Volkes von der Regierung festgesetzt und unter die Bürger verteilt werden. Wenn nun die Regierung daselbst die Herstellung irgend welcher neuen und vollkommeneren Produktionsanlagen als wünschenswert erkennen würde und demgemäß das nationale Arbeitspensum vergrößern wollte, und wenn das Volk — weil es die Vorteile der geplanten Anlagen nicht sofort zu ermessen vermag — die Herstellung derselben als überflüssig ansehen und sich weigern würde, jene vermehrte Arbeitslast auf sich zu nehmen, so hätte die Regierung gar kein Mittel in der Hand, ihren Willen gegenüber dem der Majorität der Bevölkerung durchzusetzen, und der Fortschritt müßte unterbleiben. Mit einem Worte: im Sozialstaat wäre ein wirtschaftlicher Fortschritt immer nur dann möglich, wenn die Majorität der Bevölkerung sich für denselben entscheiden würde, und das ist bekanntlich ein sehr langwieriger Weg.“

[2] Stern, Thesen über den Sozialismus 34. Bebel, Die Frau 284.

Digitized by Google

sozialistischen Systems. Denn daß unter dieser Voraussetzung von einem nennenswerten Fortschritt nicht die Rede sein kann, liegt auf der Hand.

Wer Gründliches und Großes in den Wissenschaften und Künsten leisten will, darf dieselben nicht bloß nebenher in den Mußestunden aus Liebhaberei betreiben, sondern muß sich denselben von Jugend auf vollständig widmen können. Nun denke man sich aber: der Sozialismus will in der Jugend alle Genossen möglichst in alle Produktionszweige einführen, da ja die Produktion die eigentliche oder besser die einzige öffentliche Aufgabe im Sozialistenstaat ist; er will ferner die unangenehmen Arbeiten, wenn sich keine Freiwilligen melden, der Reihe nach allen aufbürden; er will endlich alle das ganze Leben hindurch an die Produktion ketten. Wird da noch von einem höheren, wissenschaftlichen und künstlerischen Streben und Schaffen die Rede sein können? Wird neben den physischen Arbeiten noch wahre Lust und Begeisterung für einen Wissenszweig übrig bleiben? In der heutigen Gesellschaftsordnung ist es das Interesse oder das Bedürfnis, das von Jugend auf zu ernster Arbeit antreibt. Davon hängt die eigene Existenz, das Emporkommen und die Stellung in der Gesellschaft ab. Von einem Einfluß wissenschaftlicher und künstlerischer Leistungen auf die gesellschaftliche Stellung kann im Sozialismus keine Rede sein. Die Besoldung richtet sich nach der geleisteten Produktionsarbeit, nicht nach den Beschäftigungen, die jemand in Mußestunden aus Liebhaberei treiben mag.

Es kommt heute freilich zuweilen vor, daß manche auch ohne Rücksicht auf äußere Vorteile, aus reiner Liebhaberei gründlich gewissen Studien oder Künsten obliegen. Aber das sind doch verschwindende Ausnahmen, und selbst diese erhielten meistens den ersten energischen Antrieb zu solchen Studien durch die Not oder andere äußere Interessen. Sie setzen bloß die einmal liebgewonnene Beschäftigung aus Liebhaberei fort. Im sozialistischen Staat fehlt es aber an derartigen Antrieben in der Jugend, da er in allen Berufen jedem die gleichen Existenzbedingungen verheißt.

Wir wollen jedoch annehmen, die Forderung Bebels, daß sich alle „physisch" an der Produktion beteiligen, werde als unsinnig von den Sozialisten fallen gelassen, man ziehe es vor, eigentliche Gelehrte, Künstler und Forscher von Profession anzustellen. Allein damit entgeht man nur der Scylla, um in die Charybdis zu geraten. Man gibt damit die sozialistische Werttheorie auf, derzufolge der Wert aller Gebrauchsgegenstände sich bemißt nach dem zu ihrer Herstellung erforderlichen Arbeitsquantum. Unter dieser Arbeit kann nur mittelbar oder unmittelbar produktive Arbeit verstanden werden. Nun gibt es aber manche Wissenschaften und Künste, die für die Güterproduktion gar keinen oder wenigstens einen höchst geringen Wert haben. Was nützt die Dicht- und Tonkunst der Güterproduktion, was die Astronomie, die Philosophie, die vergleichende Sprachwissenschaft, die Geschichtsforschung, die Geologie usw.? Wenn man aber dennoch solche Arbeiten besolden will, wonach soll sich die Höhe des Soldes bemessen? Doch hierauf werden wir gleich bei der Verteilung der Produkte zurückkommen müssen. Würde ferner die ungleiche Behandlung, die darin liegt, daß man die einen als Gelehrte, Künstler, Forscher, Professoren verwendet, während die andern rauhe und unangenehme Arbeiten in Bergwerken und Fabriken zu leisten haben, nicht die „gleichen Existenzbedingungen" beseitigen

Digitized by Google

und zu Eifersucht und Klagen Veranlassung geben? Wenn die Sozialisten heute über „unproduktive Existenzen" und „Drohnen" zetern, was würde erst im Zukunftsstaat geschehen, wo alle sich gleichberechtigt wissen und die Entscheidung über alle Angelegenheiten in Händen haben?

Schon früher haben wir darauf aufmerksam gemacht, daß der Sozialismus die Freiheit der Berufswahl aufheben müßte. Wollte man Gelehrte, Forscher und Künstler anstellen, so würde das erst recht der Fall sein. Denn entweder setzt man voraus, die Künstler und Gelehrten seien so gestellt, daß sie Achtung und Ehre und zeitliche Vorteile genießen — und dann werden sich alle zu diesen Stellen herandrängen; oder man nimmt an, sie hätten nichts vor den übrigen voraus, sie genössen nicht mehr Auszeichnung als jeder Schuster und Schneider — und dann dürfte es wohl wenige geben, die es nach solchen Stellen gelüstete. In jedem Fall müßte die oberste Verwaltung die Entscheidung darüber in Händen haben, wer sich dem Gelehrten- oder Künstlerberufe zuwenden dürfe und wer nicht.

V. Preßfreiheit im Sozialismus.

Eine besondere Besprechung verdient noch die Preßfreiheit im Sozialismus. Wir halten zwar eine unumschränkte Preßfreiheit, welche alle Angriffe auf die guten Sitten, auf die Religion, die rechtmäßige Obrigkeit, die Ehe und das Eigentum usw. ungestraft durchgehen läßt, für verwerflich. Aber ebenso unzulässig ist heute, wo die verschiedensten Religionsgesellschaften tatsächlich nebeneinander in Geltung sind, eine staatliche Zensur, die nur das drucken läßt, was den angestellten Zensoren beliebt. Eine solche Zensur müßte aber der Sozialismus einführen.

Alle Arbeitsmittel sind ausschließliches Eigentum der Gesamtheit, also sind auch die Druckereien öffentliche Anstalten. Die Gesamtheit muß das Material und das Arbeitspersonal stellen; ihr liegt es auch ob, zu entscheiden, was gedruckt werden und was in den Papierkorb wandern soll. Da hängt es also vollständig von der Mehrheit eines dafür angestellten Ausschusses oder des ganzen Volkes selbst ab, ob eine schriftstellerische Arbeit, ob groß ob klein, das Licht der Welt erblicken soll oder nicht. Die Sozialisten rühmen sich zwar dessen; namentlich Bebel meint, viel „Schund" würde dann nicht gedruckt werden, der heute den Büchermarkt überschwemme. In ähnlicher Weise könnte sich auch der Zerstörer einer jungen Saat rühmen, das Unkraut werde nicht aufkommen. Allerdings würde manches nicht gedruckt werden, darunter vielleicht auch mancher Schund, aber wahrscheinlich auch vieles, was diesen Namen nicht verdient.

Übrigens ist es nicht so zweifellos, ob nicht doch manches gedruckt würde, was dieses Namens vollständig würdig wäre. Denn es fragt sich, was man unter „Schund" zu verstehen habe. Die eine Partei sieht manchmal etwas als wertlos an, was eine andere sehr schätzbar findet, und eine dritte vielleicht sogar bewundert, und umgekehrt. Oft würden wahrscheinlich die allergelehrtesten, wissenschaftlichsten Werke als Schund bezeichnet, während leichtfertiges und seichtes Zeug zum Druck gelangte. Setzen wir den Fall, ein Bürger des Zu-

Digitized by Google

kunftsstaates habe sich überzeugt, die sozialistische Gesellschaftsordnung sei nicht nur höchst ungerecht, sondern geradezu unsinnig, und er habe seine Gedanken in einem wissenschaftlichen Werke und in mehreren volkstümlichen Schriften niedergelegt; oder nehmen wir an, ein anderer habe in einer Flugschrift bewiesen, daß im Sozialistenstaat zu viel Personenkult getrieben werde, daß mehrere Genossen nach der Diktatur streben: was werden die sozialistischen Zensoren dazu sagen? Was in wissenschaftlicher und sozialer Beziehung gesagt ist, gilt noch mehr in Bezug auf religiöse Fragen. Im Sozialismus hätte es eine Partei in ihrer Gewalt, jede religiöse Ansicht, die ihr nicht behagt, einfach nicht mehr zum Ausdruck kommen zu lassen. Oder wird man sich auf die Freisinnigkeit und Duldsamkeit der Volksmehrheit berufen? Aber große Massen sind meistens viel unduldsamer als einzelne Personen; diese haben doch die öffentliche Meinung zu berücksichtigen, jene nicht.

Ähnlich wie die Presse wäre auch die Gründung und Unternehmung aller Arten von wissenschaftlichen und Kunst-Anstalten — Volks-, Mittel- und Hochschulen, gewerbliche Schulen, Kliniken, Bibliotheken, Museen usw. — unter die öffentliche Leitung gestellt, so daß eine Neuerrichtung nur unter Voraussetzung eines Mehrheitsbeschlusses durchgesetzt werden könnte. Bei der Errichtung aller ähnlichen Anstalten handelt es sich zunächst für die Gesamtheit um eine Vermehrung der Nationalarbeit, die sich entweder gar nicht oder erst in weiter Zukunft produktiv rentieren wird.

Die Sklaverei würde im Sozialismus vielleicht noch weiter gehen. Alle Gebäude, und besonders die großen öffentlichen Räume, sind Eigentum der Gesamtheit, die durch ihre Beamten über die Verwendung derselben verfügt. Es könnte also kein Gebäude zu größeren Versammlungen, zu gottesdienstlichen Zwecken, zu Vorträgen oder sonstwie benutzt werden, wenn die Mehrheit oder ihre Vertreter nicht ihre Ermächtigung dazu gäben.

Doch genug. So viel erhellt zur Genüge aus unsern Ausführungen, daß im Sozialismus die Mehrheit es vollständig in ihrer Gewalt hätte, die Minderheit allseitig nach Belieben zu unterdrücken und zu knechten. Diese besäße keine andere Bürgschaft für ihre Freiheit als den guten Willen der Mehrheit oder allenfalls die Revolution, zu der sie dasselbe Recht hätte wie die heutigen Sozialisten.

§ 4. Die Verteilung des Arbeitsproduktes.

Jetzt kommen wir zu dem Punkt im sozialistischen System, auf den seine Anhänger besonders pochen, und der ihm selbst unter den Nichtsozialisten manche Sympathien gewonnen. Ist es nicht unleugbar, so hört man klagen, daß die Produktion beständig zunimmt und trotzdem eine immer größere Zahl Menschen der Armut anheimfällt? Woher diese Erscheinung? Von der ungerechten Verteilung der Produkte.

Gern geben wir zu, daß in der heutigen Güterverteilung manches Fehlerhafte ist und der Verbesserung bedarf. Es gibt nicht wenige Kapitalbesitzer, welche die Arbeiter in ungebührlicher Weise ausbeuten; nicht wenige, die durch unredliche Spekulation fremdes Eigentum an sich zu bringen wissen. Aber

Digitized by Google

was wir entschieden bestreiten, ist, daß der Sozialismus durch seine Vorschläge eine gerechtere und bessere Verteilung herbeizuführen im stande sei.

Wir wollen annehmen, der Produktionsertrag sei im Sozialistenstaat reichlich ausgefallen. Diese Voraussetzung ist nach den früheren Ausführungen mehr als zweifelhaft, aber wir wollen sie machen, um dem Sozialismus die günstigsten Bedingungen zu gewähren. Nun handelt es sich zunächst darum, zu bestimmen, wie groß der Ertrag der Gesamtarbeit sei. Bevor man verteilt, muß man genau wissen, wieviel überhaupt von dem zu Verteilenden vorhanden ist. Wollte man aufs Geratewohl oder jedem beliebig auf sein Verlangen Wein oder Milch oder Geflügel oder Wildbret verabfolgen, so könnte der Vorrat vielleicht nicht für alle langen. Man müßte also für alle Produkte, wenigstens für die Naturprodukte, die sich nicht in beliebiger Quantität herbeischaffen lassen, genau den verfügbaren Vorrat festsetzen. Dies ist aber auch nur für einen einzigen Artikel eine äußerst schwierige Aufgabe, die unzählige Schreibereien mit einem Heer von Beamten nötig machen würde.

Man könnte freilich die Produkte einer jeden Gattung an ein paar Zentralstellen zusammenbringen lassen, um sie dann erst von dort aus zur Verteilung gelangen zu lassen. Das würde die Übersicht wesentlich erleichtern, aber auch eine riesige Verschwendung von Zeit und Arbeit zur Folge haben. Man müßte z. B. den Wein zuerst von allen Seiten an gewisse Zentralstellen schaffen und dann von dort wieder teilweise zurück an den Ort, wo er gewachsen ist. Denken wir uns nur, um die Sache an einem Beispiel zu erläutern, es solle bestimmt werden, wieviel Milch in einem Staate zur Verteilung gelangen und wieviel man einem jeden davon geben könne, damit allen in gleicher Weise Genüge geschehe. Wer will das für einen ganzen Staat auch nur annähernd bestimmen, besonders da die Quantität von der Verschiedenheit der Jahreszeit, des Futters und andern Umständen und Zufälligkeiten abhängt und sich von Tag zu Tag ändern kann? Und so müßte es mit all den tausend und tausend Natur- und Kunstprodukten gehalten werden, deren ein großer Staat bedarf.

Kommt nun der Gesamtertrag vollständig zur Verteilung? Keineswegs. Von demselben wird zunächst, wie Marx selbst ausdrücklich hervorhebt, der Teil ausgeschieden, der zur Fortsetzung der Produktion, Ausbesserung der Fabriken, Maschinen, Werkzeuge, Herstellung neuer Arbeitsmittel oder Gebäude, Beschaffung von Rohstoffen usw. nötig ist. Außerdem soll „ein Reserve- oder Assekuranzfonds gegen Mißfälle, Störungen durch Naturereignisse" angelegt werden. Endlich gehen von dem Gesamtertrag noch ab „erstens: die allgemeinen, nicht zur Produktion gehörigen Verwaltungskosten . . .; zweitens: was zur gemeinschaftlichen Befriedigung von gemeinschaftlichen Bedürfnissen bestimmt ist, wie Schulen, Gesundheitsvorrichtungen usw. . . .; drittens: Fonds für Arbeitsunfähige, kurz, was heute zu der sogenannten offiziellen Armenpflege gehört"[1]. Durch diese Vorwegnahme will der Sozialismus alle Steuern überflüssig machen.

---

[1] Marx, Zur Kritik des sozialdemokratischen Parteiprogramms a. a. O. 565 bis 566.

Digitized by Google

Erst der so zusammengeschmolzene Teil des Ertrages soll nun unter die Genossen verteilt werden[1]. Dazu bedarf es offenbar eines klaren, bestimmten und leicht handlichen Maßstabes, und wir fragen nun, welches soll dieser Maßstab sein? Der Sozialismus vermag keinen einzigen brauchbaren Maßstab anzugeben. Die Sozialisten selbst sind in diesem Punkte, wie meistens in positiven Vorschlägen, zurückhaltend. Nach Marx findet in der ersten Phase der kommunistischen Gesellschaft die Verteilung der Güter nach Maßgabe der Leistung statt; in einer höheren Phase wird die Gesellschaft auf ihre Fahne schreiben: „Jedem nach seinen Bedürfnissen." Wir wollen der Reihe nach die möglichen Maßstäbe durchgehen und auf ihre Brauchbarkeit prüfen. Es lassen sich fünf Maßstäbe denken, die allenfalls der Güterverteilung zu Grunde gelegt werden könnten: 1. die einfache Kopfzahl, 2. die Arbeitszeit, 3. die Leistung, 4. der Fleiß, 5. das Bedürfnis.

I. Die Kopfzahl.

Einfach die Kopfzahl als Maßstab für die Güterverteilung zu nehmen, ist unseres Wissens noch keinem Sozialisten eingefallen. Mit gutem Recht. Jedem gleich viel zukommen zu lassen, ob er nun fleißig oder träge, geschickt oder ungeschickt, kräftig oder schwach sei, viel oder wenig Bedürfnisse habe, wäre offenbar im höchsten Grade unbillig. Das hieße auch eine Belohnung aussetzen auf die Trägheit und Dummheit und würde jeden Arbeitstrieb im Keim ersticken.

Die obigen Zeilen hatten wir geschrieben, bevor uns der schon oben (213) erwähnte Roman Bellamys zu Gesichte kam. Der amerikanische Zukunftsdichter läßt in seinem Sozialistenstaat die Produkte in völlig gleicher Weise an alle verteilen. Jeder erhält am Anfange des Jahres eine gleich große Anzahl von Kreditscheinen, für die er sich jederzeit den gleichwertigen Betrag an Genußgütern in den öffentlichen Vorratskammern holen kann. In jeder Gemeinde ist nämlich ein solches Warenlager (Bazar), wo jeder immer alles haben kann, was er will. Der Betrag der Kreditscheine ist so reichlich für alle, daß wahrscheinlich die meisten ihn „bei weitem nicht" ausgeben werden. Sollte das Maß in einem Ausnahmefall doch nicht reichen, so gibt man jedem schon im voraus einen Kredit auf das folgende Jahr. „Die Nation ist reich, und sie wünscht nicht, daß man sich irgend welches Gute versage."[2] Die Sparsamkeit „wird nicht mehr als eine Tugend angesehen". „Niemand sorgt mehr für den kommenden Tag, weder für sich noch für seine Kinder; denn die Nation verbürgt die Ernährung, die Erziehung und den behaglichen Unterhalt jedes Bürgers, von der Wiege bis zum Grabe."

Welch eine Genußsucht sich bei einer solchen Ordnung entwickeln müßte, wenn die Sparsamkeit nicht einmal mehr als Tugend gilt, mag sich jeder selbst ausmalen.

---

[1] Daß es geradezu unsinnig ist, jedem Sozialisten erlauben zu wollen, in den öffentlichen Vorratskammern sich nach Herzenslust zu holen, was und wieviel ihm beliebt, haben wir schon oben (S. 206, A.) gegen Stern bemerkt. Mögen sich die sozialistischen Wortführer noch so sehr als wahre Hexenmeister aufspielen, nie werden sie es dahin bringen, daß die Erde „alles in Hülle und Fülle" hervorbringt, am allerwenigsten, wenn die Arbeitszeit für alle eine „minimale" sein soll. Es ist wahrhaft unverzeihlich, daß durch solche falsche Vorspiegelungen das einfache Volk betrogen wird!

[2] Ein Rückblick 72.

Digitized by Google

Was sodann die Behauptung angeht, der sozialistische Staat sei so reich, daß jeder nicht mehr zu sparen brauche und in jeder Gemeinde immer alles vorrätig sei, so ist das eine gar zu starke Zumutung an die Leichtgläubigkeit der Leser. Wir verweisen auf das früher (221 ff) Gesagte.

Aber wie will es Bellamy mit der Gerechtigkeit in Einklang bringen, daß man auf die Leistung, die Begabung, Erfahrung des einzelnen bei der Verteilung keinerlei Rücksicht nehme? daß man den Dümmsten und Schwächsten und Unerfahrensten gerade so entlohne wie den Gescheitesten, Stärksten und Erfahrensten? Bellamy läßt seinen Dr Leete auf dieses Bedenken antworten, die Größe der Leistung habe mit der Frage der Verteilung der Produkte nichts zu tun. Denn diese Frage sei „eine Frage des Verdienstes. Verdienst ist ein moralischer Begriff, und die Größe des Arbeitsproduktes ein materieller. Es würde eine sonderbare Logik sein, welche eine moralische Frage durch einen materiellen Maßstab zu entscheiden versuchte. Der Grad der Anstrengung allein kommt beim Verdienst in Betracht. . . . Belohntet ihr wohl im 19. Jahrhundert ein Pferd, weil es eine schwerere Last zog als eine Ziege?"

Nun, wenn Bellamy den Menschen mit einem Pferde vergleichen will, so muß er sich konsequent bleiben und dem Menschen überhaupt *jedes* Verdienst, auch in Bezug auf die *Anstrengung*, *absprechen*. Wir erkennen dem Pferde kein wahres Verdienst zu, mag es sich auch noch so angestrengt haben; wir geben ihm das notwendige Futter nicht um des Verdienstes willen, sondern damit wir es auch in Zukunft noch gebrauchen können. So muß es Bellamy auch mit seinen Zukunftsmenschen halten, wenn er sich konsequent bleiben will.

Aber das Verdienst ist doch ein moralischer Begriff, und die Größe des Arbeitsproduktes ein materieller! Wir antworten zunächst: Bellamy widerspricht sich. Auch die *Anstrengung* des Arbeiters ist wenigstens der Hauptsache nach etwas Materielles oder Physisches, warum also gesteht er ihr ein Verdienst zu? Oder meint er vielleicht, die Anstrengung sei eine vernünftige, moralische Betätigung, das Arbeitsprodukt oder die Leistung aber nicht? Allein wenn wir der *Leistung* ein Verdienst zusprechen, so verstehen wir damit nicht das *Geleistete* (das Produkt selbst), sondern die *Leistung*, *insofern sie* eine Nutzwerte schaffende *Betätigung* ist. Wir belohnen nicht die Speise, welche uns der Koch bereitet, sondern die Arbeit des Kochens, deren Nützlichkeit wir allerdings an ihrem Produkte messen.

Wenn sodann Bellamy meint, das Verdienst sei etwas Moralisches, so ist zu unterscheiden zwischen dem formellen Verdienst als solchem, insofern es ein *Anrecht* auf eine Belohnung bezeichnet, und dem Grund (Titel) des Verdienstes oder der verdienstlichen Handlung. Das erstere ist etwas rein Moralisches, das zweite aber nicht. Der Verdiensttitel ist immer eine einem andern nützliche Tat, und handelt es sich nicht um das *sittliche* Verdienst (vor Gott), sondern um das *nicht sittliche*, physische Verdienst vor den Menschen (I 444), so richtet sich dasselbe nach der Nützlichkeit der Leistung für die Nebenmenschen oder für die Gesellschaft. Vorausgesetzt wird natürlich, daß der Mensch die Handlung frei und im Stande der Zurechnungsfähigkeit setze.

II. Die Arbeitszeit

allein kann ebenfalls nicht als Maßstab für die Verteilung dienen.

Dieser Maßstab ist erstens *ungerecht*. Denn der geschicktere, geübtere, stärkere und fleißigere Arbeiter leistet in derselben Zeit mehr als derjenige, dem diese Eigenschaften fehlen. Denken wir uns zwei Schreiner, welche beide zehn Stunden an einem Tage gearbeitet haben. Der eine ist stark, erfahren, geschickt

Digitized by Google

und fleißig, der andere träge, stumpfsinnig und ungeschickt. Sollen sie am Abend die gleichen Arbeitsscheine und das gleiche Anrecht auf das Gesamtprodukt erhalten? Das wäre ungerecht und demoralisierend.

Man kann dieser Schwierigkeit nicht entgehen, indem man statt „Arbeitszeit" einsetzt die „gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit", d. h. die Arbeitszeit, die erheischt wird, „um irgend einen Gebrauchswert mit den vorhandenen gesellschaftlich normalen Arbeitsbedingungen und dem gesellschaftlichen Durchschnittsgrad von Geschick und Intensität der Arbeit darzustellen". Denn dieser Verteilungsmaßstab könnte nur unter Voraussetzung der Marxschen Werttheorie als gerecht angesehen werden. Besteht der Tauschwert der Gebrauchsgüter nicht allein in der darin „kristallisierten" Arbeit, sondern vor allem in der Verschiedenheit des Gebrauchswertes, so ist es von vornherein ungerecht, die Verschiedenheit der Arbeitskräfte nicht zu berücksichtigen, sondern alle nach derselben Schablone zu behandeln. Nehmen wir fünf Arbeiter, die nebeneinander in der Fabrik beschäftigt sind. Wie soll sich der Anteil berechnen, der jedem am Gesamtertrag zukommt? Nach dem „Durchschnitt der Geschicklichkeit und Intensität der Arbeit". Aber dieser Durchschnitt ist eine Abstraktion. Tatsächlich haben denselben wenige oder vielleicht kein einziger. Die einen haben mehr, die andern weniger. Zu glauben, alle hätten dieselbe Geschicklichkeit und arbeiteten mit derselben Intensität, ist töricht. Die Menschen sind eben sehr ungleich. Warum will man beim Arbeiter, der größere Geschicklichkeit besitzt, nur die Durchschnittsgeschicklichkeit in Anschlag bringen, und denjenigen, der weniger hat, für die Durchschnittsgeschicklichkeit belohnen, die er nicht besitzt?

Die deutschen Sozialdemokraten haben zwar die Behauptung aufgestellt, allgemein oder gesellschaftlich nutzbringende, oder genauer, Tauschwerte hervorbringende Arbeit sei nur durch die Gesellschaft möglich. Allein selbst wenn man diese Behauptung zugäbe, so würde noch nicht folgen, daß tatsächlich alle gleich viel leisten und gleiches Anrecht auf Besoldung haben. Doch sie ist unrichtig und nur zu dem Zwecke aufgestellt, um das Individuum mit einem Schein von Berechtigung als Glied an die öffentliche Produktion schmieden zu können. Gebrauchsgüter können freilich nur Tauschwert erlangen, wenn mehrere Menschen zusammenwohnen und die einen etwas besitzen, was den andern abgeht. Aber diese Bedingung vorausgesetzt, hängt der Tauschwert hauptsächlich vom Gebrauchswerte ab, und um Gebrauchswerte hervorzubringen, dazu genügt persönliches Geschick. Könnte Robinson nicht mancherlei Gebrauchsgegenstände für sich selbst verfertigen? Oder will man sich darauf berufen, daß auch die persönliche Arbeitskraft vielfach durch die Gesellschaft bedingt ist? Gut, dann muß man aber folgerichtig diese Arbeitskraft nicht mehr als Privateigentum, sondern als Eigentum der Gesamtheit betrachten und dieser das Recht zuerkennen, über dieselbe zu verfügen, wie es ihr beliebt, ohne für diese Verfügung dem Arbeiter etwas schuldig zu sein.

Der Verteilungsmaßstab der Arbeitszeit ist also ungerecht. Er ist auch praktisch unbrauchbar. Bebel macht sich hier, wie gewöhnlich, keinerlei Sorgen und dekretiert einfach: „Die Arbeitszeit, die durchschnittlich nötig ist, um einen Gegenstand herzustellen, ist allein das Maß, an dem er für den gesellschaftlichen Gebrauch gemessen wird. Zehn Minuten gesellschaftliche Arbeits-

Digitized by Google

zeit in einem Gegenstand sind gleich zehn Minuten gesellschaftlicher Arbeitszeit in einem andern Gegenstand, nicht mehr und nicht weniger." [1]

Sehen wir einmal zu. Wir wollen wissen, wieviel gesellschaftliche Arbeitszeit in einem Scheffel Weizen steckt. Um dies zu erfahren, genügt nicht, daß man berechne, wieviel Zeit ein Bauer tatsächlich auf das Düngen, Pflügen, Eggen, Ernten usw. verwendet habe, und dann die aufgewendete Stundenzahl durch den Ertrag (die Zahl der Scheffel) dividiere. Der eine Bauer ist fleißig und geschickt und bestellt seinen Acker in kürzerer Zeit und besser als ein anderer. Auch die Entfernung der Äcker von der Wohnung, die Verkehrswege, die Arbeitswerkzeuge sind verschieden. Was aber die Hauptsache ist, der Ertrag hängt sehr wesentlich von der Bodenbeschaffenheit, von der Art und Menge der Dungmittel, von den Witterungsverhältnissen usw. ab. Derselbe Boden liefert in verschiedenen Jahren einen verschiedenen Ertrag. Wer will da bestimmen, wieviel gesellschaftliche Arbeitszeit in einem Scheffel Weizen stecke? Bei derselben Arbeit wird ein Acker in den fruchtbaren Ebenen am Rhein vielleicht doppelt und dreifach so gut den Sämann belohnen als ein Acker auf dem Harz oder in den holländischen Sandebenen. Man braucht sich nur diese Schwierigkeiten recht zu vergegenwärtigen, um einzusehen, daß die Berechnung der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit auch nur für eine einzige Ware ein Unding wäre.

Und doch ist dies nur der Anfang der Schwierigkeiten. Das vom Weizen Gesagte gilt in gleicher Weise von allen Getreide- und Gemüsearten, ja von allen Erzeugnissen der Landwirtschaft (Fleisch, Butter, Käse, Eier u. ä.); es gilt nicht weniger von dem Ertrag des Bergbaus, der Jagd, des Fischfangs. Wer möchte für alle diese Produkte, die jährlich und noch öfter wechseln, die nötige Arbeitszeit berechnen? Wieviel Arbeitszeit steckt z. B. in einem Pfund Hering oder Stockfisch oder in einem Liter Lebertran? Dabei wollen wir ganz davon absehen, wie unrichtig es ist, bei allen Erzeugnissen den Tauschwert nur durch die Arbeitszeit bestimmen zu wollen [2].

Die Schwierigkeit wird noch größer, wenn man annimmt, daß es in der Zukunftsgesellschaft besoldete Richter, Ärzte, Chirurgen, Künstler, Gelehrte usw. gebe. Schäffle schreibt: „Diejenigen, welche dem Ganzen als Richter, Verwaltungsbeamte, Lehrer, Künstler, Forscher gemeinnützige Dienste leisten, würden, statt Sachgüter zu erzeugen . . ., für ihren Bedarf nach Verhältnis ihrer der Gesellschaft geleisteten gemeinnützigen Arbeitszeit am Sachgüterprodukt der Nationalarbeit beteiligt werden." [3]

Nach Verhältnis ihrer der Gesellschaft geleisteten gemeinnützigen Arbeitszeit? Ob sich Schäffle die ganze Schwierigkeit der Berechnung dieses Verhältnisses vergegenwärtigt hat? Wie soll sich denn die geleistete gemeinnützige Arbeitszeit zum Beispiel beim Forscher und Künstler oder Gelehrten berechnen? Sollen alle gleichmäßig behandelt werden, z. B. alle Ärzte dieselbe Besoldung erhalten, ob sie geschickt oder ungeschickt, erfahren oder unerfahren? Sollen die Ärzte einen höheren Sold bekommen als die Gelehrten oder Künstler oder Lehrer?

---

[1] Die Frau 282—283.
[2] Siehe oben 157 ff. [3] Quintessenz des Sozialismus 5.

Digitized by Google

Wiederum: soll ein Volksschullehrer dieselbe Besoldung erhalten wie ein Professor an einer Mittel- oder Hochschule? Alle gleich zu behandeln wäre ungerecht und eine Benachteiligung der Begabteren und Strebsameren; eine ungleiche Besoldung würde zu den sozialistischen Grundgesetzen nicht passen und eine reiche Quelle der Eifersucht und Klagen werden.

Man könnte auch nicht die heutige Besoldungsskala beibehalten. Diese würde, wie Schäffle bemerkt, vom Sozialdemokratismus am ersten Tage umgeworfen werden, und prinzipiell mit Recht. Sie widerstrebt der Gleichberechtigung aller und würde notwendig eine Aristokratie schaffen, mit welchem Namen man dieselbe auch bezeichnen möge.

III. Die Leistung

ist ein weiterer Maßstab, nach dem allenfalls die Güterverteilung vor sich gehen könnte und auf den auch Bebel hinweist. „Die höhere Leistung", meint dieser, „wird höher entschädigt, aber nur für die Leistung entschädigt."[1] Soweit man die Leistung einfach nach der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit berechnen will, haben wir diesen Maßstab schon als unbrauchbar erkannt. Will man sich aber nicht mit dem Ansatz der bloßen Arbeitszeit begnügen, sondern die Leistung nach ihrem wahren Wert berechnen, so muß man außer der Zeit auch Geschicklichkeit, Stärke, Übung und Fleiß in Betracht ziehen. Denn von allen diesen Elementen hängt die Leistung ab. Ganz besonders aber müssen die verschiedenen *Arten* von Beschäftigungen, in denen jemand der Gesellschaft dient, miteinander verglichen und nach ihrem relativen Wert abgeschätzt werden. Es ist nicht richtig, was die Sozialisten meinen, alle Beschäftigungen hätten für die Gesellschaft denselben Wert und mithin dasselbe Recht auf Entschädigung. Wer wollte im Ernst der Arbeit eines Maschinenheizers oder Stallknechtes denselben Wert beilegen wie den Tätigkeiten eines Arztes oder eines Lehrers an einer Hochschule? Möchte sich nun jemand Scharfsinn und Weisheit genug zutrauen, um mit Berücksichtigung all der genannten Faktoren den relativen Wert jeder Beschäftigung nach den Anforderungen der Gerechtigkeit zu bestimmen? Wie leicht werden sich hierüber ganz verschiedene Urteile bilden! Der eine wird diese, der andere jene Beschäftigung für wertvoller ansehen. Hierin hängt eben sehr viel von subjektiver Anschauung ab. Wird sich ein so verwickelter, von subjektiver Meinung abhängiger Maßstab durchführen lassen, ohne zu beständiger Mißgunst und Zwietracht Veranlassung zu geben?

Die eben vorgebrachten Gründe sprechen auch gegen den von *Marx* vorgeschlagenen Verteilungsmaßstab. Auf einer höheren Entwicklungsstufe des Kommunismus soll jedem nach seinen *Bedürfnissen* von dem Gesamtprodukt mitgeteilt werden. Hierauf wollen wir weiter unten zurückkommen. Auf einer niedrigeren Stufe aber, in der die kommunistische Gesellschaft eben erst aus der kapitalistischen hervorgeht, soll jeder Produzent genau von der Gesellschaft zurückerhalten, was er ihr gibt. „Was er ihr gegeben hat, war sein individuelles Arbeitsquantum. Zum Beispiel der gesellschaftliche Arbeitstag besteht aus der Summe der individuellen Arbeitsstunden; die individuelle Arbeitszeit des einzelnen Produzenten ist der von ihm ge-

[1] Unsere Ziele 30.

Digitized by Google

lieferte Teil des gesellschaftlichen Arbeitstages, sein Anteil daran. Er erhält von der Gesellschaft einen Schein, daß er so und so viel Arbeit geliefert (nach Abzug seiner Arbeit für die gemeinschaftlichen Fonds), und zieht mit diesem Schein aus dem gesellschaftlichen Vorrat von Konsumtionsmitteln so viel heraus, als gleich viel Arbeit kostet. Dasselbe Quantum Arbeit, das er der Gesellschaft in einer Form gegeben hat, erhält er in einer andern zurück." [1]

Dunkel fürwahr ist der Rede Sinn! „Er erhält einen Schein, daß er so und so viel Arbeit geliefert." Sollte damit gemeint sein, die bloße Arbeitszeit habe als Verteilungsmaßstab zu dienen, so wurde die Ungerechtigkeit und Unbrauchbarkeit desselben schon nachgewiesen. Marx selbst gesteht, daß nicht alle Arbeiter dasselbe leisten. Will man aber, daß das Quantum oder die Masse der verausgabten Arbeit berechnet werde, so muß auch der Fleiß, das Geschick, die Intensität und die Kraft in Betracht gezogen werden. Diese lassen sich aber in unzähligen Fällen gar nicht bestimmen. Wer will bei einem Arzt oder einem Krankenwärter bei einem Forscher oder Lehrer das Quantum der gelieferten Arbeit (Intensität, Geschick, Fleiß usw.) berechnen? Wenn aber auch dieses Quantum feststünde, welches ist das Quantum Arbeit, das in einem Pfund Brot oder einem Liter Milch steckt? Endlich ist es, wie oben bemerkt, ungerecht, daß man bloß die Quantität und nicht auch die Qualität der Arbeit in Betracht ziehe. Nicht alle Arbeiten haben für die Gesellschaft denselben Wert.

IV. Der Fleiß.

Noch weniger als die Leistung kann der Fleiß allein zur Richtschnur der Verteilung dienen. Es wäre ungerecht, bei der Verteilung bloß den Fleiß zu berücksichtigen, weil das den geschickten und schnellen Arbeiter dem dummen und langsamen gleichstellen hieße. Wie könnte man ferner den Fleiß eines jeden genau bestimmen? Bellamy meint, jeder solle im Sozialistenstaat das Gleiche erhalten, wenn er die gleiche Anstrengung mache oder das Beste leiste, dessen er fähig sei [1]. Das ist leicht gesagt; aber wer urteilt darüber, ob jeder sein Bestes tue? Wie soll man sich darüber eine sichere Meinung bilden können? Höchstens durch ein sehr entwickeltes gegenseitiges Überwachungs- und Ausspähungssystem. Das wäre aber eine unerträgliche Fessel, welche das souveräne Volk schon am zweiten Tage mit Unwillen zerreißen würde. Und selbst wenn eine solche Kontrolle Dauer erlangte, wie leicht ist es, die Aufseher zu täuschen, besonders wenn viele Arbeiter gemeinsame Sache machen! Und welche Bürg-

[1] Zur Kritik des sozialdemokratischen Parteiprogramms a. a. O. 566.

[2] Ein Rückblick 75 ff. Der amerikanische Romanschreiber behandelt in seinem Zukunftsstaat die Menschen wie Kinder. In den drei ersten Jahren, wo die jungen Leute in die „industrielle Armee" eintreten (vom 21. Lebensjahre an!), werden sie streng an Gehorsam und Hingabe gewöhnt. Über ihre Leistungen wird Buch geführt, die Tüchtigen werden belohnt, die Nachlässigen bestraft. Erst am Ende dieser Zeit dürfen sie einen besondern Beruf wählen und müssen nun eine Lehrzeit durchmachen, während welcher das Zeugnisbuch für einen jeden fortgeführt wird, worin seine Fähigkeit und sein Fleiß genau vermerkt und durch angemessene Belohnung ausgezeichnet wird. In allen Gewerben sind die Arbeiter in drei Grade eingeteilt, in Arbeiter ersten, zweiten und dritten Grades. Die Rangordnung wird periodisch neu festgestellt und in den Zeitungen bekannt gemacht. Die Arbeiter ersten Grades tragen eine goldene, die des zweiten eine silberne, und die des dritten Grades eine eiserne Medaille usw. Solche Vorschläge passen höchstens für die Kinderstube!

Digitized by Google

schaft böte ein vom Volke gewählter und jeden Augenblick absetzbarer Aufseher? Wenn endlich ein Arbeiter sich Mangel an Fleiß zu Schulden kommen läßt, wie viel soll ihm von seiner Besoldung entzogen werden? Wem steht das Urteil darüber zu? Uns dünkt, die von Bebel abgeschafften Gefängnisse müßten bald durch neue, zahlreichere ersetzt werden.

V. Das Bedürfnis.

Am allerwenigsten wäre es gerecht und durchführbar, den Arbeitsertrag nach dem Bedürfnisse eines jeden zu verteilen. „Jedem nach seinen Bedürfnissen", sagt Marx. Auch nach den unvernünftigen? Marx setzt wahrscheinlich voraus, in der Zukunftsgesellschaft gebe es keine unvernünftigen Bedürfnisse mehr. Etwas behutsamer sagte das Gothaer Programm: „Jedem nach seinen vernunftgemäßen Bedürfnissen." Welches sind die vernunftgemäßen Bedürfnisse? Nicht alle haben dieselben Bedürfnisse. Offenbar wäre es nicht ratsam, einem jeden selbst das Urteil über seine Bedürfnisse zu überlassen. Niemand ist in eigenen Dingen ein unparteiischer Richter, und außerdem lehrt die Erfahrung, daß oft Bedürfnis und Bescheidenheit nicht im richtigen Verhältnis zueinander stehen.

Es bliebe also wohl nichts übrig, als in jeder Gemeinde eine „Bedürfniskommission" einzusetzen, welche über die Bedürfnisse der einzelnen zu entscheiden hätte, z. B. wieviel Seidel Bier der Mann benötige. Und da diese Kommission aus lauter Solons und Aristides besteht, welche nicht nach persönlichen Rücksichten, sondern nur nach Recht und Gerechtigkeit urteilen und immer das Richtige treffen, und da ferner die sozialistischen Genossen, wie Bebel sie schildert, von Gemeinsinn erfüllt sind und mit wenigem fürlieb nehmen, so wird sich natürlich dieses schwierige Geschäft sehr glatt abwickeln und auch im Sozialismus alles sich in Friede und Freude auflösen!

§ 5. Die Frage der Übervölkerung. Der Sozialismus wesentlich international.

I. Die Übervölkerungsfrage.

Mit der eben besprochenen Verteilung der Produkte hängt auf das innigste zusammen ein anderes Problem, das für den Sozialismus im eigentlichsten Sinne eine Existenzfrage ist: wir meinen die Übervölkerungsfrage.

Es ist leichter, Kinder zu erzeugen, als sie zu ernähren. Wie für jedes Elternpaar, so ist diese Binsenwahrheit auch für die gesamte Menschheit eine Quelle ernster Sorgen, und sie würde es nicht am wenigsten für die sozialistische Zukunftsgesellschaft sein.

Auch wer kein Anhänger der strengen Malthusschen Lehre[1] ist, muß zugeben, daß die Bevölkerung sich stetiger und rascher vermehrt als die zu ihrer

[1] Nach Malthus (gest. 1834) hat jede menschliche Gesellschaft die Tendenz, sich innerhalb 25 Jahre zu verdoppeln oder sich in geometrischer Progression zu vermehren wie 1, 2, 4, 8, 16 ꝛc.). Die Nahrungsmittel dagegen nehmen höchstens in arithmetischer Progression (wie 1, 2, 3, 4, 5 ꝛc.) zu, oder sie vermehren sich in derselben Periode

Digitized by Google

Erhaltung notwendigen Lebensmittel. Selbst außerhalb der Kreise der Sozialisten wird diese Wahrheit im wesentlichen von Männern der Wissenschaft zugegeben. Nach G. Rümelin[1] ist es „eine unbestreitbare Wahrheit, daß der menschliche Vermehrungsdrang ungeschwächt von Geschlecht zu Geschlecht fortwirkt und die zweite Million noch ebensoviel Kraft und Lust hat, sich zu verdoppeln, als die erste hatte, daß dagegen auf gleichem Areal die Ernteerträge, je weiter die Kultur schon fortgeschritten ist, desto kleinere Steigerungen noch von einer Periode zur andern zulassen".

Schon heute fragen sich deshalb die Volkswirtschaftslehrer besorgt, wie dieser drohenden Gefahr der Übervölkerung, d. h. der Zunahme der Bevölkerung über das Maß der vorhandenen Lebensmittel, vorzubeugen sei.

Die Sozialisten allerdings machen sich in dieser Beziehung nicht die geringste Sorge. Nach Marx und Bebel hat die Übervölkerungsfrage nur für die heutige privatkapitalistische Gesellschaftsordnung Bedeutung, nicht für die zukünftige sozialistische. Und zwar aus einem doppelten Grund: einmal weil die Verteilung der Produkte eine viel gleichmäßigere sein und folglich für eine größere Zahl ausreichen wird; sodann aber vorzüglich, weil in der Zukunftsgesellschaft die Produktivität der Arbeit einen ungeahnten Aufschwung nehmen wird oder, wie Marx sich ausdrückt, die Springquellen des Lebens reichlicher fließen werden.

Aber hier sind die Sozialisten unseres Erachtens in einer argen Selbsttäuschung begriffen. Wir behaupten sogar, im Sozialismus sei die Gefahr der Übervölkerung nicht geringer, sondern größer als in der heutigen Gesellschaftsordnung.

In der Tat, nach den Sozialisten sieht die Gesellschaft jedes Kind als einen ihr „willkommenen Zuwachs" (Bebel) an, für dessen Unterhalt nach Kräften zu sorgen sie sich verpflichtet hält. Außerdem herrscht die freieste Liebeswahl. Männer und Frauen dürfen sich miteinander verbinden, wann und wo und solange es ihnen beliebt. Um den Unterhalt der Kinder brauchen sie sich keine Sorge zu machen. Der Vater Staat nimmt sie alle in seine Arme, für alle hat er Brot und Kleider genug. Wir werden gleich bei Besprechung der Familie im Sozialismus alle diese Behauptungen aus sozialistischen Schriften erhärten.

---

immer nur um die ursprünglich vorhandene Quantität. So würde, wenn die Bevölkerung ungehindert zunehmen könnte, in wenigen Generationen das größte Mißverhältnis zwischen der Bevölkerung und den Mitteln zu deren Unterhalt entstehen. Tatsächlich aber kann die Bevölkerung sich nie dauernd über die Zahl vermehren, für welche die Nahrungsmittel ausreichen. Die Bevölkerungszunahme wird also beständig gehemmt und auf der Höhe der vorhandenen Lebensmittel erhalten. Die Ursachen, welche die Zunahme der Bevölkerung beständig hemmen, sind nach Malthus teils präventiv teils repressiv. Zu den ersteren gehören Enthaltsamkeit (sittlich zulässig und unsittlich); zu den letzteren Kindertötung, Krieg, Elend und Krankheiten. Siehe Malthus, Essay on the principles of population[1] (1798). Man vgl. noch Rob. v. Mohl, Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften III 411. In der hier angegebenen mathematischen Formel ist die Lehre von Malthus heute ziemlich allgemein aufgegeben. Der Grundgedanke der Lehre dagegen gilt sehr vielen als sicheres Ergebnis der Wissenschaft.

[1] Die Bevölkerungslehre in Schönbergs Handbuch der politischen Ökonomie II[2] 926. Vgl. auch A. Wagner, Grundlegung[3], § 250 ff.

Digitized by Google

Was wird nun die Wirkung einer solchen Ordnung oder besser Unordnung sein, in der bei freiester Liebeswahl den Eltern die Last der Kindererziehung genommen ist und folglich der zügellosesten Befriedigung der stärksten Triebe nichts mehr im Wege steht? Das kann sich jeder leicht denken. Wir glauben, für den sozialistischen Staat müßte Malthus seiner Progression noch ein rascheres Tempo zu Grunde legen; nicht in 25 Jahren, sondern viel rascher würde sich die Bevölkerung verdoppeln. Heute wirken viele Ursachen dem Anwachsen der Bevölkerung entgegen. Schon die Furcht, die Kinder nicht ernähren zu können, hält viele von der Ehe zurück oder treibt sie an, die Ehe erst sehr spät einzugehen. Hierzu kommt dann noch die Scheu vor der Last und Plage vieler Kinder, das Verlangen, die Kinder auf gleicher sozialer Stufe zu erhalten u. dgl. Allerdings würde sich auch in der sozialistischen Gesellschaft die Frau gegen die Beschwerden der Mutterschaft wehren, aber sie wird trotz des sozialistischen Programms unter der Herrschaft des Mannes bleiben.

Das alles fällt im Sozialismus fort. Die Sprößlinge machen den Eltern keine Sorgen, als willkommenen Zuwachs nimmt sie die Gesellschaft an. Nichts hindert mehr den schrankenlosen Geschlechtsverkehr. Und da soll die Gefahr der Übervölkerung kleiner sein als in der heutigen Gesellschaft?

Aber die Produktivität der Arbeit wird ja ganz ungeheuer zunehmen in der Zukunftsgesellschaft, es wird also auch immer Brot genug für alle vorhanden sein! Bloß in der Einbildungskraft der sozialistischen Propheten; in der Wirklichkeit würde der Ertrag noch viel geringer sein als heute, wie wir schon gezeigt haben (S. 221 ff).

Mit jedem Kind, sagen die Sozialisten, wird ja auch ein neuer Arbeiter geboren. Allerdings, aber auch ein neuer Esser. Daß mit der Zahl der Neugebornen auch das Bedürfnis nach Nahrungsmitteln wächst, ist absolut gewiß. Auch im Sozialistenstaat werden zwanzig Genossen doppelt so viel gebrauchen als zehn. Ist es nun auch gleich gewiß, daß im selben Maße wie die Bevölkerung auch die nötigen Lebensmittel zunehmen? Keineswegs. Das Gegenteil dürfte eher gewiß sein. Wenn ein Land heute zehnmal stärker bevölkert ist als vor zwei- oder dreihundert Jahren, liefert deshalb der Boden den zehnfachen Ertrag? Das wird wohl niemand behaupten. Je bevölkerter und kultivierter ein Land ist, um so schwieriger und komplizierter wird die Versorgung aller mit den genügenden Unterhaltsmitteln.

Solange nun ein Staat von Ländern umgeben ist, die weniger bevölkert und in industrieller Beziehung minder entwickelt sind, kann ein Staat durch Einfuhr von Naturprodukten und Ausfuhr von Industrieerzeugnissen sich die nötigen Existenzmittel beschaffen. Das wird aber immer schwieriger, je mehr die Länder, nach denen die Ausfuhr stattfindet, an Bevölkerung und industrieller Entwicklung zunehmen. Dies gilt selbst für den Staat mit Privateigentum und Privatwirtschaften; für das sozialistische Gemeinwesen aber inmitten nichtsozialistischer Staaten wäre das die reinste Unmöglichkeit. Diesen wichtigen Gedanken müssen wir etwas eingehender prüfen.

Digitized by Google

II. Der Sozialismus ist, wenn überhaupt, nur international durchführbar.

Schon aus dem oben bei Besprechung der Verteilung der Arbeitskräfte (S. 209 ff) Gesagten läßt sich ersehen, daß eine sozialistische Organisation sich höchstens dann durchführen ließe, wenn sie international, d. h. wenigstens in allen großen Industriestaaten gleichzeitig durchgeführt würde, also nicht nur in Europa, sondern auch in Amerika, Australien usw. Um zu erkennen, wie vollkommen begründet diese Annahme ist, braucht man nur die Frage aufzuwerfen, wie ein stark bevölkerter sozialistischer Staat den genügenden Unterhalt für alle seine großen und kleinen Pflegebefohlenen aufbringen könne.

Unsere stark bevölkerten Staaten vermögen nur einen geringen Teil ihres Bedarfs im Inland zu produzieren. Nur durch großartige Einfuhr kann der Bedarf völlig gedeckt werden. Dieser Einfuhr muß selbstverständlich eine mindestens ebenso große Ausfuhr entsprechen, und dazu bedarf es eines großen und sichern Absatzgebietes. Die Kulturstaaten sind also in ausgedehntem Maße auf den internationalen Handel angewiesen. Nun behaupten wir, *ein sozialistisch organisierter Staat kann sich mitten unter oder neben nichtsozialistischen gar nicht halten*; er kann die Konkurrenz mit letzteren nicht bestehen.

Zum Beweise für unsere Behauptung können wir uns auf das eigene Zeugnis der Sozialisten berufen. Wir haben oben (S. 222, A.) auf die von Sozialisten an verschiedenen Orten gegründeten Genossenschaften (Buchdruckereien, Bäckereien u. dgl.) hingewiesen. So oft man nun den Sozialisten entgegenhielt, daß in diesen Genossenschaften die Löhne nicht höher, die Arbeitseinrichtungen nicht besser, die Arbeitsstunden nicht geringer seien als in andern Privatunternehmungen: dann antworteten sie immer und mit Recht, eine vollkommen sozialistische Einrichtung mitten unter privatkapitalistischen sei eine Unmöglichkeit. Der Bankrott dieser sozialistischen Organisationen beweist allerdings, daß die gerühmte Brüderlichkeit, die rege Schaffenslust und der opferwillige Gemeinsinn, von dem uns die Prediger der Umsturzbewegung so viel zu erzählen wissen, eitel Gerede sind. Aber er kann nicht als Beweis dienen, daß der Sozialismus rein ökonomisch undurchführbar sei, weil hier die Voraussetzungen fehlten, von welchen die sozialistische Organisation notwendig ausgehen muß.

Der Grund, warum eine sozialistische Organisation unter nichtsozialistischen nicht bestehen kann, ist leicht einzusehen. Die sozialistische will vor allem das Wohl der Arbeiter fördern. Sie verlangt also möglichst hohen Lohn für den Arbeiter, möglichst kurze Arbeitszeit, möglichst bequeme und gesunde Arbeitseinrichtung usw. Wird nun ein Gemeinwesen, das nach solchen Gesichtspunkten eingerichtet ist, die Waren ebenso wohlfeil und schnell und in eben solcher Menge auf den Markt liefern können als ein anderes, das nach ganz andern Gesichtspunkten eingerichtet ist, das möglichst wohlfeil und massenhaft zu produzieren sucht? Gewiß nicht. Es wird die Konkurrenz nicht aushalten. Entweder muß es die hohen Löhne herabsetzen, die Arbeitszeit verlängern oder Bankrott machen.

Was hier von dem Verhältnis kleiner Unternehmungen und Genossenschaften untereinander gesagt ist, gilt in ganz gleicher Weise von dem Verhältnis mehrerer Staaten. Ein sozialistisches Gemeinwesen wird die Konkurrenz

Digitized by Google

mit nichtsozialistischen Staaten auf dem Weltmarkt auch nicht einen Tag bestehen können, und zwar noch viel weniger als eine kleine sozialistische Genossenschaft. Denn mit der Größe der sozialistischen Organisation nimmt auch deren Schwerfälligkeit und Langsamkeit zu.

Hierzu kommen noch andere Schwierigkeiten. Ein sozialistischer Staat unter nichtsozialistischen müßte z. B. für alle Produkte eine doppelte, von ganz verschiedenen Grundsätzen ausgehende Wertbestimmung treffen. Im Innern des Landes würden die Produkte nach der in ihnen enthaltenen gesellschaftlich notwendigen Arbeit taxiert und verteilt; im internationalen Handel dagegen müßten sich die Preise nach dem Angebot und der Nachfrage regeln; er müßte ferner für den internationalen Handel Geld, und zwar auch Papiergeld besitzen, endlich große Warendepots für die Ein- und Ausfuhr. Würden die riesigen Quanten von öffentlichen Geldern und Waren nicht auch zu großartigem Unterschleif Veranlassung geben?

Wenn nun gar ein sozialistisches Gemeinwesen mit andern nichtsozialistischen Staaten in einen **Krieg** verwickelt würde, müßte die Gesamtproduktion in kürzester Frist in volle Unordnung, ja ins Stocken geraten und die Gesamtheit der größten Not anheimfallen. Schon der Umstand, daß Hunderttausende der besten Kräfte plötzlich der Gesamtproduktion entzogen würden, müßte äußerst störend in den Gesamtbetrieb eingreifen und die angestellten Berechnungen in Unordnung bringen. Und wenn gar der Feind ins Land rückte und die Verbindungen mit den Zentralstellen unterbräche, was dann? Wie könnte dann noch die planmäßige Regelung bestehen bleiben? Heute sind die schädlichen Einwirkungen solcher Kriege viel geringer wegen der größeren Dezentralisation und der größeren Unabhängigkeit der Privatwirtschaften untereinander. Und setzen wir den Fall, es komme zu einem Angriffskriege, nach welchen Grundsätzen soll die Aushebung der Soldaten stattfinden, um der vollen Gleichberechtigung aller nicht zu nahe zu treten? Freilich sagt Bebel: Kriege kommen dann gar nicht mehr vor; wir sind in der Zeit des ewigen Friedens. Wir denken aber: ob ein Krieg vorkomme oder nicht, hängt nicht bloß vom sozialistischen Staat, sondern auch von den ihn umgebenden Reichen ab. Und dann, werden sich die Sozialisten alle Zurücksetzungen, Beschimpfungen, Ungerechtigkeiten von seiten der andern Nationen gutmütig gefallen lassen?

Das sind nur einige von den Schwierigkeiten, denen ein sozialistisches Gemeinwesen unter nichtsozialistischen ausgesetzt wäre. Wir hegen deshalb keinen Zweifel: wenn sich der Sozialismus überhaupt verwirklichen ließe, so könnte das nur geschehen, wenn er gleichzeitig wenigstens in allen wichtigeren Kulturländern durchgeführt würde. An eine solche internationale Durchführung des Sozialismus ist aber ganz und gar nicht zu denken. Von andern Ursachen ganz abgesehen, steht dem schon die nationale Abneigung und Eifersucht im Wege, die in unserem Jahrhundert nicht nur nicht abgenommen, sondern stetig zugenommen hat. Der sogenannte nationale Chauvinismus war nie größer als heute. Und dann denke man erst an die kolossalen Schwierigkeiten einer einheitlichen Regelung der Produktion und Verteilung in Bezug auf ein so ungeheures Gebiet, wie es die heutigen Kulturstaaten einnehmen, und deren Kreis sich beständig erweitert!

Digitized by Google

§ 6. Die Familie in der sozialistischen Gesellschaft.

Die Familie ist ohne Zweifel ein unentbehrlicher Grundpfeiler jedes geordneten Staatswesens. Zerstört der Sozialismus dieselbe, so muß er als ein Feind der Ordnung und Freiheit, der Zivilisation und des Christentums angesehen werden.

I. Die Ehe.

Wir können uns zum Beweise dafür, daß der Sozialismus die Familie auflöst, auf die ausdrücklichen, hierauf bezüglichen Aussagen seiner Anhänger berufen. Vernehmen wir nur eine einzige Stimme.

„In der Liebeswahl", schreibt Bebel über die Stellung der Frau in der sozialistischen Zukunft, „ist sie frei so gut wie der Mann; sie freit oder läßt sich freien und schließt den Bund aus keiner andern Rücksicht als auf ihre Neigung. Dieser Bund ist ein Privatvertrag ohne Dazwischenkunft irgend eines Funktionärs, wie die Ehe bis ins späte Mittelalter ein Privatvertrag war[1]. . . . Der Mensch soll in der Lage sein, über seinen stärksten Trieb ebenso frei verfügen zu können als über jeden andern Naturtrieb. Die Befriedigung des Geschlechtstriebes ist genau ebenso jedes Einzelnen persönliche Sache wie die Befriedigung jedes andern Naturtriebes. Er hat niemand darüber Rechenschaft abzulegen, ein Unberufener hat sich da nicht einzumischen. Einsicht, Bildung, Unabhängigkeit werden die rechte Wahl erleichtern und leiten. Stellt sich Unverträglichkeit, Enttäuschung, Abneigung heraus, so gebietet die Moral (!), das unnatürlich und darum unsittlich gewordene Verhältnis zu lösen."[2]

Hier wird ganz unverblümt die „freie Liebe" gepredigt[3]. Was bleibt von der Ehe, wenn die Gatten jeder Laune und plötzlichen Abneigung folgend auseinanderlaufen und ein neues Liebesverhältnis anknüpfen können? Wir wollen uns jedoch mit derartigen Zeugnissen nicht begnügen, sondern dartun,

---

[1] Das ist ein Irrtum. Die Kirche hat die Ehe nie als reine Privatsache angesehen, um welche sie sich nicht zu kümmern hätte. Die Ehe ist nach katholischer Lehre ein von Christus eingesetztes und der Verwaltung der Kirche anvertrautes Sakrament. Deshalb hat die Kirche von jeher die Ehegesetzgebung gehandhabt und namentlich Ehehindernisse aufgestellt. Außerdem erklärte sie jede Ehe, die nicht vor der Kirche (in facie ecclesiae) eingegangen wurde, für unerlaubt (illicitum). Wenn sie trotzdem bis zum Konzil von Trient die heimlich eingegangene Ehe als gültig (validum) anerkannte — wofern kein sonstiges Ehehindernis vorlag —, so tat sie dies nur, um größere Übel zu verhindern. Die Eheleute waren auch dann für ewig gebunden. Was hat aber diese Einrichtung mit dem regellosen Geschlechtsverkehr im Sinne Bebels gemein, der jeder öffentlichen Gewalt das Recht abspricht, sich in die Ehesachen zu mischen, und den Eheleuten erlaubt, auseinanderzulaufen, sobald es ihnen beliebt?

[2] Die Frau 342. Auch das Erfurter Programm verlangt „Abschaffung aller Gesetze, welche die Frau in öffentlichrechtlicher und privatrechtlicher Beziehung dem Manne unterordnen". Damit ist wenigstens die Einheit der Familie, die notwendig ein Haupt erfordert, zerstört. Wer soll entscheiden, wenn Mann und Frau in Bezug auf die Erziehung der Kinder, den Aufenthaltsort u. dgl. nicht miteinander übereinstimmen?

[3] Auch Engels (Ursprung der Familie) redet ganz offen der freien Liebe das Wort; ebenso Stern, Liebknecht u. a. Die Beseitigung jeder Unterordnung des Weibes unter den Mann, welche die Sozialisten fordern, läßt ein geordnetes Familienleben nicht aufkommen.

Digitized by Google

daß der Sozialismus *seiner Natur nach* die Familie, diesen Grundstein der gesellschaftlichen Ordnung, zerstören muß.

Schon der *atheistisch-materialistische* Standpunkt der Sozialdemokraten ist mit der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe unvereinbar. Wenn der Mensch kein höheres Ziel hat als möglichst viel irdischen Genuß, wie will man ihn unter das schwere Joch der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe beugen? Soll er für sein Leben mit einem Ehegatten zusammengebunden sein, den er nicht mehr leiden mag, der mit Krankheiten behaftet ist, sich des Ehebruchs oder anderer Verbrechen schuldig gemacht? Wenn sogar viele Verteidiger der bestehenden Gesellschaftsordnung die Forderung der Unauflöslichkeit des Ehebandes für zahlreiche Fälle als zu hart bezeichnen: wie will man dann die Sozialisten, denen es um möglichst viel Genuß zu tun ist, an dieses Gesetz binden? Mit epikureischer Lebensauffassung ist die Unauflöslichkeit der Ehe unvereinbar.

Die Grundlage, auf der zumeist die Unauflöslichkeit der Ehe und dadurch der ganzen Familie beruht, ist die Aufgabe der *Kindererziehung*. Gerade deshalb hauptsächlich ist, wie wir an anderer Stelle nachweisen werden, die lebenslängliche Dauer der Ehe notwendig, weil sie durchschnittlich zur gebührenden Erziehung der Kinder erfordert wird. Wer die Kindererziehung der Familie entreißt und zur Staatsangelegenheit macht, der zerstört eine Hauptgrundlage der Familie.

Nun aber überliefert der Sozialismus Erziehung und Unterricht vollständig dem Gemeinwesen. Das Gothaer Programm verlangte ausdrücklich „*allgemeine und gleiche Volkserziehung durch den Staat*". In etwas dunklerer Form kehrt dieselbe Forderung im *Erfurter Programm* wieder: „Obligatorischer Besuch der öffentlichen Volksschulen. *Unentgeltlichkeit* des Unterrichts, der Lehrmittel und der *Verpflegung* in den öffentlichen Volksschulen sowie in den höheren Bildungsanstalten für diejenigen Schüler und Schülerinnen, die kraft ihrer Fähigkeiten zur weiteren Ausbildung geeignet erachtet werden." Hören wir hierüber noch einen Hauptapostel des Sozialismus.

„Jedes Kind, das geboren wird, ob Mädchen oder Knabe, ist ein der Gesellschaft willkommener Zuwachs, weil sie darin den Fortbestand ihrer selbst, ihre eigene Fortentwicklung sieht; sie empfindet also von vornherein auch die Verpflichtung, für das neue Lebewesen nach ihren Kräften einzutreten. Zunächst ist also die Gebärende, die Säugende, die Mutter der Gegenstand ihrer Sorge. Bequeme Wohnung, angenehme Umgebung, Einrichtungen aller Art, wie sie diesem Stadium der Mutterschaft entsprechen, aufmerksame Pflege für sie und das Kind sind die erste Bedingung. Die Mutterbrust dem Kinde zu erhalten, solange als möglich und notwendig erscheint, ist selbstverständlich. . . .

„Größer geworden, harren seiner die Altersgenossen zu gemeinsamem Spiel und unter gemeinsamer Obhut. Abermals ist vorhanden, was nach dem Stande menschlicher Kenntnis und Einsicht für geistige und körperliche Entwicklung geleistet werden kann. Mit den Spielsälen kommen die Kindergärten, später kommt die spielende (!) Einführung in die Anfänge des Wissens und der menschlichen Tätigkeit. Es kommt die geistige und die körperliche Arbeit, verbunden mit gymnastischen Übungen und freier Bewegung auf dem Spiel- und Turnplatz, auf der Eisbahn, im Schwimmbad.

Digitized by Google

Übungsmärsche, Ringkämpfe und Exerzitien für beide Geschlechter folgen sich abwechselnd und ergänzend. Es soll ein gesundes, abgehärtetes, körperlich und geistig normal entwickeltes Geschlecht herangebildet werden. Die Einführung in die verschiedenen praktischen Tätigkeiten, das Fabrikwesen, die Gartenkultur, den Ackerbau, die ganze Technik des Produktionsprozesses, erfolgt Schritt vor Schritt. Darüber wird die geistige Ausbildung in den verschiedenen Wissensgebieten nicht vernachlässigt. . . .

„Dem hohen Kulturzustand der Gesellschaft entsprechend wird die Ausstattung der Lehrräume, der Erziehungseinrichtungen und Bildungsmittel beschaffen sein. Alle Bildungs- und Lehrmittel, Kleidung und Unterhalt, von der Gesellschaft gestellt, werden keinen Zögling gegen den andern benachteiligen.“ [1]

„Die Erziehung wird für beide Geschlechter gleich und gemeinsam sein. Die Trennung rechtfertigt sich nur in den Fällen, wo die Verschiedenheit des Geschlechtes sie zur absoluten Notwendigkeit macht. Dieses Erziehungssystem, gut geregelt und geordnet und unter ausreichende Kontrolle gestellt, wird bis zu dem Alter währen, in dem die Gesellschaft ihre Jugend für mündig erklärt. Beide Geschlechter sind nunmehr in vollsten Maße befähigt, allen Rechten und Pflichten, welche die Gesellschaft ihren erwachsenen Gliedern auferlegt, in jeder Richtung zu genügen. Die Gesellschaft kann jetzt vollkommen sicher sein, nur tüchtige, nach allen Seiten hin entwickelte Glieder erzogen zu haben.“ [2]

Das ist einer von den Sommernachtsträumen, an denen das Bebelsche Buch so reich ist. Wie tief unsittlich dieselben sind, braucht kaum hervorgehoben zu werden. Folgerichtig ist übrigens diese ganze Beschlagnahme der Erziehung durch den Staat. Wenn der Sozialismus Ernst machen will mit der Gleichheit der Existenzbedingungen für alle, dann muß er vor allem die erste und allgemeinste Quelle der gesellschaftlichen Ungleichheit, nämlich die ungleiche Erziehung und Heranbildung, beseitigen; das kann nur dadurch geschehen, daß er die Erziehung zur öffentlichen Angelegenheit macht. Das würde natürlich die Mütter nicht hindern, ihre Kinder selbst zu stillen und die ersten Jahre zu hegen; aber Mutter und Kinder ständen in der Pflege der Gesamtheit. Es gibt ja keine Dienstboten. Ärzte, Chirurgen, Hebammen usw. stehen im öffentlichen Dienste. Wer arbeiten kann, muß sich an der öffentlichen Produktion beteiligen; die Sorge für die Arbeitsunfähigen aber liegt der Gesamtheit ob: also ist auch die Sorge für die Pflege der Wöchnerinnen und ihrer Kinder Sache der Gesamtheit. Wollte man die Sorge für die Kinder den Eltern überlassen, so könnte es geschehen, daß ein kinderloses Elternpaar, welches nie an der Arbeit verhindert ist, ein weit größeres Einkommen hätte als ein anderes, dem die Sorge für fünf, sechs oder mehr Kinder obliegt und das infolge davon oft an der Arbeit verhindert wird. Und wenn nun gar der Vater oder die Mutter erkrankte, so könnte es geschehen, daß eine Familie in eigentliches Elend geriete, während eine andere im Überfluß lebte. Wie sollte endlich eine Mutter ohne Hilfe von Dienstboten im stande sein, eine Schar von sechs, sieben und mehr Kindern zu ernähren und zu erziehen? Wenn man also die Erziehung den Eltern selbst überlassen wollte, so müßte es jedenfalls Pflicht der Gesamtheit

[1] Bebel, Die Frau 322—323.

[2] Ebd. 328. Ganz ähnliche Forderungen stellt Douai auf in seinem Buche „Kindergarten und Volksschule“ (1876) 58.

Digitized by Google

sein, den Eltern je nach der Zahl der Kinder einen Zuschuß aus den öffentlichen Einkünften zukommen zu lassen und auch in Krankheitsfällen für die Kinder Sorge zu tragen. Kurz, die Ernährungslast müßte vom Staat den Eltern abgenommen werden.

Also sowohl die Ernährung als die übrige Erziehung der Kinder müßte in der sozialistischen Gesellschaft eine öffentliche Angelegenheit sein und von der Gesamtheit geleitet und überwacht werden. Damit fällt die Hauptaufgabe weg, um derentwillen man die Ehe als unauflöslich ansehen muß. Zur bloßen Kindererzeugung ist ein lebenslängliches Zusammenleben und Zusammenwirken nicht nötig. Und selbst wenn man die Unauflöslichkeit der Ehe erzwingen wollte, im Sozialismus hätte dennoch die Familie einen tödlichen Schlag erhalten.

Was die Eltern innig zusammenkettet, ist nicht bloß das Dasein der Kinder, sondern vor allem das Bewußtsein, daß von ihren gemeinsamen Arbeiten und Mühen das Wohl und Wehe ihrer Nachkommen abhängt. Die Eltern müssen für Auskommen und Heranbildung der Kinder sorgen: von ihrer Sorge zumeist hängt das Leben, der Stand, die gesellschaftliche Stellung und Ehre und auch das ewige Wohl ihrer Kinder ab. Dieses Bewußtsein treibt sie zu rastlosem Schaffen an. Was sie durch ihre Mühe zusammengebracht, kommt ihren Sprößlingen zu gute, in denen sie sozusagen fortleben und welche sie als die gebornen Erben der Früchte ihrer Anstrengungen zurücklassen.

Das Bewußtsein hinwiederum, den Eltern nicht bloß das Leben, sondern auch die Erhaltung und Erziehung und das Fortkommen in der Gesellschaft, kurz alles zu verdanken, kettet die Kinder mit innigerer Liebe an ihre Eltern. Sie wissen, daß ihr Schicksal mit dem der Eltern unzertrennlich verknüpft ist, deshalb herrscht auch Gemeinsamkeit der Freuden und Leiden. Das alles fiele im Sozialismus weg, der die ganze Gesellschaft in eine einzige Familie umgestalten will. Was würde auch aus der elterlichen Autorität werden, wenn die Kinder wüßten, daß der Staat für ihre Erhaltung sorgt oder jedenfalls für sie den Eltern das Kostgeld bezahlt? Würde ein solches System nicht auch das Eingehen leichtsinniger Ehen mächtig befördern und ebenso die Auflösung derselben, da ja der Sozialismus die Ehe als reine Privatsache betrachtet?

II. Erziehung und Unterricht.

Werfen wir noch einen Blick auf Erziehung und Unterricht im Sozialismus. Wie aus der oben (243) mitgeteilten Stelle hervorgeht, verspricht Bebel die wunderbarsten Erfolge im Erziehungsfach. Nun denke man sich aber die Kinder von ihren Eltern getrennt in großer Anzahl beisammen, zunächst in geräumigen Spielsälen oder Kindergärten, dann in Volksschulen, wo sie „spielend" in die Wissenszweige eingeführt werden. Wird wohl eine solche Massen- oder Engros-Erziehung eine befriedigende werden? Wir würden dies vielleicht für möglich halten, wenn es sich bloß um eine militärische Schulung für künftige Soldaten handelte. Aber eine solche Erziehung verallgemeinern ist ein Widersinn.

Man kann sich auch nicht auf die heutigen Erziehungsanstalten berufen, wo die Kinder nicht bloß Unterricht, sondern auch Kost und Erziehung wie in

Digitized by Google

der Familie erhalten. Denn um davon zu schweigen, daß die Kinder meistens erst in einem Alter von zehn oder mehr Jahren derartigen Anstalten übergeben werden und zudem immer nur einen kleinen Bruchteil der Jugend bilden, während der Sozialismus alle Kinder ohne Ausnahme in öffentliche Pflege und Erziehung nehmen will: so liegt der Hauptgrund der Verschiedenheit darin, daß die heutigen Erziehungsanstalten die Familie voraussetzen und von ihr gestützt werden. Die Lehrer sind die Stellvertreter der Eltern und werden von dem Ansehen derselben getragen. Wenn endlich ein Zögling unverbesserlich ist, so wird er zur eigenen und der Eltern Schande vor die Türe gesetzt. Das alles fiele im Sozialismus weg. Und nun nehme man dazu noch, daß die sozialistische Jugend ohne jede Religion aufwachsen, daß beide Geschlechter nicht getrennt sein sollen: was wird da aus dieser Jugend werden? Es wird wohl nichts übrig bleiben, als mit Knute und Rute die Jugend an Zucht und Ordnung zu gewöhnen. Und was vermag rein äußerer Zwang?

Noch sind wir aber nicht am Ende der Schwierigkeiten des sozialistischen Erziehungswesens. Unmöglich können alle Kinder in allem unterrichtet und herangebildet werden. Bebel behauptet zwar wiederholt das Gegenteil, aber das ist eine bare Unmöglichkeit. Wir wollen zwar annehmen, bis zu einem gewissen Grade sei die Erziehung und der Unterricht für alle gleich. Aber über diese Grenze hinaus müßte doch wohl eine Scheidung stattfinden. Nicht alle haben Talent zu höheren Studien und noch weniger zu allen höheren Studien. Nicht alle haben Anlagen zu allen Künsten und Handwerken. Will man sich also nicht mit einem ganz niedrigen und ungenügenden Maß von Ausbildung begnügen und die Oberflächlichkeit und Halbwisserei verallgemeinern, so müßte bald, etwa vom zwölften oder dreizehnten Jahre an, eine Scheidung der Kinder stattfinden und die einen diesem, die andern jenem Fach zugeteilt werden. Wer soll nun die Entscheidung treffen? Die Entscheidung den Kindern selbst oder ihren Eltern oder einem Machtspruch eines Ausschusses oder der Volksmehrheit anheimgeben, wäre untunlich. Die Eltern würden selbstverständlich ihre Kinder meistens für die höchste Ausbildung bestimmen, da sie selbst die Kosten und Mühen davon nicht zu tragen haben. Von den Kindern dagegen würden bald die meisten, und unter ihnen vielleicht die fähigsten, an den erworbenen Kenntnissen genug haben. Die Entscheidung einem Ausschuß übertragen würde leicht zu ungerechter Übervorteilung oder zu Klagen der Eltern führen, deren Kinder zurückgesetzt wurden.

Man müßte also das Aufsteigen zu höheren Fächern von Prüfungen abhängig machen, und in diesem Sinne ist wohl das Erfurter Programm zu verstehen, wenn es von den Schülern redet, „die kraft ihrer Fähigkeiten zur weiteren Ausbildung geeignet erachtet werden". Aber auch dieser Ausweg hat seine großen Schwierigkeiten. Entweder nimmt man an, daß mit den höheren Graden der Ausbildung gewisse Vorteile für das Einkommen und die gesellschaftliche Stellung verbunden sind, oder nicht. Bringt das Aufsteigen gar keinen Vorteil für das spätere Leben, so werden sich wohl die Wenigsten darum bemühen. Entscheidet es dagegen über die spätere Stellung in der Gesellschaft, so haben wir damit schon eine Verschiedenheit von Ständen, und mit der Gleichheit der Existenzbedingungen ist es vorbei. Wenn man ferner einmal die

Digitized by Google

gesellschaftliche Stellung nicht bloß von der geleisteten Arbeit abhängig macht, wie es nach dem folgerichtigen Sozialismus sein sollte, sondern auch von andern Rücksichten: warum will man dann bloß das Talent berücksichtigen? Verdienen nicht auch Tugend, Fleiß, Geburt von Eltern, die sich um das Gemeinwesen verdient gemacht haben, Beachtung? Ist es endlich nicht hart, ja ungerecht, die ganze Lebensstellung eines Menschen von einer Schulprüfung in seiner Jugend abhängig zu machen?

Ähnlich wie das Aufsteigen zu höherer Bildung müßte auch die Entscheidung darüber, in welchem von den verschiedenen Handwerken, Künsten oder Gewerben jemand ausgebildet werden solle, von Prüfungen abhängig gemacht werden; denn auch hierin ist eine gleiche Ausbildung aller in allem ein Unding. Würden zu viele Kandidaten für einen Erwerbszweig die Prüfung bestehen, so müßten sie von oben her andern Gewerben zugewiesen werden. So müßte schon für die Jugend die Gesamtheit die endgültige Entscheidung über die Ausbildung und die Berufswahl ihrer Angehörigen in die Hand nehmen. Sozialismus und Freiheit sind eben unverträglich miteinander. An diesem inneren Widerspruch: Freiheit mit „allseitig planmäßiger Regelung" der Nationalarbeit vereinigen zu wollen, muß der Sozialismus scheitern [1].

Hiermit wollen wir unsere Untersuchung schließen. Der Sozialismus ist auch in seiner vernünftigsten Formulierung unwahr und undurchführbar. Er ruht auf ganz unhaltbaren Grundlagen, und weit entfernt, die glänzenden Versprechungen halten zu können, mit denen er die unwissenden Massen betört, würde er die Kultur, die uns das Christentum gebracht, zerstören und uns in die Zeiten roher Barbarei zurückschleudern [2].

Drittes Kapitel.

Das Privatgrundeigentum und seine Gegner [3].

Erster Artikel.

Das Grundeigentum im Lichte der Geschichte.

§ 1. Die geschichtliche Methode der Gegner des Grundeigentums.

Der Sozialismus will alle Produktionsmittel vergesellschaften. Daß er keine Aussichten auf dauernde Verwirklichung hat, glauben wir überzeugend

---

[1] Über die Einwendungen, die man gegen unsere Ausführungen aus dem Kommunismus der religiösen Orden, den ungeheuern modernen Fabrikbetrieben und Aktiengesellschaften herleitet, vgl. unsern „Sozialismus" 329 ff.

[2] „Aus alledem ergibt sich klar die Verwerflichkeit der sozialistischen Grundlehre, wonach der Staat allen Privatbesitz einzuziehen und zu Gemeineigentum zu machen hätte. Eine solche Lehre gereicht den arbeitenden Klassen, zu deren Nutzen sie doch erfunden sein will, lediglich zu schwerem Schaden; sie widerstreitet den natürlichen Rechten eines jeden Menschen, sie verzerrt den Beruf des Staates und macht eine friedliche Entwicklung des Gesellschaftslebens unmöglich" (Leo XIII., Encyclica De condit. opificum).

[3] Die folgende Abhandlung ist — mit Ausnahme des letzten Abschnittes Unentbehrlichkeit des Privatgrundeigentums) — zuerst in den „Stimmen aus Maria-Laach"

Digitized by Google

dargetan zu haben. Daraus folgt unmittelbar, daß das Privateigentum an Arbeitsmitteln im allgemeinen und wenigstens innerhalb gewisser Grenzen unentbehrlich ist. Manche Gelehrte geben diese Notwendigkeit privater Produktionsmittel im allgemeinen zu, wollen aber Grund und Boden grundsätzlich vom Privateigentum ausgeschlossen wissen. Man hat ihnen den Namen Ackersozialisten (Agrarsozialisten) beigelegt, um sie von den folgerichtigen, extremen Sozialisten zu unterscheiden [1].

Die Waffen, deren sich die Ackersozialisten gegen das private Grundeigentum bedienen, sind dreifacher Art: die einen sind der Geschichte, die andern der Volkswirtschaft, noch andere endlich dem Naturrecht entlehnt. Untersuchen wir hier zuerst die geschichtlichen Einwendungen gegen das Grundeigentum.

1. Es ist besonders E. de Laveleye, der die geschichtliche Seite der Angriffe gegen das Grundeigentum besorgt und die Waffen geschmiedet hat, deren sich heute viele Ackersozialisten bedienen. Nach de Laveleye trifft man überall und bei allen Völkern ursprünglich kollektiven Grundbesitz (der Gemeinde oder des Stammes) an. Erst spät und allmählich, meist durch List

---

und seither auch separat erschienen unter dem Titel: Das Privatgrundeigentum und seine Gegner[2], Freiburg 1896. Dieselbe ist auch ins Englische, Französische und Tschechische übersetzt. Die englische Übersetzung erschien unter dem Titel: The champions of agrarian Socialism. A refutation of E. de Laveleye and H. George by V. Cathrein S. J. Translated, revised and enlarged by Rev. J. U. Heinzle S. J., Buffalo 1889. Der Titel der französischen Übersetzung lautet: La propriété privée et ses adversaires ou le socialisme agraire de E. de Laveleye et de Henry George; opuscule traduit de l'allemand par le Dr Fritsch, Professeur de droit naturel au Grand-Séminaire de Strasbourg, Louvain 1894.

[1] Zu ihnen gehören, wenn auch nicht alle in derselben Weise, die Engländer J. Stuart Mill (Prinzipien der Nationalökonomie II, Kap. 2, § 6), Alfred Russel Wallace (Land Nationalisation), der Franzose Huet (Le règne social du christianisme l. 3, chap. 5 ff), der Belgier E. de Laveleye (besonders in seinem Hauptwerk: De la propriété et de ses formes primitives[4], Paris 1891), der Amerikaner Henry George (Progress and Poverty; The Land Question; Social Problems etc. Die erstgenannte Schrift ist 1881 auch in deutscher Übersetzung erschienen und hat in Amerika eine große Anzahl von Auflagen erlebt). In Österreich und Deutschland zählen zu den Anhängern des Ackersozialismus Stamm (Die Erlösung der darbenden Menschheit) Hertzka, (Die Gesetze der sozialen Entwicklung [1886]; Freiland 1890) und M. Flürscheim, der in seinen Schriften (Auf friedlichem Wege; Der einzige Rettungsweg; Deutschland in 100 Jahren usw.) für die Ideen H. Georges Anhänger wirbt. Außerdem ist hauptsächlich auf Betreiben Flürscheims ein „Verein für Bodenbesitz-Reform" ins Dasein getreten, der durch öffentliche Versammlungen und Herausgabe der Halbmonatschrift „Frei Land" für die Verstaatlichung des Grund und Bodens Propaganda macht. An der Spitze dieses Vereins in Deutschland steht gegenwärtig A. Damaschke. Auch A. Samter (Das Eigentum in seiner sozialen Bedeutung [1879] 462 ff) ist Ackersozialist, bleibt sich aber nicht ganz folgerichtig. Obwohl er behauptet, die Natur selbst habe dem Grundeigentum den Stempel der Gesellschaftlichkeit aufgedrückt, es zum Gemeingut bestimmt, so soll doch Grund und Boden bloß im „großen ganzen" Staats- und Gemeindeeigentum werden. Den Ackersozialisten steht endlich A. Wagner (Grundlegung [1879] 643 ff) nicht sehr fern. Für weitere Literaturangaben über die Grundeigentumsfrage verweisen wir auf das eben genannte Werk A. Wagners und auf Buchenbergers: Agrarwesen und Agrarpolitik I, § 40 ff.

Digitized by Google

und Gewalt, hat sich das Sondergrundeigentum entwickelt und schließlich das Gemeineigentum verdrängt. Hauptsächlich die Römer sind nach der Ansicht dieses Gelehrten schuld an der Entstehung und Entwicklung des vollen Privatgrundeigentums im heutigen Sinne[1].

Durch diese Tatsachen will er dartun, das Grundeigentum sei keine naturrechtliche Einrichtung, sondern nur eine willkürliche Erfindung, die wieder verschwinden und dem Gemeineigentum Platz machen könne. Ja er geht sogar weiter und behauptet, das Gemeineigentum sei der allgemeinen Anschauung der Menschen entsprechender und biete auch größere Bürgschaften für die Freiheit und Unabhängigkeit des Menschen[2]. Er unterläßt es deshalb auch nicht, uns die gesellschaftlichen Zustände jener Völkerschaften, bei denen er Gemeineigentum an Grund und Boden gefunden zu haben glaubt, in den rosigsten Farben zu schildern.

An dieser Beweisführung fällt gleich eines auf. De Laveleye belehrt uns, ursprünglich habe überall Gemeineigentum an Grund und Boden geherrscht, aber überall habe allmählich das Privateigentum das Gemeineigentum verdrängt, besonders wo die Bodenkultur aus einer extensiven eine intensive geworden sei, d. h. wo das Kapital zur Erzeugung dessen mitwirken mußte, was man ursprünglich von der Ausdehnung erwartete[3].

Was hätte nun der Geschichtsforscher aus dieser Tatsache schließen sollen? Offenbar, daß wir es hier nicht mit einer willkürlichen, sondern mit einer in der Natur der Verhältnisse begründeten Erscheinung zu tun haben. Wenn überall, wo die Kultur höher emporsteigt, das Gemeingrundeigentum verschwindet, so ist das wohl ein schlagender Beweis, daß es mit derselben unvereinbar ist. Ja aus dem Laveleyeschen Buche selbst läßt sich der Beweis erbringen, daß das Sondergrundeigentum in dem Maße zunimmt, als die Kultur höher steigt; wo die Kultur am höchsten ist, finden wir auch das Privateigentum am meisten entwickelt.

Wir behaupten nicht, daß auf höheren Kulturstufen nur Privatgrundeigentum vorhanden sein solle. Neben dem Privateigentum hat auch von jeher in größerem oder geringerem Umfang Gemeineigentum am Boden bestanden und besteht zum Teil heute noch. Aber wenn die Tatsache richtig ist, daß man überall vom ursprünglichen ausschließlichen Gemeineigentum abgegangen, und zwar um so mehr, je höhere Kulturstufen man erreichte, so ist das wohl ein unzweideutiges Zeichen, daß wir hier eine notwendige Erscheinung vor uns haben. Die von de Laveleye behaupteten Tatsachen sprechen also eher gegen als für den Ackersozialismus.

2. Wir könnten uns mit dieser Antwort auf die geschichtlichen Angriffe gegen das Grundeigentum begnügen. So ohne weiteres dürfen wir jedoch die von Laveleye aufgestellte Behauptung, ursprünglich habe überall Gemeineigentum an Grund und Boden bestanden, nicht hinnehmen. Denn der Hauptbeweis, mit dem er dieselbe zu stützen sucht, ist näher besehen, wertlos.

---

[1] So in dem schon angeführten Werke: De la propriété et de ses formes primitives.

[2] Ebd. 537 ff. [3] Ebd. 5.

Digitized by Google

Lavelehe ist ein Anhänger der modernen Entwicklungslehre, und zwar in der Form, wie sie besonders der Darwinist Lewis H. Morgan in seinem Werke „Die Urgesellschaft" dargestellt hat. Alle Völker machen denselben Entwicklungsprozeß von unten nach oben, vom Zustand der Wildheit zu dem der Zivilisation durch. Man stellt sich die Kulturgeschichte wie eine Leiter vor, auf der die Völker neben- oder nacheinander emporsteigen. Die meisten Sprossen lassen sich aus der Geschichte erkennen: einige Völker sind noch auf den untersten Sprossen, einige schon auf den höheren, die verloren gegangenen Zwischensprossen lassen sich nach den Grundsätzen der Entwicklungslehre ergänzen.

Diese Idee wendet Lavelehe auf die Geschichte des Grundeigentums an. Er unterscheidet drei Hauptperioden in der wirtschaftlichen Entwicklung der Menschheit.

Zuerst waren die Menschen Jäger, welche in wilden Horden die Wälder und Steppen durchstreiften und von der Jagd auf Tiere oder Mitmenschen lebten. Auf dieser Stufe kann, wenn wir etwa die Waffen und Kleider ausnehmen, von Privateigentum kaum die Rede sein, da jeder nach Kindesart nur an die Befriedigung seiner augenblicklichen sinnlichen Triebe denkt und es ihm im Traume nicht einfällt, sich dauernd etwas zu ausschließlichem Gebrauche anzueignen.

Auf einer höheren Stufe sehen wir die Menschen als Hirten ein Nomadenleben führen und ihre Herden stets dorthin treiben, wo sich fette Weideplätze befinden. Beim Wechsel der Jahreszeit brechen sie ihre Zelte ab und ziehen weiter. Auf dieser zweiten Stufe hat sich das bewegliche Sondereigentum, besonders an Herden und Gerätschaften, weiter ausgebildet; das unbewegliche Sondereigentum dagegen ist noch unbekannt; höchstens gibt es Grundeigentum des ganzen Stammes oder Clans, insofern jeder Stamm ein bestimmtes Gebiet für sich in Anspruch nimmt und gegen andere Stämme zu behaupten sucht.

Erst allmählich, sei es nun, weil infolge der vermehrten Bevölkerung keine freien Triften mehr vorhanden waren, oder weil man des ewigen Wanderns überdrüssig wurde, fingen einzelne Stämme an, sich dauernd an einem Orte niederzulassen und Ackerbau zu treiben. Auch diese dritte Entwicklungsstufe kennt anfänglich kein Privateigentum an Grund und Boden. Der Stamm als Gesamtheit nimmt Besitz von dem umliegenden Bezirk, von welchem ein Teil gemeinsam bleibt als Weideplatz und Waldung, ein anderer den einzelnen Familien zu zeitweiligem Gebrauch überlassen wird. Um uns dies begreiflich zu machen, schildert uns Lavelehe jene Völker, die auf der untersten Stufe des Ackerbaues stehen: die russischen Dorfgemeinden (Mir), die Patriarchalfamilien in den Steppen Asiens, die alten Germanen, die Bewohner Javas usw. Erst auf einer höheren Kulturstufe beginnt das Sondergrundeigentum seinen Eroberungszug, der mit der schließlichen Verdrängung des unbeweglichen Gemeineigentums endet.

Diese ganze Entwicklungstheorie ist nur ein reines Phantasiegebilde ohne jede geschichtliche Grundlage. Es ist allerdings möglich und auch wahrscheinlich, daß bei manchen Völkerstämmen tatsächlich eine Entwicklung in der geschilderten Richtung stattgefunden hat. Nach der angegebenen Theorie jedoch

Digitized by Google

ist die Entwicklung überall in derselben Weise vor sich gegangen. Überall haben wir uns die Menschen zuerst in einem völlig wilden, ja nach den meisten in einem nahezu tierischen Zustand zu denken, überall mußten sie die drei Stufen durchlaufen. In dieser Allgemeinheit aber ist die Theorie nicht nur völlig unerwiesen, sondern unwahr. Sie steht nicht bloß mit der christlichen Offenbarung, sondern auch mit der Geschichte im Widerspruch, welche uns in den allerältesten Zeiten die Menschen auf einer Kulturhöhe schildert, die mit den Zuständen verwahrloster Wilden entfernt keine Ähnlichkeit hat. Außerdem bewegt sich die Entwicklungsgeschichte der Menschheit nicht in einer geraden monotonen Linie; sie ist vielmehr unendlich mannigfaltig und hängt sowohl von dem Charakter der ersten Bewohner als besonders von den Verhältnissen des Klimas, des Bodens, der Umgebung usw. ab.

Ist aber diese Theorie in ihrer Allgemeinheit unrichtig, so beruft man sich umsonst auf die Eigentumsverhältnisse der unzivilisierten Völker, um uns zu zeigen, wie sich überall die Eigentumsbildung vollzogen habe. Denn es ist doch ebenso möglich, daß diese Völker durch Verwahrlosung von einer höheren Kulturstufe allmählich in Barbarei versunken sind.

§ 2. Der russische Mir und die germanischen Markgenossenschaften.

Bisher haben wir angenommen, die von de Laveleye und andern vorgebrachten geschichtlichen Tatsachen seien richtig. Sehen wir uns aber diese Tatsachen etwas näher an. Ist es wirklich wahr, daß all die Völker, von denen uns de Laveleye berichtet, bei ihrem Eintreten in die Geschichte Gemeineigentum besaßen und dadurch Zeugnis für die ursprüngliche Gestaltung des Eigentums ablegen? Auch diese Stütze seiner Beweisführung ist ganz hinfällig. Wir wollen dies an zwei Beispielen zeigen: den russischen Dorfgemeinden und den deutschen Markgenossenschaften, auf die man sich heute vielfach zu Gunsten des Gemeineigentums beruft.

1. In Rußland gehört seit langem der Grundbesitz um die Dörfer herum der Gesamtheit der Dorfgenossen oder dem „Mir". Jeder männliche Bewohner des Dorfes hat, sobald er eine eigene Familie gründet, das Recht auf einen gleichen Teil des dem Mir gehörigen Bodens. Die Häuser im Dorfe mit den dazu gehörigen Gärten sind Privateigentum, dürfen aber nur an Dorfgenossen verkauft werden.

Bis zur Aufhebung der Leibeigenschaft (1861) waren Land und Leute Eigentum des Fürsten, der Kirche oder des Adels; doch waren die Bauern, die Fronden und Leistungen an den Grundherrn abgerechnet, in der inneren Verwaltung ihres Dorfes, an dessen Spitze ein Staroste steht, ziemlich frei. Nur galt es seit langem als Pflicht, nach einer Reihe von Jahren (in manchen Gemeinden jährlich, in andern nach zwei, drei, sieben oder zehn Jahren) den Grundbesitz von neuem zu verteilen. Es ist sicher, daß die Bauern vielfach Widerwillen gegen diese periodische Teilung an den Tag legten. Dieselbe ist auch ein großes Hindernis gegen Bodenverbesserungen.

Seit Haxthausen waren nun manche der Ansicht, der „Mir" stelle die ursprüngliche Einrichtung der russischen Dorfgemeinden dar. Es liegt in der

Digitized by Google

Tendenz Laveleyes[1], daß er sich unbedingt dieser Ansicht anschließt. Allein selbst wenn der „Mir" so alt wäre, als er meint, so wäre damit für das Gemeineigentum am Boden nichts gewonnen, denn der Boden war Eigentum eines Grundherrn[2]. Sodann hat die neuere Geschichtsforschung den Beweis erbracht, daß der „Mir" „auf Anordnungen beruht, welche nicht über das 17. Jahrhundert hinausreichen"[3].

Ursprünglich, d. h. soweit die geschichtlichen Quellen hinaufreichen, gab es in Rußland nur freie Bauern und wirkliche Sklaven. Die Bauern waren aber meist nicht Grundeigentümer, sondern freie Pächter, die ihre Pacht nach Belieben aufgeben und in andere Gegenden verziehen konnten[4]. Erst allmählich wurden sie durch Gesetz an die Scholle gebunden. Daß im 14. und 15. Jahrhundert manche Bauern auf eigenem Boden wohnten, den sie durch Besitznahme, Urbarmachung oder durch Kauf von einem Grundbesitzer erworben und über den sie frei und unbeschränkt als Eigentümer verfügen konnten, gilt unter den bedeutenderen russischen Geschichtsschreibern als ausgemacht[5].

Dieses alles hindert Laveleye nicht, zu behaupten, der Mir sei die ursprüngliche Dorfverfassung Rußlands. Denn, so führt er aus, wenn bei allen slavischen Völkern, bei den Germanen, in China, in Indien, auf Java Gemeindeeigentum geherrscht habe, so könne man nicht annehmen, der Mir sei bloß durch die Gesetze Boris Godunows und Peters des Großen ins Dasein getreten[6].

Diese Beweisführung ist charakteristisch. Hier am Anfang des Buches wird als eine geschichtlich feststehende Tatsache ausgesprochen, bei allen Völkern sei das Gemeineigentum die ursprüngliche Besitzform gewesen, um daraus zu

---

[1] Das Folgende ist geschrieben mit Rücksicht auf die zweite Auflage des Laveleyeschen Buches. In der vierten Auflage hat der Verfasser seine Ansicht wesentlich modifiziert.

[2] Sehr richtig bemerkt Fustel de Coulanges (Le problème des origines de la propriété foncière 414) gegen Laveleye: Loin d'être la propriété collective, le mir est un servage collectif.

[3] Meitzen im Handwörterbuch der Staatswissenschaften, Artikel „Feldgemeinschaft".

[4] Keußler, Zur Geschichte und Kritik des bäuerlichen Grundbesitzes in Rußland I 21 ff. Ferner den Artikel „Mir" im Handwörterbuch der Staatswissenschaften[2] (von Wlad. Gr. Simkhowitsch). Die allgemeinen philosophischen Betrachtungen über Entstehung des Grundeigentums, mit denen Keußler seine Untersuchungen beginnt, gehören nicht der Geschichte an. Auch nach Strahl (Geschichte des russischen Staates I 142) waren die russischen Bauern in den ältesten Zeiten persönlich frei und konnten von einem Orte zum andern herumziehen. Wahrscheinlich lebten sie nicht in geschlossenen Dörfern, sondern in vereinzelten Höfen. Wie es scheint, waren die Großfürsten Eigentümer alles Bodens. Trotz dieses Sachverhaltes schreibt Kohler, Enzyklopädie der Rechtswissenschaft von Holtzendorff[6] 24, A.: „Es ist zuzugeben, daß die Feldgemeinschaft an manchen Orten nachträglich entstanden ist; wo dies aber der Fall, ist sie immer nur ein Rückfall in frühere markgenossenschaftliche Zustände, eine rückläufige Bildung, wie sie im Laufe der Zeit häufig sind." Beweise fehlen. Mit solchen Machtsprüchen ist in der Wissenschaft nicht geholfen.

[5] Keußler a. a. O. 22. S. 10: „Die russische Gemeinde hat sich nicht naturwüchsig entwickelt, ist keine durch freie Vereinbarung zu stande gekommene Genossenschaft, sondern ist von der Regierung organisiert.

[6] De la propriété[4] 25.

Digitized by Google

folgern, daß bei den Russen in den ältesten Zeiten dies ebenso der Fall gewesen sein müsse. Später müssen dann die russischen Bauern als Beweis dafür dienen, daß bei den andern Völkern das Kollektiveigentum dem Privateigentum vorhergegangen sei.

In den früheren Auflagen seines Werkes stützte sich de Laveleye zu Gunsten seiner Ansicht auch auf die vermeintliche Unmöglichkeit, die Entstehung des Gemeineigentums zu erklären, wenn es nicht von Anfang an vorausgesetzt werde. Diesen Grund hat er in der letzten Auflage fallen lassen, und mit vollem Recht. Das von Bauern bewirtschaftete Land war nicht ihr Eigentum, sondern Eigentum des Grundherrn. Dieser machte die Gesamtheit der Familienväter solidarisch für ihre Leistungen haftbar. Deshalb mußte auch diese Gesamtheit das Verfügungsrecht über den ihr gemeinsam überlassenen Grundbesitz haben. Sie brachte dasselbe dadurch zur Geltung, daß das den einzelnen zugewiesene Land ihnen nicht dauernd verblieb, sondern nur, bis eine neue Teilung erfolgte[1].

Diese Gesamtheit finden wir auch anderwärts, so z. B. schon sehr früh in England, wo die Hörigen eines Dorfes als Gesamtheit dem Grundeigentümer für die zu errichtenden Abgaben und für Aufrechthaltung der Ordnung solidarisch hafteten. In dieser Einrichtung hat das Selbstbesteuerungsrecht vieler englischen Städte seinen Ursprung.

2. Ebensowenig als in Bezug auf Rußland steht rücksichtlich der Germanen der Bestand des Gemeineigentums fest.

Vor allem darf man nicht außer acht lassen, daß die Germanen nicht die ursprünglichen Bewohner des Landes waren, welches ihre Nachkommen heute inne haben. Über die Eigentumsverhältnisse dieser ältesten Bewohner, die vielleicht 1000 bis 2000 Jahre vor unserer Zeitrechnung unsere Gegenden besiedelten, wissen wir gar nichts. In diese zum Teil schon bewohnten Gegenden zogen die Germanen als Eroberer ein. Wie gestalteten sich jetzt die Grundeigentumsverhältnisse?

Seit einem halben Jahrhundert gelangte die Ansicht zur Herrschaft, alle freien Männer eines Bezirkes hätten von Anfang an eine Markgenossenschaft gebildet, den Grund und Boden als Gemeineigentum besessen und den Ackerbau als gemeinsame Angelegenheit durch Volksbeschluß geregelt. Durch die Obrigkeit sei den einzelnen Genossen Ackerland zugewiesen worden, das sie nach Ablauf des Jahres mit anderem vertauschen mußten. G. L. v. Maurer scheint zuerst diese Ansicht ausgesprochen zu haben[2], es ist aber besonders G. Hanssen[3], der ihr allgemeine Anerkennung verschafft hat, so daß sie heute fast als unangreifbares Dogma gilt. So huldigen ihr O. Gierke, Lamprecht, Brunner, Schröder u. a.

Allein schon Fustel de Coulanges hat diese Theorie einer gründlichen und wie uns scheint vernichtenden Kritik unterzogen[4]. Ihm hat sich neuestens

---

[1] Ähnlich erklärte schon Le Play (Réforme sociale t. 3, l. 7, c. 65) die Entstehung des Mir. Meitzen, v. Keußler und andere sprechen sich in demselben Sinne aus.

[2] In seiner „Einleitung zur Geschichte der Mark-, Hof-, Dorf- und Stadtverfassung" (1854) 93. [3] Agrarhistorische Abhandlungen (1880).

[4] Besonders in seinen Recherches sur quelques problèmes d'histoire, Paris 1885; Nouvelles recherches (1891); Le problème des origines de la propriété foncière (in der Revue des questions historiques 1889).

Digitized by Google

R. Hildebrand[1] angeschlossen, der nachweist, daß die ganze Markgenossenschaft ein Phantasiegebilde ohne geschichtliche Grundlage ist.

Man beruft sich auf Cäsar, der ausdrücklich leugnet, daß die Germanen Privateigentum an Grund und Boden besäßen[2]; aber daraus folgt nicht, daß Gemeineigentum aller bestanden habe. Die Völkerschaften, die uns Cäsar schildert, trieben nur wenig Ackerbau und lebten hauptsächlich von Jagd und Viehzucht. Deshalb hatten sie auch noch keine festen Wohnsitze[3], sondern zogen dorthin, wo sie passende Weideplätze und Jagdgründe fanden. Auf dieser Kulturstufe besteht aber überhaupt kein Grundeigentum, weder der Gesamtheit noch der einzelnen, weil der Boden noch keinen Wert hat; er ist in solcher Fülle vorhanden, daß jeder okkupieren kann, so viel er will.

In den Worten gentibus cognationibusque hominum qui una coierunt hat man einen Hinweis auf eine Genossenschaft finden wollen, die sich zu einem bestimmten Zweck durch wenigstens stillschweigenden Vertrag vereinigt. Aber es handelt sich hier um Verwandte, die von demselben Vater abstammen, also sich nicht erst durch Vertrag zu verbinden brauchten. Es kann sich somit in den Worten qui una coierunt nur um ein örtliches Zusammenkommen handeln, und Hildebrand findet hier dieselbe Erscheinung, die uns noch heute bei den Halbnomaden der Mongolei begegnet. Die Verwandten bleiben soviel als möglich beisammen; aber nur selten ist ein ganzer Stamm in einem Zeltlager vereinigt. Bei den Kalmücken z. B. verteilt sich jeder Ainack (Geschlecht, gens) der Viehweide wegen in Gesellschaften von 10 bis 12 Zelten, die einen Chotton ausmachen. Genau dasselbe besagen die Worte gentibus cognationibusque qui una coierunt. Nicht immer war das ganze Geschlecht an einem Ort vereint, sondern häufig nur ein Teil davon, ein kleinerer Kreis von Verwandten.

Die Worte anno post alio transire können unmöglich im Sinne eines jährlich innerhalb der Genossenschaften stattfindenden Besitzwechsels oder Besitz-

[1] Recht und Sitte auf den verschiedenen wirtschaftlichen Kulturstufen, Jena 1896, 57 ff. Die Kritik Hildebrands gelangt allmählich auch in weiteren Kreisen zur Anerkennung. So schreibt Philippovich (Grundriß der polit. Ökonomie I 69): „Gegen die Auffassung, daß auf niedriger Kulturstufe Gemeineigentum an Grund und Boden eine allgemeine, insbesondere auch bei den Germanen üblich gewesene Erscheinung sei, wendet sich in scharfsinniger Kritik Hildebrand a. a. O. Die herrschende von Laveleye-Bücher besonders verbreitete Auffassung von ursprünglichen Gemeineigentumsverhältnissen wird danach wohl modifiziert werden müssen. Am frei okkupierbaren Boden bilden sich Gemeineigentum und durch Gesamtinteressen beschränktes Eigentum wahrscheinlich gleichzeitig mit der fortschreitenden Besiedelung des Landes aus."

[2] De Bello G. 6, 22: Agriculturae non student, maiorque pars eorum victus in lacte, caseo, carne consistit. Nec quisquam agri modum certum aut fines habet proprios; sed magistratus ac principes in annos singulos gentibus cognationibusque hominum, qui una coierunt, quantum et quo loco visum est agri, attribuunt atque anno post alio transire cogunt. — De Bello G. 4, 1: Sueborum gens est longe maxima et bellicosissima Germanorum omnium. . . . Sed privati ac separati agri apud eos nihil est, neque longius anno remanere uno in loco incolendi causa licet. Neque multum frumento, sed maximam partem lacte atque pecore vivunt, multumque sunt in venationibus.

[3] Anno post alio transire cogunt — neque longius anno remanere uno in loco incolendi causa licet.

Digitized by Google

austausches gedeutet werden. Was hätte ein solcher Austausch für einen Zweck gehabt? Derselbe setzt auch längst eingerichtete Ackerfluren voraus, wie sie bei keinem Volke vorkommen, das noch im Anfangsstadium des Ackerbaues lebt. Die Worte können also nur bedeuten, der Standort des Ackerbaues sei noch alle Jahre gewechselt worden; noch alle Jahre sei neues Ackerland in Besitz genommen oder gerodet worden, während das alte aufgegeben wurde[1].

Wer waren aber die magistratus et principes, welche den einzelnen jährlich Land zuwiesen? Man hat darunter bisher meist Verwaltungsbeamte verstanden, welche zu Friedenszeiten die Gaue regierten. Allein aus mehreren Stellen Cäsars geht hervor, daß es im Frieden keine zu besondern Zwecken aufgestellten Beamten gab. Es fehlte fast jede politische Organisation, die über die Familien und Geschlechter hinausging. Die Familienhäupter oder hervorragende Persönlichkeiten übten zwar tatsächlich großen Einfluß aus, aber der war ein rein persönlicher. Nun gar an eine Agrarverfassung mit ständigen Beamten zu denken, ist ein Anachronismus.

Es bleibt also nichts übrig, als unter den magistratus et principes in Friedenszeiten die reichen und mächtigen Herdenbesitzer zu verstehen. Diese standen, wie Hildebrand hervorhebt, dem Ackerbau feindlich gegenüber, weil derselbe seiner Natur nach die Tendenz hat, der Jagd oder Weide Boden zu entziehen. Deshalb ließen sie ihn nur stellenweise und in beschränkter Ausdehnung (quantum et quo loco visum est agri) zu und gestatteten nicht, daß man des Ackerbaues wegen länger als ein Jahr an demselben Orte verblieb. Die gentes cognationesque hominum können nur kleine abhängige Leute gewesen sein, die beim Betrieb des Ackerbaues auf die Unterstützung der Reichen und Mächtigen angewiesen waren und sich deshalb deren Anordnungen fügen mußten. Darauf deutet schon der Ausdruck gentibus cognationibusque *hominum;* denn homines werden im klassischen und mittelalterlichen Latein fast nur geringere, ärmere Leute genannt. Auch nur solche Leute treiben bei den Hirten- und Jägervölkern Ackerbau. Endlich passen nur auf abhängige Leute die Worte: quantum et quo loc visum est agri attribuunt atque anno post alio transire cogunt; — longius anno remanere uno in loco non licet. Wer an die „Markgenossenschaft" glaubt und die magistratus et principes nur als vom Volke gewählte und absetzbare Beamte ansieht, vermag diese Worte nicht zu erklären.

Im Gesagten liegt auch der Schlüssel zum Verständnis der Tatsache, daß der den gentibus cognationibusque hominum überlassene Boden ungeteilt blieb und gemeinschaftlich bebaut wurde. Es lag ja im Interesse der Mächtigen und Reichen, nur Grundstücke von geringem Umfang anzuweisen. Solche Stücke lassen sich aber nicht leicht teilen, und wenn sie nach einem Jahre schon wieder aufgegeben werden müssen, so lohnt sich eine solche Teilung gar nicht[2].

Ebensowenig als bei Cäsar haben wir bei Tacitus Anhaltspunkte für die Markgenossenschaft mit Gemeineigentum. Nach der Germania (c. 15) kümmerten sich die freien Germanen (ingenui) um den Ackerbau gar nicht. Die Aufsicht über denselben war den Weibern und Greisen und den Schwächsten

[1] Hildebrand a. a. O. 65. [2] Ebd. 100.

Digitized by Google

aus der Familie (infirmissimo cuique ex familia) überlassen. Den Ackerbau betrieben die servi. Darunter haben wir nicht eigentliche Sklaven und Leibeigene, sondern, wie Tacitus ausdrücklich angibt, eine Art Kolonen zu verstehen, die ihre getrennte Wohnung und Wirtschaft besaßen und nur bestimmte Abgaben an Getreide, Kleidern und Vieh an den Herrn zu entrichten hatten und nur soweit gehorchten[1]. Aller Wahrscheinlichkeit nach sind diese servi die Nachkommen der kleinen, abhängigen Leute bei Cäsar. Denn diese können nicht vom Erdboden verschwunden sein, wir müssen sie bei Tacitus wiederfinden, und auf sie paßt die Beschreibung der servi. Die liberti des Tacitus[2] scheinen ebenfalls germanische Bauern zu sein, denen die Schulden ganz oder teilweise erlassen waren.

Aus einer andern Stelle des Tacitus[3] erfahren wir, daß die Germanen damals keine Städte besaßen; sie wohnten meist in Einzelhöfen oder in Weilern (vicis), d. h. einem Komplex von wenigen Höfen, die in der Nähe beisammen, aber doch durch Zwischenräume getrennt waren. Wo die Ansiedelung in Einzelhöfen erfolgte, war das Privateigentum an Grund und Boden von selbst gegeben[4]. Der Ansiedler nahm den Boden für sich in Besitz und schloß andere von dem Gebrauche desselben aus; er betrachtete sich als den Herrn des in Besitz genommenen Bodens. Die Worte colunt discreti ... ut fons, ut campus, ut nemus placuit beweisen, daß es noch weite Strecken gab, wo jeder beliebig sich ansiedeln und eine Niederlassung gründen konnte, daß also noch weite Gebiete völlig herrenlos waren. Damit läßt sich das vorausgesetzte „Gemeineigentum der Markgenossen" nicht vereinigen.

Am meisten Schwierigkeit bereitet die Erklärung der bekannten Stelle aus dem 26. Kapitel der Germania: Agri pro numero cultorum ab universis in vices (?) occupantur, quos mox inter se partiuntur. Facilitatem partiendi camporum spatia praestant. Arva per annos mutant et superest ager. Nec enim cum amplitudine soli labore contendunt etc.

---

[1] Germ. c. 25: Ceteris servis non in nostrum morem descriptis per familiam ministeriis utuntur: suam quisque sedem, suos penates regit. Frumenti modum dominus aut pecoris aut vestis ut colono iniungit, et *servus hactenus paret.*

[2] Germ. c. 25: Liberti non multum supra servos sunt.

[3] Germ. c. 16: Nullas Germanorum populis urbes habitari satis notum est, ne pati quidem inter se iunctas sedes. Colunt discreti ac diversi ut fons, ut campus, ut nemus placuit. Vicos locant non in nostrum morem conexis et cohaerentibus aedificiis: suam quisque domum spatio circumdat, sive adversus casus ignis remedium sive inscitia aedificandi.

[4] Daß zur Zeit des Tacitus Privateigentum an Grund und Boden vorhanden gewesen, behauptet auch Waitz (Verfassung des deutschen Volkes in ältester Zeit[3] 124): „Daß dieser (der Begriff des Eigentums an Boden) den Deutschen zur Zeit des Tacitus gefehlt, läßt sich in keiner Weise dartun. Wo der Anbau auf Einzelhöfen erfolgte und keine Feldgemeinschaft bestand, war er von selbst gegeben. Aber auch in der Dorfverfassung hat an der Hofstätte von jeher das volle Recht des Eigentums gelten müssen; von einem Wechsel auch jener, wie Cäsar will, ist bei Tacitus und später nirgends die Rede. Und an die Hofstätte war das Recht auf Land von bestimmter Größe, wenn auch nicht immer von bestimmter Lage, gebunden." Ähnlich drückt sich Inama-Sternegg aus (Deutsche Wirtschaftsgeschichte bis zum Schluß der Karolingerperiode, Leipzig 1879, 96 ff). Vgl. auch Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht I 62.

Digitized by Google

Unter agri können hier nicht mit Hanssen ganze Gebiete oder „Marken" verstanden werden, sondern nur Äcker oder Ackerland. Agri in der Mehrzahl bedeutet kein Gebiet, sondern immer nur zum Ackerbau geeigneten Boden. Auch die Worte pro numero cultorum und die weiteren quos mox inter se partiuntur beweisen, daß es sich um den Bedarf an Ackerland handelt. Das gesamte in Besitz genommene Ackerland wurde gleich verteilt. Aus dem Wörtchen mox läßt sich schließen, daß die occupatio und die partitio zeitlich getrennte Handlungen waren und daß mithin die occupatio nicht die bloße theoretische Besitznahme, sondern eine konkrete Handlung bezeichnet, die eine bestimmte Zeit in Anspruch nahm. Das occupantur kann wohl nur von der Urbarmachung oder Rodung verstanden werden[1].

Besonders dunkel sind die Worte agri pro numero cultorum ab universis in vices (andere lesen invicem) occupantur. Welches Substantiv ist hier zu ab universis zu ergänzen? Vielleicht cultoribus. So nach Fustel de Coulanges. Hildebrand meint, statt in vices sei vicinis zu lesen (ab universis vicinis), was nicht unwahrscheinlich ist. Unter cultores hat man die Bauern zu verstehen, und zwar nicht in dem allgemeinen Sinn von agricola, sondern in dem speziellen Sinn desjenigen, der den Boden mit eigener Hand bebaut. Da nun die freien Germanen selbst keine solchen Bauern waren, so hat man unter cultores die servi zu verstehen, und der Sinn der ganzen Stelle ist dann folgender: Sobald der bebaute Boden erschöpft war, wurde neuer Boden gerodet, und zwar in einer Ausdehnung, die der Zahl der Bebauer entsprach. Bei dieser Rodung machten alle gemeinsame Sache. War diese Arbeit fertig, so wurde das ganze Gebiet verteilt, und zwar secundum dignationem, d. h. nach dem Grade der Verwandtschaft mit dem Stammvater. Es erhielten nicht alle gleich viel, sondern verschiedene Anteile nach dem Verwandtschaftsgrad[2]. Auch dieser Zusatz beweist, daß die Theorie der Markgenossenschaft mit der Gleichteilung eine Fiktion ist.

Aus den Worten arva per annos mutant et superest ager hat man herauslesen wollen, alle Jahre habe „noch" ein Wechsel oder Austausch unter den einzelnen stattgefunden und ein Teil des gerodeten Ackerlandes sei noch ungeteilt geblieben. Aber der letzteren Annahme widerspricht das quos mox inter se partiuntur. Das gesamte gerodete Land wurde verteilt. Von einem Austausch unter den einzelnen enthält die Stelle auch nicht die geringste Andeutung. Tacitus sagt nicht arva per annos *inter se* mutant, sondern einfach arva per annos mutant. Der Wechsel der Äcker kann sich also nur innerhalb des Besitzanteiles jedes einzelnen vollzogen haben. Wir erhalten mithin folgenden Sinn: Innerhalb des Besitzanteiles jedes einzelnen wurden alle Jahre die Saatfelder gewechselt, so daß ein Teil des Ackerlandes unbebaut blieb[3].

So bieten Cäsar und Tacitus auch nicht den geringsten Anhaltspunkt zu der Theorie der Markgenossenschaft mit ihrem Gemeineigentum und komplizierten Agrarrecht. Hanssen[4] gesteht auch offen, „daß nicht Tacitus die eigentliche Quelle unserer Belehrung über das Agrarwesen der germanischen Vorzeit ist . . ., sondern daß wir suchen müssen . . ., aus unserer Kenntnis der mittelalterlichen Quellen und der noch konservierten Überbleibsel althistorischen Agrar-

[1] Hildebrand, Recht und Sitte auf den verschiedenen wirtschaftlichen Kulturstufen 116. [2] Ebd. 116.

[3] Für weitere Ausführungen verweisen wir auf die schon angeführten Werke von Fustel de Coulanges und R. Hildebrand.

[4] Göttinger Gelehrte Anzeigen 1873, 940.

Digitized by Google

wesens einen Sinn in Tacitus hineinzubringen". Damit ist klar zugegeben, daß man mit einer fertigen Theorie an Tacitus herantrat und bei ihm eine Bestätigung für dieselbe suchte.

Aber berechtigen denn vielleicht die althistorischen Quellen zu der Theorie der „Markgenossenschaft mit Gemeineigentum"? Hanssen hat seine Ansicht hauptsächlich auf die Trierschen „Gehöferschaften" aufgebaut, in denen er „Überreste" des frühesten germanischen Agrarwesens zu finden glaubte. Allein schon K. Lamprecht[1] und neuestens Meitzen[2] haben dargetan, daß die Trierschen Gehöferschaften „eine auf und aus grundherrlichem Boden erwachsene Gemeinschaft, keine Fortsetzung und kein Überrest germanischer Feldgemeinschaft, sondern eine relativ junge Bildung ist". Damit fällt das ganze Gebäude der Markgenossenschaft zusammen.

Was aber uns noch viel durchschlagender erscheint, ist der Umstand, daß in den altgermanischen Rechten, die bekanntlich als Gewohnheitsrechte in die älteste Zeit hinaufreichen, keine Spur von Gemeineigentum, Markgenossenschaft u. ä. vorkommt. Dagegen tritt uns das Privateigentum an Grund und Boden in schärfster Ausprägung entgegen. Wir wollen hier nur einige Beispiele aus den verschiedenen Gesetzen anführen.

Im alemannischen Recht wird bestimmt: Wenn jemand eine Mühle am Flusse bauen oder sonstwie das Wasser absperren wolle, so dürfe er dies, wenn beide Ufer ihm gehören und niemand dadurch beeinträchtigt werde; gehöre das eine Ufer einem andern, so müsse er die Erlaubnis dazu erlangen[3]. Gleich das folgende Kapitel enthält Vorschriften, wie der Streit zu schlichten sei, wenn zwei Familien sich über die Grenzen ihres Grundbesitzes entzweien. Ein Gottesgericht soll entscheiden und der Sieger im Kampfe den strittigen Boden erhalten. Ein anderes Gesetz (57) bestimmt die Erbfolge für den Fall, daß der Vater keine Söhne, sondern nur zwei Töchter hinterlassen hat. Heiratet die eine einen Freigebornen, die andere einen Hörigen, so soll die erstere allein den Grundbesitz des Vaters (terram patris) erben.

Das bajuvarische Recht verlangt (tit. 16, § 15), daß die Kaufverträge in Bezug auf Sklaven, Ländereien (terras), Häuser und Wälder (casas et silvas) schriftlich oder durch Zeugen beglaubigt sein sollen. Gleich der folgende Titel (tit. 17, § 2) verhängt Strafen über denjenigen, der ungesetzlich in die Wiese oder den Acker eines andern (pratum, agrum vel exaratum alterius) eindringt. Kommt es zu einem Rechtsstreit, so muß der Besitzer schwören, daß er den Acker vom Vater geerbt, immer besessen und die Früchte desselben ohne Widerspruch geerntet habe[4]. Titel 12, § 4 verordnet: Wenn jemand in Abwesenheit und ohne Wissen des Eigentümers sich ein Stück fremden Gebietes angeeignet hat, soll er dasselbe, sobald die früheren Grenzen entdeckt sind, zurückerstatten. Der Besitztitel soll ihm nichts helfen, es sei denn, daß er das Stück gekauft[5].

Nach dem sächsischen Recht muß derjenige, der behauptet, ein anderer habe sein Land (terram suam) in Besitz genommen, durch Zeugen beweisen, daß dasselbe ihm gehört habe (eam suam fuisse). Widerspricht der Angeklagte, so entscheidet der Zweikampf[6]. Dasselbe Recht setzt auch die Bedingungen fest, unter denen ein unter

[1] Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter I (1886) 445.
[2] Siedelung und Agrarwesen der Westgermanen I (1895) 611.
[3] Leg. Alaman. c. 79; vgl. Pertz, Monum. German. XV 113.
[4] Pertz a. a. O. XV 325—326. [5] Ebd. 312.
[6] Lex Saxonum tit. 63; Pertz a. a. O. XV 80.

Digitized by Google

Vormundschaft stehender oder verbannter Mann seine Erbschaft (in unbeweglichen Gütern) verkaufen kann [1].

Das thüringische Recht schließt die Erbfolge der Töchter im Grundbesitz an und für sich aus. Hat der Erblasser keine Söhne, so gehören Geld und Sklaven der Tochter, der Grundbesitz geht an den nächsten Verwandten von väterlicher Seite. Sind keine solche Erben vorhanden, so erhält die Tochter das ganze Erbe. „Die Erbschaft geht von der Lanze an die Spindel über." [2] Nach demselben Recht muß derjenige, welcher einen andern innerhalb des demselben gehörigen umzäunten Gebietes tötet, die dreifache Strafe bezahlen und dreifach den angerichteten Schaden ersetzen [3].

Für die Ostgoten bestimmt das Edikt Theodorichs: Wer sein Landgut freiwillig jemand übergeben wolle, müsse dies schriftlich und unter Zuziehung von Zeugen tun [4]. Hat ein Sklave aus Unachtsamkeit auf dem Gute seines Herrn (domini sui agro) Brand gestiftet und dadurch dem Nachbarn an Fruchtbäumen, Wäldern, Weinbergen oder Saaten Schaden zugefügt, so soll sein Herr diesen Schaden gut machen oder den Täter dem Richter überliefern [5]. Verkauft ein Eigentümer zweier Grundstücke das eine derselben, so soll diejenige Grenze zwischen beiden Grundstücken gelten, welche der Eigentümer festgesetzt hat, und falls eine solche Bestimmung nicht getroffen wurde, diejenige, welche von alters her beide Grundstücke trennte [6].

Das longobardische Recht bestimmt, daß derjenige, welcher auf dem Besitze eines andern eine Mühle baut und nicht beweisen kann, daß der Boden ihm gehört, Mühle und Arbeit verliere. Beides soll dem gehören, der als Eigentümer des Bodens oder des Ufers erfunden wird [7]. Dasselbe Recht enthält genaue Vorschriften über Verpfändung und Verkauf von Grundstücken [8], strenge Verbote, fremde Felder, Äcker, Gärten usw. zu beschädigen. Wer ein Grenzzeichen im Walde eines andern anbringt und nicht beweisen kann, daß der Wald sein eigen sei, soll 400 Solidi Strafe bezahlen, die Hälfte an den Eigentümer des Waldes [9].

Nach dem burgundischen Recht hat derjenige, dessen Weinberge, Wiesen, Saatfelder und Wälder (silvis glandiferis) durch die Schweine eines andern zum zweitenmal und nach geschehener Verwarnung beschädigt werden, das Recht, das beste von den Schweinen zu töten und zu behalten [10]. Wer eine fremde Umzäunung durchbricht und seine Pferde oder andere Tiere freiwillig in das Saatfeld oder die Wiese hineinläßt, soll dem Eigentümer (domino) für jedes Tier zum Schadenersatz einen Solidus bezahlen [11]. An einer andern Stelle wird verordnet: Wer auf dem gemeinsamen Gebiet (communi campo), ohne Widerspruch zu erfahren, einen Weinberg an-

---

[1] Lex Saxonum tit. 64. Man pflegt das römische Recht anzuklagen, daß es den kalten, herzlosen Begriff von mein und dein in Umlauf gesetzt. Wir dürfen aber nicht ungerecht sein. So schroffe Auffassungen vom Eigentum wie die altdeutschen Gesetze hat das römische nicht. Das sächsische Gesetz z. B. setzt Todesstrafe auf den Diebstahl eines Pferdes, eines Bienenstocks innerhalb der Umzäunung, ebenso auf nächtlichen Einbruch, nächtlichen Diebstahl eines vierjährigen Rindes. Ja geradezu unglaublich hart klingt der Paragraph: „Wer was immer für eine Sache im Wert von drei Solidi stiehlt, soll mit dem Tode bestraft werden" (Lex. Saxon. c. 46).

[2] Lex Thuring. tit. 30 et 34. [3] Ebd. tit. 50.

[4] Edict. Theodor. c. 52 bei Pertz a. a. O. XV 157.

[5] Ebd. c. 97. [6] Ebd. c. 105.

[7] Edict. Longobard. c. 151 bei Pertz, Monum. German. (Legum IV).

[8] Ebd. c. 227—228. [9] Ebd. c. 240.

[10] Lex Burgund. tit. 23, § 4; Pertz a. a. O. 543.

[11] Ebd. tit. 27, § 4.

Digitized by Google

gelegt, soll demjenigen, auf dessen Gebiet dieser Weinberg liegt, ein ähnliches Stück Land zurückerstatten. Wer aber trotz Widerspruches den Weinberg anlegt, soll die Arbeit verlieren; der Weinberg soll dem Eigentümer des Feldes gehören[1].

Daß das salische Gesetz die Frauen vom Erbrecht an Grund und Boden ausschließt, also Privatgrundeigentum anerkennt, dürfen wir als bekannt voraussetzen. Dasselbe Gesetz verhängt auch strenge Strafen für Diebstähle in einem fremden Feld (campo alieno), fremden Garten, fremden Saatfeld, fremden Weinberg, fremden Wald[2]. Das Wort alienus wird hier gleichmäßig für Haus, Erntefeld und Wald gebraucht. Mit dem salischen Recht stimmen im wesentlichen die Gesetze der ripuarischen und chamavischen Franken überein[3].

Während so die altgermanischen Rechte an zahlreichen Stellen — wir haben nur wenige herausgehoben — das Privateigentum an Grund und Boden als eine vollkommen ausgebildete Institution anerkennen oder voraussetzen, läßt sich auch nicht eine Stelle aus ihnen beibringen, wo unzweifelhaft von Gemeineigentum eines Dorfes oder Stammes die Rede ist. Denn die Worte villa, communi silva; communi campo, commarcanus, marca und ähnliche, in denen man den Beweis für das Gemeineigentum hat finden wollen, beweisen, näher besehen, gar nichts[4]. Dieselben wurden nur mißdeutet, weil man mit einer fertigen Theorie an die Quellen herantrat und überall Bestätigungen für dieselbe suchte.

Auch bei den Griechen und Römern wollte man schon das ursprüngliche Vorhandensein des ausschließlichen Gemeineigentums entdeckt haben. Wir können uns auf die Widerlegung dieser Behauptungen hier nicht einlassen und verweisen auf die schon angeführten Arbeiten von Fustel de Coulanges[5].

§ 3. Das Grundeigentum bei den ältesten orientalischen Völkern.

Wollen wir die ursprünglichen Eigentumsformen kennen lernen, so dürfen wir uns nicht an solche Völker wenden, die erst lange nach der Fülle der Zeiten aus dem Dunkel der Sagen in den Bereich der Geschichte treten; wir müssen uns vielmehr zu jenen Völkern begeben, bei denen die Geschichte der Menschheit beginnt und von denen uns die ältesten geschichtlichen Denkmäler erzählen. So verlangt es die richtige historische Methode.

1. Die Israeliten. Die Heilige Schrift verdient, auch abgesehen von ihrem Charakter als ein von Gott eingegebenes Buch, die höchste Beachtung,

---

[1] Aus dieser Stelle hat man schon Gemeineigentum herauslesen wollen, weil darin von communi campo die Rede ist! Aber es handelt sich um ein Gebiet, das gemeinsam zwei Eigentümern gehört. Die ganze Stelle lautet (tit. 31): Quicumque in communi campo nullo contradicente vineam fortasse plantaverit, similem campum illi restituat, *in cuius campo* vineam posuit. Si vero post interdictum quicumque *in campo alterius* vineam plantare praesumpserit, laborem suum perdat, et vineam, cuius est campus, accipiat. [2] Lex salic. (ed. Waitz) tit. 27.

[3] Vgl. Lex Ribuarior. tit. 60, § 1; tit. 47, tit. 70 (Pertz, Monum. German., Legum V; Lex Francorum Chamavor. tit. 42; Pertz a. a. O.).

[4] Schlagend hat dies Fustel de Coulanges nachgewiesen in der Revue des questions historiques XLV 355 ff. Vgl. ferner Hildebrand, Recht und Sitte auf den verschiedenen wirtschaftlichen Kulturstufen 158 ff.

[5] Man vgl. auch Jhering, Geist des römischen Rechts I[8] 198; ferner Pöhlmann, Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus I 15 ff, und die gelehrte Abhandlung von Thill: Die Eigentumsfrage im klassischen Altertum, Luxemburg 1892.

Digitized by Google

weil sie das älteste und ehrwürdigste Geschichtswerk ist. Was erzählt uns nun der älteste Geschichtschreiber der Welt von den ursprünglichen Eigentumsverhältnissen?

Schon von dem Sohne des Stammvaters des Menschengeschlechtes, von Kain, berichtet Moses, daß er Ackerbau getrieben [1] und eine Stadt erbaut habe, die er nach seinem Sohne Henoch benannte [2]. Tubalkain, der Sohn Lamechs, wird als „Hämmerer und Schmied in allem Erz- und Eisenwerk" geschildert [3]. Von Noe heißt es, daß er Ackerbauer gewesen und Weinberge angelegt [4]. Diese Tatsachen widerlegen nicht nur die Fabeln von dem ursprünglichen unsteten Jägerleben aller Menschen, sondern lassen uns auch das Sondergrundeigentum als die ursprüngliche Eigentumsform erkennen, da sich dasselbe aus ihnen notwendig ergibt. Aus dem Berichte der Genesis erhellt, daß Kain und Abel getrennte Wirtschaft besaßen. Während Abel die Viehzucht betrieb, lag Kain dem Ackerbau ob, und zweifelsohne betrachtete der letztere den von ihm bebauten Boden als sein ausschließliches Eigentum, auf dem Abel seine Herden nicht durfte weiden lassen.

Von den Söhnen Noes lesen wir, daß sie zahlreiche Städte bauten und daß bei der raschen Zunahme der Familien einzelne Glieder derselben sich abzweigten, neue Wohnsitze aufsuchten und die Gründer neuer Völkerschaften wurden. In allen diesen Fällen haben wir ursprünglich Privateigentum des Stammvaters der Familie, das bei seinem Tode gewöhnlich an den Erstgebornen gelangt. Wir sehen somit schon das Erbrecht in vollem Bestande. Als Abraham in vorgerückten Jahren noch kinderlos war, bat er den Herrn um einen Leibeserben, damit nicht der Sohn seines Sklaven Eliezer ihn einst beerbe [5]. Auch sein Sohn Ismael, den ihm die Agar geboren, wird von der Erbschaft ausgeschlossen, so daß das gesamte Vermögen Abrahams, also gewiß auch dessen Ackerfelder und Wohnungen, an Isaak übergeht.

Daß auch die Brunnen und Zisternen als Privateigentum dessen angesehen wurden, welcher sie gegraben, geht aus mehreren Stellen der Heiligen Schrift hervor. So macht Abraham dem König Abimelech in Gerara den Vorwurf, seine Knechte hätten ihm einen Brunnen mit Gewalt widerrechtlich entrissen [6]. Er sah also diesen Brunnen als sein Eigentum an, das man ihm nicht ohne Rechtsverletzung nehmen konnte. Das mosaische Gesetz verhängt eine schwere Strafe über jeden Eigentümer einer Zisterne, der dieselbe unbedeckt läßt und dadurch schuld ist, daß fremdes Vieh hineinfällt [7]. Hier ist wohl zu bemerken, daß das Gesetz das Eigentum an der Zisterne nicht erst einführt, sondern als bestehend voraussetzt und auf Grund desselben eine Strafbestimmung trifft.

Ganz entscheidend für den Bestand des Privateigentums an Grund und Boden sind das 23. und 33. Kapitel der Genesis. Nach dem Tode Saras wollte Abraham ihre Leiche im Lande Kanaan beisetzen und bat deshalb die Söhne Heths um ein erbeigenes Begräbnis, seine Toten zu bestatten. Sie antworteten ihm: „Keiner von uns mag es dir weigern, daß in sein Grabmal deinen Toten du bestattest." Abraham aber entgegnete: „Höret mich und legt Fürsprache für mich ein bei Ephron, Seors Sohne, daß er mir die doppelte Höhle gebe, welche er besitzt am Ende seiner Ackerflur (agri sui). Um den

[1] Gn 4, 2. [2] Gn 4, 17. [3] Gn 4, 22. [4] Gn 9, 20.
[5] Gn 15, 2 3.
[6] Gn 21, 25. Siehe Biblischer Kommentar über das Alte Testament von Keil und Delitzsch I (2. Ausg.) 182. [7] Ex 21, 34.

Digitized by Google

ganzen Silberwert möge er sie mir überlassen . . . unter euch zu erbeigenem Begräbnis." Ephron wird hier offenbar als Privateigentümer eines bestimmten Ackers angesehen und ihm das Recht zuerkannt, denselben frei zu veräußern. Was antwortet nun Ephron dem Abraham? Wie es noch heute im Oriente vielfach Sitte ist, macht er das freilich nicht ernst gemeinte Anerbieten[1], ihm den Acker samt der Höhle unentgeltlich zu überlassen. „Ich übergebe dir den Acker und die Höhle, welche darin ist." Abraham aber will den Preis dafür bezahlen. Da erwidert ihm Ephron: „‚Höre mich! Das Land, welches du forderst, ist 400 Sekel Silbers wert; das ist der Kaufpreis zwischen mir und dir, aber was ist das? Begrabe deinen Toten!' Da Abraham dies gehört hatte, wog er das Silber dar in geprobter, gangbarer Münze. Und es ward zuerkannt der einstige Acker Ephrons, in welchem die Höhle, Mambre gegenüber, lag, sowohl dieser als auch die Höhle und alle Bäume auf selbem, die ringsum an dessen Saum standen, dem Abraham als Eigentum. . . . Und der Acker ward erstanden, und die Höhle in demselben für Abraham zum erbeigenen Begräbnis von den Söhnen Heth."[2]

Ein ausdrücklicheres und formelleres Zeugnis für den Bestand des erblichen, frei veräußerlichen Privatgrundeigentums schon zu Zeiten Abrahams, also 20 Jahrhunderte vor Christus, ist kaum denkbar. Mit Recht bemerkt C. Fr. Keil[3] zu dieser Stelle, daß der Handelsvertrag, durch den sich Abraham den Acker zum Erbbegräbnisse „in aller Form Rechtens" erwarb, „umständlich, sozusagen mit juridischer Genauigkeit" erzählt wird. Wie gewissenhaft der Vertrag gehalten wurde, beweist die Tatsache, daß nicht nur Sara und Abraham, Isaak und Rebekka dort bestattet wurden und Jakob die Lia dort beisetzte, sondern daß Jakob selbst fast zwei Jahrhunderte nach dem Tode Saras in der Familiengruft bei Mambre seine letzte Ruhestätte fand[4]. Besondere Beachtung verdient noch der Umstand, daß der ganze Hergang des Vertrags zwischen Abraham und Ephron nicht als etwas Neues und Ungebräuchliches geschildert wird, sondern als etwas Selbstverständliches, was sich in die Anschauungen und Gewohnheiten der Beteiligten längst eingebürgert hatte. Wir schließen daraus mit Recht, daß sowohl in Kanaan als in Chaldäa, der Heimat Abrahams, der Kauf und Verkauf von Grundstücken, welcher das Privateigentum an Grund und Boden zur notwendigen Voraussetzung hat, etwas längst Bekanntes gewesen sein muß. Wenn trotzdem de Laveleye das volle Privatgrundeigentum une institution très récente[5] nennt, so ist diese Äußerung jedenfalls sehr cum grano salis zu verstehen.

Vom Patriarchen Jakob, welcher gewiß ebensowenig wie Abraham zu den „neueren Zeiten" gerechnet werden darf, berichtet die Genesis, er habe in der Nähe der Stadt Salem einen Teil des Feldes, auf welchem er seine Zelte aufgeschlagen, um hundert Lämmer gekauft[6]. Ungefähr ein halbes Jahrtausend später wird dieses

---

[1] Siehe Dieterici, Reisebilder aus dem Morgenlande II 168 ff.
[2] Gn 23, 15—18 20.
[3] Bibl. Kommentar über das Alte Testament von Keil und Delitzsch I 190.
[4] Gn 49, 29 und 50, 13. [5] De la propriété 542.
[6] Gn 33, 19.

Digitized by Google

Feld der ererbte Besitz der Nachkommen Jakobs genannt und zur Grabstätte des Patriarchen Joseph ausersehen [1].

Daß das Privateigentum an liegenden Gütern seit der Verkündigung des mosaischen Gesetzes beim israelitischen Volke allgemein bestand, dürfen wir wohl als bekannt voraussetzen. Es genüge hier, an das zehnte Gebot des Dekalogs zu erinnern: „Du sollst nicht begehren deines Nächsten . . . Haus oder Acker“ [2], sowie an das strenge Verbot, die Marksteine auf den Feldern zu entfernen oder zu verrücken [3]. Ja, da weder aus der Zeit der Patriarchen noch aus den späteren Perioden irgend eine Andeutung auf Kollektiveigentum an Grund und Boden schließen läßt, so ist man wohl zur Annahme berechtigt, öffentlicher gemeinschaftlicher Grundbesitz sei überhaupt beim Volk der Hebräer ganz unbekannt gewesen. Denn der Umstand, daß die Vererbung der Güter an bestimmte Bedingungen geknüpft war und im großen Jubeljahre die Felder und Häuser mit wenigen Ausnahmen wieder an die Familie des ursprünglichen Besitzers zurückkehrten, hebt das Privateigentum nicht auf, gerade so wie die gesetzlichen Beschränkungen des Verfügungsrechtes über die Fideikommißgüter diesen den Charakter des Privateigentums nicht nehmen. Ebensowenig hinderte der Umstand das Eigentumsrecht, daß Jehovah sich eine Art Obereigentumsrecht an dem Lande Israel vorbehielt [4]. Denn auch nach christlichen Begriffen soll der Mensch das Obereigentumsrecht Gottes anerkennen und seinen Besitz als eine Art göttliches Lehen betrachten. — Nur brachte Gott, entsprechend dem theokratischen Charakter des Alten Bundes, dem israelitischen Volke gegenüber dadurch sein Obereigentumsrecht mehr zur Geltung, daß er ihm einen Teil des freien Verfügungsrechtes entzog und ihm so sein Lehensverhältnis zu Gott lebendiger im Bewußtsein erhielt.

2. Die alten Ägypter. Über die Grundeigentumsverhältnisse bei den alten Ägyptern behauptet de Laveleye: zur Zeit der Pharaone habe der Boden, wie es scheint, dem Souverän gehört; der Koran habe dann diese Anschauung geheiligt [5]. Als Beweis für seine Behauptung dient ihm eine Stelle aus Herodot [6], derzufolge Sesostris den Boden von Ägypten gleichmäßig unter seine Untertanen verteilte und dafür von ihnen eine jährliche Grundrente erhielt. Aber auf diese Stelle läßt sich die allgemeine Behauptung de Laveleyes nicht stützen; außerdem hat uns Moses zuverlässigere und ältere Nachrichten über die ägyptischen Grundbesitzverhältnisse aufbewahrt als der griechische Geschichtschreiber.

Wohl waren die Pharaone absolute Selbstherrscher über Ägypten, ohne deren Willen niemand im ganzen Lande Hand oder Fuß regen durfte [7]. Trotzdem war nicht das ganze Land ihr Eigentum. Den ägyptischen Joseph setzte Putiphar als unumschränkten Verwalter über sein Vermögen, und Gott segnete, sagt die Heilige Schrift, um Josephs willen das Haus des Ägypters und mehrte sowohl im Hause als auf dem Felde dessen gesamtes Eigentum [8]. Putiphar war somit Grundeigentümer. Daß er nicht der einzige Grundbesitzer war, ist schon an und für sich überaus wahrscheinlich, erhellt aber mit voller Gewißheit aus den weiteren Schicksalen Josephs. Zur

[1] Jos 24, 32. [2] Dt 5, 21. [3] Dt 19, 14 und 27, 17.
[4] Siehe Handbuch der biblischen Archäologie von C. Fr. Keil II 208.
[5] De la propriété 354. [6] Hist. l. 2, c. 109.
[7] Gn 41, 44. [8] Gn 39, 5.

Digitized by Google

Zeit der sieben Notjahre kamen die Ägypter zu ihm, um Getreide zu kaufen. Zuerst gaben sie als Preis Geld, dann ihre Herden. Im zweiten Jahre kamen sie wieder und sprachen: „‚Unser Geld ist hin und dahin ist auch unser Vieh; auch dir ist's nicht unbekannt, daß wir außer unsern Leibern und dem Erdboden nichts haben. Warum sollen wir sterben vor deinen Augen? Wir sowohl als unser Erdboden mögen dein werden. Kaufe uns als Leibeigene des Königs; aber gib uns Getreide, damit nicht, weil die Ackersleute ausgestorben sind, das Land zur Einöde werde.' Da kaufte Joseph den ganzen Boden Ägyptens, indem jeder seine Liegenschaften verkaufte (vendentibus singulis suas possessiones) wegen der Not. Und er machte ihn zu eigen dem Pharao und die ganze Bevölkerung auf demselben . . ., ausgenommen den Boden der Priester, welcher diesen vom König überlassen worden war. Da ihnen nämlich als Besoldung auch Getreide aus den öffentlichen Kornhäusern verabreicht wurde, so waren sie nicht gezwungen, ihre Liegenschaften zu verkaufen. Da sprach Joseph zum Volke: ‚Wohlan, wie ihr sehet, besitzt Pharao euch sowohl als euern Boden zu eigen; nehmet Getreide in Empfang und bestellet die Äcker, daß ihr ernten könnet. Den fünften Teil gebet ab an den König; die vier übrigen gestehe ich euch zu für die Aussaat und den Unterhalt eurer Familien und Kinder.' . . . Von jener Zeit an bis auf diesen Tag wird im ganzen Lande Ägypten den Königen das Fünftel gereicht und besteht dies als Gesetz, nur nicht für den Boden der Priester, welcher frei von dieser Verbindlichkeit blieb." [1]

Also durch freien Vertrag begaben sich die Ägypter in der Hungersnot ihres Grundeigentums und erhielten dasselbe als erbliches Lehen vom König zurück gegen die jährliche Entrichtung des Fünftels des Gesamtertrages, so daß von da an eine Art Pachtsystem durch ganz Ägypten bestand. Bis zur Zeit Josephs war somit das Privatgrundeigentum ganz allgemein, und zwar auch bei der Landbevölkerung. Denn Ackerbauer sind es, welche ihren freien Besitz an Joseph verkaufen; sonst wäre ja die Befürchtung der Ägypter unbegründet, die Ackersleute möchten aussterben, wenn man ihnen nicht Getreide gebe und sie als Leibeigene des Königs kaufe (V. 19). Vielleicht lassen sich die aus mündlichen Berichten ägyptischer Priester geschöpften Angaben Herodots über die Verteilung des Landes unter König Sesostris auf die eben aus der Bibel geschilderte Tatsache zurückführen. So viel geht ferner aus den Berichten des Geschichtschreibers von Halikarnassus [2] ebenso wie aus den späteren Nachrichten Diodors von Sizilien [3] hervor, daß wenigstens zur Zeit der römischen Republik sowohl die Priester als die Soldaten in Ägypten reichen und steuerfreien Grundbesitz hatten. Zwei Drittel des Bodens gehörten ihnen als Eigentum an, während das übrige Drittel die königlichen Domänen bildete, aus welchem das Staatsärar seine Einkünfte bezog. Wie sehr speziell noch zu den Zeiten Diodors von Sizilien das Sondergrundeigentum in der Kornkammer des römischen Reiches scharf ausgebildet war, leuchtet aus dem Umstande hervor, daß nach ihm die Geometrie besonders deshalb in Ägypten zu so hoher Blüte

[1] Gn 47, 18 ff. [2] Hist. l. 2, c. 168 et 177.
[3] Biblioth. l. 1, c. 73. Edit. Didot (1842) col. 59.

Digitized by Google

gelangte, weil die jährlichen Nilüberschwemmungen die Grenzen der Felder verrückten oder unkenntlich machten und infolge der darob entstehenden Zwistigkeiten häufige und genaue Feldmessungen notwendig wurden.

Wir brauchen uns übrigens für unsere Kenntnis der altägyptischen Eigentumsverhältnisse nicht bloß auf das Zeugnis der Heiligen Schrift zu berufen, wir haben auch Beweise aus der Profangeschichte. Die ägyptische Archäologie macht es auf Grund der zuverlässigsten Denkmäler unzweifelhaft, daß schon in den allerältesten Zeiten der Boden, wenigstens zum Teil, Privateigentum war. Schon aus der Zeit der vierten memphitischen Dynastie liegt nach dem Zeugnisse Mr Birchs, des ehemaligen Konservators der ägyptischen Altertümer im Britischen Museum und eines der gründlichsten Kenner derselben, ein Beweis dafür vor. Auf einer Tafel aus der Regierungszeit des Königs Senefru (Soris), des Gründers der genannten Dynastie, berichtet ein Beamter mit Namen Amten, er habe seine Ländereien teils von seinen Vorfahren ererbt, teils vom König geschenkt erhalten[1]. Also erbliches Privatgrundeigentum schon beim Beginn der vierten ägyptischen Dynastie, welche nach allgemeiner Annahme der Archäologen und Historiker sehr lange vor Abraham regierte[2].

Nach Maspero[3] richteten sich schon in den allerältesten Zeiten die meist in Naturalien bestehenden Abgaben in den einzelnen Provinzen (Nomen) nach dem Verhältnisse des Grundbesitzes, was häufige Volkszählungen und Anfertigungen von Katastern zur Folge hatte. Die Abbildungen auf den Grabdenkmälern der reichen Ägypter aus der Zeit der vierten und fünften memphitischen Dynastie zeigen uns Ackerbau, Handel und Gewerbe, Künste und Wissenschaften auf einer hohen Stufe der Entwicklung. Zahlreich sind besonders die bildlichen Darstellungen von Szenen aus dem Ackerbau, wie Pflügen, Säen, Zusammenbinden der Garben usw.[4] Auf einer Abbildung aus der genannten Periode wird ein Verstorbener dargestellt, wie er sitzend die Gaben in Empfang nimmt, welche ihm mehrere Reihen von Personen darbringen. Es sind dies seine Landgüter, welche ihm ihre Produkte darbieten und ihn durch Totengaben ehren. „Mit Hilfe dieser Abbildungen", sagt Lenormant[5], „können wir in alle Geheimnisse des patriarchalisch-feudalen Lebens der ägyptischen Großen vor 60 Jahrhunderten eindringen. Wir besuchen ihre ausgedehnten und blühenden, auf ihren Domänen zerstreuten Farmen; wir kennen ihre Schäfereien und erfahren die Zahl

[1] Vgl. Ancient History from the Monuments. Egypt from the earliest times to B. C. 300. By S. Birch, L. L. D. etc. London, Society for promoting christian knowledge, 31.

[2] Lepsius und M. Duncker setzen die Regierungszeit Senefrus um das Jahr 3000 v. Chr. an. Daß in Ägypten seit den ältesten Zeiten Privatgrundeigentum bestanden habe, nehmen unseres Wissens die bedeutendsten Ägyptologen alle an. So z. B. der schon angeführte Mr Birch (Egypt from the earliest times 45 ff), der ausdrücklich behauptet, zur Zeit der vierten Dynastie seien die Adeligen große Erb-Grundeigentümer gewesen; ebenso Ed. Meyer, Geschichte des alten Ägyptens, in Onckens Allgem. Geschichte I, 1, 167: „Daneben gibt es . . . freie Großgrundbesitzer, Bauern, die ihr eigenes Land bestellen."

[3] Histoire ancienne des peuples de l'Orient par G. Maspero, professeur de langue et d'archéologie égyptiennes au Collège de France (4me éd., Paris 1886) 19.

[4] Ebd. 63.

[5] Manuel d'Histoire ancienne de l'Orient jusqu'aux guerres Médiques I, Paris 1869, 339.

Digitized by Google

ihrer Rinderherden, welche nach Tausenden von Köpfen zählten. Wir schauen ihre Parkanlagen, wo Antilopen, Schwäne und Gänse jeder Art gepflegt werden. Wir erblicken die Herren selbst in ihren eleganten Wohnungen, umgeben von der Achtung und dem Gehorsam ihrer Vasallen."

Daß neben diesem Reichtum und Luxus der Großen das Los des „kleinen Mannes" nicht eben ein rosiges war, versteht sich wohl von selbst. Das Elend folgt überall dem großen Reichtum, wie der Schatten dem Menschen, als wollte es ihn an seine Pflichten und seine Vergänglichkeit mahnen. In der Tat lassen auch die Angaben der Denkmäler die Lage nicht nur der Sklaven, sondern auch der freien Handwerker und Geschäftsleute als eine sehr gedrückte erkennen. Besonders interessant für die Beurteilung der sozialen Lage Ägyptens vor etwa 4000 Jahren ist eine Ermahnung, welche zur Zeit der zwölften ägyptischen Dynastie ein Schreiber an seinen Sohn richtet. Es handelt sich um eine Standeswahl. Der Vater will den Sohn bestimmen, sich dem Gelehrtenstande zuzuwenden, weil dieser der Weg zu großen Ehren und zu den wichtigsten Ämtern sei. Zu diesem Zweck schildert er ihm in den grellsten Farben das Elend und die Not der Handwerker. „Der Steinmetz", sagt er ihm unter anderem, „sucht Arbeit — in jeder Art von hartem Stein. Wenn er die Arbeiten seines Handwerks fertiggestellt und seine Arme abgenutzt hat — dann (erst) ruht er aus; da er von Sonnenaufgang an niedergekauert sitzt, so sind seine Kniee und sein Rückgrat gebrochen. — Der Barbier rasiert bis in die Nacht hinein: wenn er zum Essen geht, (dann erst) legt er sich auf seinen Ellbogen (um auszuruhen); er geht von Haus zu Haus, um seine Kunden zu suchen; er bricht sich die Arme, um den Magen zu füllen, wie die Bienen, welche das Produkt ihrer Arbeit verzehren. — Der Schiffer fährt hinab bis nach Natho, um seinen Lohn zu verdienen; wenn er Arbeit auf Arbeit gehäuft, wenn er Gänse und Flamingos getötet und mühsam geschanzt hat — kaum langt er in seinem Obstgarten an, langt er in seinem Hause an, so muß er (wieder) fort."[1] So werden der Reihe nach die verschiedenen Handwerke und Gewerbe durchgegangen und in wenig schmeichelhafter Weise geschildert. Von dem Schuster heißt es beispielsweise noch: er „ist recht armselig; er bleibt ewig ein Bettler, seine Gesundheit ist die eines toten Fisches; er nagt am Leder"[2].

Wohl nicht mit Unrecht bemerkt Maspero zu diesen Schilderungen des ägyptischen Handwerkerstandes, wir dürften nicht außer acht lassen, daß dieselben von einem alten pedantischen, auf seinen Stand eingebildeten Schreiber herrühren, der seinem Sohn das Handwerk verleiden und ihn zur Ergreifung des Gelehrtenstandes bewegen will. Immerhin können wir aus ihnen entnehmen, daß die Handwerker, trotz der persönlichen Freiheit, deren sie sich erfreuten, sich nur mühsam durchs Leben schlugen. Zugleich sehen wir aber auch, daß sie, mit Ausnahme eines Hauses und vielleicht eines kleinen Gemüse- oder Obstgartens, kein Grundeigentum besaßen. Wir schließen daraus mit Recht, daß das Gemeineigentum an Grund und Boden in Ägypten nicht bestanden haben kann. In der Tat geschieht auch, soviel wir erfahren konnten, nirgends in den öffentlichen Denkmälern Erwähnung irgend einer Art Kollektiveigentums, so daß wir annehmen dürfen, diese Institution sei den Ägyptern ebenso unbekannt gewesen als den Hebräern, wie schon gezeigt wurde, und als den Assyriern und Babyloniern, wie wir gleich sehen werden.

3. Babylon. Die älteste Geschichte Babyloniens ist zwar in politischer und chronologischer Beziehung, trotz aller Ausgrabungen und Forschungen,

[1] Vgl. Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient 123.
[2] Ebd. 124.

Digitized by Google

bis heute noch in tiefes Dunkel gehüllt. In Bezug auf die damaligen Kulturzustände geben uns aber die erhaltenen Denkmäler viele interessante Aufschlüsse. So illustrieren sie zum Beispiel in ironischer Weise die Behauptung, das Privateigentum an liegenden Gütern sei eine Institution aus neuerer Zeit, eine Erfindung der habsüchtigen Römer.

In den schon erwähnten „Gesetzen Hammurabis“[1] aus dem 23. Jahrhundert v. Chr. wird das Privateigentum an Grund und Boden als eine längst bestehende Einrichtung behandelt. So lautet § 30: „Wenn ein Hauptmann oder Mann sein Feld, Garten und Haus anstatt der Nutzung vernachlässigt und preisgibt und ein anderer sein Feld, Garten und Haus in Besitz nimmt und drei Jahre nutzt: wenn er (jener) zurückkommt und sein Feld, Garten und Haus verlangt, so soll es ihm nicht gegeben werden; derjenige, der es in Besitz genommen und genutzt hat, der soll es weiter nutzen.“ § 31: „Wenn er es ein Jahr preisgibt und zurückkommt, so soll ihm Feld, Garten und Haus gegeben werden und er es wieder übernehmen.“ § 36: „Feld, Garten und Haus eines Hauptmannes, Mannes oder Zinspflichtigen darf nicht verkauft werden.“ § 38: „Ein Hauptmann, Mann oder Zinspflichtiger kann von Feld, Garten und Haus seiner Frau und Tochter nichts verschreiben (d. h. es geht nach § 28 an den Sohn) und es nicht für Schuldverpflichtungen geben.“ § 39: „Von Feld, Garten und Haus, das er gekauft und (als Eigentum) besitzt, kann er seiner Frau und Tochter verschreiben und für seine Schuld geben.“ § 40: „An einen Geschäftsmann oder einen andern Staatsbeamten kann er sein Feld, Garten und Haus verkaufen; der Käufer erhält Feld, Garten und Haus, die er gekauft, zur Nutzung.“ Man unterschied also zwei Arten von Grundeigentum: freies Grundeigentum und königliche Lehen, die nur an Lehensträger verkauft werden können. § 59: „Wenn jemand ohne Wissen des Gartenbesitzers in jemandes Garten Holz fällt, soll er ½ Mine bezahlen.“ § 60: „Wenn jemand ein Feld, um es als Garten anzupflanzen, einem Gärtner übergibt, dieser den Garten anlegt, ihn vier Jahre pflegt, so sollen im fünften Jahre Eigentümer und Gärtner miteinander teilen, der Eigentümer seinen Anteil in Bewirtschaftung nehmen.“

Im Britischen Museum werden über 100 altbabylonische, auf Tontäfelchen geschriebene Privatverträge, zum größeren Teil aus der Zeit der Könige Rim-Sin, Hammurabi und Samsi-iluna, aufbewahrt[2]. Nach allgemeiner Annahme stammen sie sämtlich aus der Zeit vor dem 20. Jahrhundert vor Christus. Von denselben haben 70 den Verkauf von Häusern und Gärten, 7 den Verkauf von Gärten und Begräbnisstätten zum Gegenstande. Als Beispiel lassen wir hier die Übersetzung eines solchen Vertrages aus der Regierungszeit des Königs Rim-Sin folgen:

„Ein Garten und Haus, Grundbesitz und Eigentum des Sini-Nanâ, Eigentum und Erbe (?) der Söhne des Ubar-Sin, ist durch Vertrag zugesichert; ebenso durch Vertrag das Haus des Sin-azu mit Minani, dem Sohne des Mikrat-Sin, und Nini-ituram (oder Ilani-ituram), seinem Sohne. Sini-Nanâ, der Sohn des Nini-sun, und Apil-nini, sein Bruder, schätzen es ab; 3½ mana Silber als vollständigen Preis bezahlen sie. Über den bestimmten Tag soll der Zahlungstermin nicht hinausgeschoben werden, und sie sollen den Termin nicht überschreiten. Den Namen seines Königs soll er anrufen (schwören).“

---

[1] Siehe oben I 575 f.

[2] Die folgenden Mitteilungen über Babylon verdanken wir der Güte des hochw. P. Straßmeier S. J. Der Text des Vertrages, den wir oben mitteilen, ist zuerst von ihm übersetzt worden. Man vgl. auch Meißner, Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht, Assyriolog. Bibliothek Heft 11 (1893).

Digitized by Google

Dann folgen noch, wie es bei allen übrigen Verträgen der Fall ist, die Unterschriften des Gerichtsvorstandes, der Schreiber, der Kontrahenten und mehrerer Zeugen. Die Kontrakte sind mit Siegeln versehen, auf denen wir die Namen der Eigentümer und verschiedener babylonischer Gottheiten lesen. Man sieht, mit welcher Ängstlichkeit und gewissenhaften Sorgfalt man schon damals, also lange bevor die römischen Juristen die Begriffe verwirren konnten, das Mein und Dein auch in Bezug auf den Grundbesitz zu schützen suchte.

Aus dem 14. Jahrhundert v. Chr. liegt eine Inschrift von Merodach Baladan III. vor, welche erwähnt, der König habe einem Beamten, namens Maraduk-zakir-iskur, zur Belohnung für geleistete Dienste 90 Morgen Landes für ewige Zeiten geschenkt. Die Rückseite des Steines enthält das Bild einer Gottheit mit der Anrufung, das Eigentum zu beschützen und diejenigen zu bestrafen, welche die Marksteine entfernen sollten [1].

Sehr interessant ist eine im Cabinet des Médailles zu Paris (n. 702) aufbewahrte Schenkungsurkunde. Dieselbe ist ein großer eiförmiger Basaltstein, welcher am Tigris in der Nähe der alten Stadt Ktesiphon aufgefunden wurde und nach seinem Finder der Stein Michaux heißt. Außer zahlreichen symbolischen Darstellungen enthält der Stein (wahrscheinlich ein Grenzstein) zwei lange Kolumnen in Keilschrift. Die erste beschreibt genau die Lage und Größe des Feldes [2]. „Das Feld", heißt es wörtlich, „liegt in der Nähe der Stadt Kar-Nabu am Ufer des Flusses Mškaldan und gehört zum Eigentum Kilnamandus. Das Feld wird gemessen wie folgt: drei Stadien lang nach Osten in der Richtung der Stadt Bagdad; drei Stadien lang nach Westen, neben dem Hause Tunamissahs; ein Stadium und 50 Klafter breit nach Norden, angrenzend an das Eigentum Kilnamandus; ein Stadium 50 Klafter nach dem Süden, neben dem Eigentum Kilnamandus.

„Sirusur, Kilnamandus Sohn, schenkte es für alle zukünftigen Tage der Dur-Saginaiti, seiner Tochter, der Braut Tab-asap-Marduks, des Sohnes Ina-e-saggil-irbus, der dieses schrieb, und dem Tab-asap-Marduk, dem Sohne des Ina-e-saggil-irbu, welcher dieses schrieb, um ununterbrochen die Erinnerung an diese Schenkung zu verewigen, und auf diesem Stein den Willen der großen Götter und des Gottes Serah erwähnte." [3]

In der zweiten Kolumne folgen dann die Verwünschungen gegen alle diejenigen, welche die Marksteine des Feldes verrücken, dasselbe für sich oder ihre Vorgesetzten beanspruchen oder irgendwie seine Grenzen und seine Oberfläche verändern sollten, mögen es nun Verwandte oder Fremde, Männer oder Frauen sein. „Möge Ninip", so lautet eine Verwünschung, „der Sohn des Zenith, des Sohnes Els des Erhabenen, seine Länder, Grundstücke und Grenzen hinwegnehmen; möge Bin, der große Wächter Himmels und der Erde, der Sohn des Kriegers Anu, sein Feld überschwemmen!"

Die ebengenannte Steinurkunde wird von den bedeutendsten Archäologen übereinstimmend in die Zeit vor das Jahr 1000 v. Chr. versetzt. Aus der späteren babylonischen Zeit seit dem 8. Jahrhundert liegen Tausende von Kaufverträgen und Schenkungsurkunden vor. Viele derselben hat der Orientalist Julius Oppert in Paris übersetzt und herausgegeben: so z. B. einen aus dem Jahre 559 v. Chr., dem

[1] Vgl. Records of the Past. Being English translation of the Assyrian and Egyptian Monuments, London, Sam. Bagster and Son, IX 29 ff.

[2] Ebd. 92. [3] Ebd. 94.

Digitized by Google

Regierungsantrittsjahre des Königs Nirgal-ſar-uſur, betreffend den Verkauf eines Feldes bei der Stadt Babylon, deſſen Lage, Grenzen, Ertrag an Korn, Datteln uſw. genau angegeben werden[1]. Aus dem ſechſten Regierungsjahre des Cyrus (552) teilt Peiſer[2] einen Vertrag mit, in welchem von zwei Grundſtücken die Rede iſt, die Iddin-Nabu von Labaſi gekauft hat. Von dem einen der beiden Grundſtücke heißt es, es ſei als Teil eines größeren Gutes von den Brüdern Gimillu und Balatu gekauft worden. Von demſelben Grundſtück iſt noch in zwei andern Verträgen[3] die Rede, in denen ſeine Grenzen genau beſchrieben werden.

4. Ähnlich wie für Babylon bekunden auch für Aſſyrien die älteſten geſchichtlichen Nachrichten und Denkmäler den Beſtand des Privatgrundeigentums. Schon die vielfachen Berührungen der Geſchichte der zwei mächtigen Völker, welche ſo lange Zeit hindurch abwechſelnd das Zepter über Aſien führten, geſtatten uns, mit großer Wahrſcheinlichkeit aus den Eigentumsverhältniſſen Babylons auf diejenigen Aſſyriens zu ſchließen, um ſo mehr, da die geſamte aſſyriſche Ziviliſation überhaupt ſich auf die babyloniſche ſtützt und ihr die Muſter entlehnt. Speziell von Aſſyrien ſchreibt George Smith, deſſen grundlegende Arbeiten auf dem Gebiete der Aſſyriologie noch heute das höchſte Anſehen genießen: „Es beſtand Grundeigentum, welches in vielen Fällen bei derſelben Familie verblieb. Die Aſſyrier beſaßen eine Art Pachtſyſtem, demzufolge das verkaufte Land zu ſeinem urſprünglichen Beſitzer zurückkehrte. Die Pachtverträge enthalten Klauſeln für den Wechſel der Bepflanzung, um die Erſchöpfung des Bodens zu verhüten.“ [4]

Auch für Aſſyrien haben uns die aufgefundenen Denkmäler Kaufverträge über Häuſer und Grundſtücke in großer Anzahl aufbewahrt. Viele dieſer Verträge haben Sayce, Oppert u. a. veröffentlicht[5].

Andere ſind noch nicht publiziert. Mit Rückſicht auf dieſe zahlreichen Steinurkunden ſchreibt Lenormant: „Die älteſten dieſer (Kauf- und Miet-) Verträge ſtammen aus den allerfrüheſten Zeiten des urſprünglichen Chaldäerreiches, aus der Regierung Sin-Saids: die jüngſten, auf denen man die Namen der drei Seleuciden Seleucus Philopator, Antiochus Epiphanes und Demetrius Nikator lieſt, aus der griechiſchen. Es exiſtieren daher ſolche Verträge aus allen Perioden der ungeheuern Dauer der chaldäiſchen Ziviliſation. Wir erſehen aus ihnen, mit wie vielen religiöſen und bürgerlichen Garantien das Grundeigentum in Aſſyrien umgeben war. Die Übertragung desſelben durfte nur unter beſtimmten, mit einer religiöſen Weihe umgebenen Formen und auf

---

[1] Les tablettes juridiques de Babylone par M. J. Oppert. Extrait du Journal asiatique 1880, n. 5, p. 6.

[2] Babyloniſche Verträge des Berliner Muſeums, herausgegeben und kommentiert von F. E. Peiſer, Berlin 1890, 22 u. 234.

[3] Peiſer a. a. O. 234 u. 167. Man vgl. auch: Aus dem babyloniſchen Rechtsleben von J. Kohler und F. E. Peiſer I 8 10—11 15 uſw.; ferner Feuchtwang, Studien zum babylon. Rechtsweſen (Zeitſchrift für Aſſyriologie, herausgegeben von Bezold, Jahrg. 1891) 437. Feuchtwang zitiert daſelbſt S. 441 eine Urkunde, in welcher eine Frau ein Saatfeld unter ihre beiden Töchter verteilt, ſich ſelbſt aber den Nießbrauch vorbehält; freies Eigentum ſollen die Töchter erſt nach ihrem Tode erhalten.

[4] George Smith, Ancient History from the Monuments. Assyria from the earliest times to the fall of Niniveh. London, Society for promoting christian knowledge, 14.

[5] Vgl. mehrere derartige Verträge in Records of the Past I 139; VII 111 ff.

Digitized by Google

Grund einer von einem öffentlichen Beamten in Gegenwart mehrerer Zeugen angefertigten Urkunde stattfinden. Wurde eine Summe Geldes als Bürgschaft für die Ausführung des Vertrages hinterlegt, so bewahrte man sie im Schatze des Tempels auf, dessen Priester bei der Abschließung des Vertrages zugegen waren. Ein sorgfältig angefertigter Kataster, in den die fortlaufenden Änderungen eingetragen wurden, diente zur Kontrolle für den Zustand des Grundbesitzes und zur Grundlage für die Steuererhebung. Die zahlreichen über das Land verteilten Kanäle, denen dasselbe seinen blühenden Ackerbau verdankte, waren die Quelle vielfacher Servituten und gegenseitiger Verpflichtungen unter den Eigentümern, deren Regelung den Ausgangspunkt der meisten vor den assyrischen Gerichtshöfen verhandelten Prozesse bildete." [1] Seitdem Lenormant dies geschrieben, sind viele neue Verträge aufgefunden worden, welche weiter hinauf und tiefer hinab (bis in das 1. Jahrhundert vor Christus) reichen.

5. In China erscheint seit den ältesten Zeiten bis zum 12. Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung der Kaiser als der einzige Grundeigentümer[2]. Er selbst oder seine Beamten in seinem Auftrage verteilen den Boden nach Losen an die Familien, welche dafür eine Abgabe in Naturalien an den Kaiser entrichten mußten. Ein anderer Teil scheint schon frühe (unter Kaiser Yu) den großen Vasallen als erbliches Lehen zugeteilt worden zu sein[3].

Allmählich bildete sich die Eigentumsverteilung zu einem Lehenssystem, das mit dem von Wilhelm dem Eroberer in England eingeführten die größte Ähnlichkeit hat[4].

Im 4. und 3. Jahrhundert vor Christus bildete sich volles Privateigentum aus, doch scheint der Kaiser immer ein größeres Aufsichtsrecht über Grund und Boden in Anspruch genommen zu haben, als dies in den übrigen zivilisierten Ländern der Fall war[5].

Zweiter Artikel.

Volkswirtschaftliche Bedenken gegen das Grundeigentum.

Während de Laveleye besonders die geschichtlichen Einwendungen gegen das Grundeigentum zur Geltung zu bringen suchte, hebt Henry George mit seinem zahlreichen Anhang hauptsächlich die volkswirtschaftlichen Bedenken hervor. Nach diesem beredten Wortführer des Ackersozialismus soll das Privatgrundeigentum die Hauptschuld an der ungleichen Güterverteilung und dem stetig zunehmenden Pauperismus tragen. Sein Hauptbeweis für diese Behauptung ist folgender.

Drei Faktoren wirken in der Produktion zusammen: Land, Kapital und Arbeit. Der Gesamtertrag des jährlich neu hervorgebrachten Reichtums einer Nation verteilt sich auf diese drei Produktionsfaktoren. Der Teil des

[1] Manuel d'Histoire ancienne II, Paris 1869, 141 ff.

[2] Vgl. Eug. Simon, La cité chinoise, Paris 1884.

[3] Man vgl. den Schu-king 2. XI, 2. Kap. (bei Pauthier et Brunet, Les livres sacrés de tous les peuples I, Paris 1858, 64). Man sehe ferner daselbst S. 110, wo die Lehen als erblich vorausgesetzt werden.

[4] Vgl. Grunzel, Über die Grundeigentumsverhältnisse in China, in der Illustrierten Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde LIV 161.

[5] Vgl. R. Meyer et G. Ardant, La question agraire, Paris 1887, 23 ff.

Digitized by Google

Produktes, der dem Grundeigentümer als Besitzer des Landes zukommt, heißt Grundrente oder einfachhin Rente[1]. Was übrig bleibt, fällt als Zinsen dem Kapital und als Lohn der Arbeit zu. Stellen wir dieses Verhältnis mathematisch dar, so erhalten wir folgende Gleichung:

$$\text{Produkt} = \text{Grundrente} + \text{Zinsen} + \text{Löhne},$$

und hieraus durch Subtraktion:

$$\text{Produkt} - \text{Grundrente} = \text{Zinsen} + \text{Löhne}.$$

Nun läßt sich aber nach George in doppelter Weise dartun, daß bei Zunahme der Produktivität die Grundrente beständig zunimmt, während Zinsen und Löhne gleich bleiben oder gar sinken. Also muß ein immer größerer Teil des Nationalproduktes dem Grundeigentum zufließen zum Schaden des Kapitals und der Arbeit.

1. Den ersten Beweis für die stetige Zunahme der Grundrente und Abnahme der Zinsen und Löhne entnimmt George dem Ricardoschen Grundrentengesetz, das von den allermeisten Nationalökonomen als richtig anerkannt wird.

Nach diesem Gesetz wird die Grundrente bestimmt durch den Überschuß des Ertrags eines Grundstückes über denjenigen Ertrag, den der schlechteste noch angebaute Boden bei gleichem Produktionsaufwand einbringt. Mit andern Worten: der Ertrag des schlechtesten angebauten Bodens bezeichnet die oberste Grenze dessen, was Arbeit und Kapital überhaupt, auch auf den fruchtbarsten Grundstücken, vom Ertrage erhalten. Der gesamte, diesen Punkt überschreitende Ertrag kommt dem Grundeigentümer als solchem zu gute und heißt Grundrente. Dieser Überschuß wird aber mit der Zunahme der Kultur und dem Anwachsen der Bevölkerung immer größer; denn der beste Boden wird immer zuerst unter den Pflug gebracht. Bei Zunahme der Bevölkerung wird immer schlechterer Boden zur Kultur herangezogen, bis man schließlich auch solchen Boden kultivieren muß, der eben nur die Produktionskosten ersetzt. Dieser Punkt bezeichnet nach unten die äußerste Grenze der Bodenkultur. Boden, der unter dieser Grenze der Ertragsfähigkeit steht, bleibt unbebaut.

Dieses Grundrentengesetz soll uns nun den Schlüssel zum Verständnis der sonst unerklärlichen Tatsache an die Hand geben, daß, trotz der Zunahme der Produktivität und des Reichtums, dennoch ein immer größerer Teil dem Pauperismus anheimfällt. Es zeigt uns nämlich, daß bei steigender Produk-

[1] Dieser in der Nationalökonomie fast allgemein angenommene Begriff der Grundrente deckt sich also mit der Grundrente im volkstümlichen Sprachgebrauch nicht. Nach dem letzteren redet man nur von Grundrente, wenn der Grundeigentümer nicht selbst den Boden bebaut, sondern denselben einem andern zur Bebauung überläßt und dafür ein jährliches Entgelt (Grundrente) erhält. In der Nationalökonomie dagegen heißt Grundrente der Teil des Produktes, der dem Eigentümer des Bodens als solchem zukommt, mit Abzug alles dessen, was auf Rechnung von Verbesserungen zu setzen ist. Denn diese repräsentieren Kapital und Arbeit. Wenn wir im folgenden von Kapital reden, so verstehen wir darunter immer mit George alle Produktionsgüter mit Ausschluß des Grund und Bodens und der menschlichen Arbeit.

Digitized by Google

tivität die Grundrente sich beständig vermehrt, und zwar in demselben Maße, als die Löhne und Zinsen abnehmen. Der Fortschritt in der Produktion kommt wesentlich nur der Grundrente zu gute. Da nun die Natur als solche trotz aller Nützlichkeit keine Grundrente abwirft, so folgt, daß das Privatgrundeigentum nichts ist als die Macht, sich einen immer wachsenden Teil der von Kapital und Arbeit hervorgebrachten Produkte anzueignen[1].

Das ist also das Todesurteil, das nach George die richtig verstandene Nationalökonomie über das Grundeigentum fällt. Doch wir entgegnen zunächst indirekt: Die Schlußfolgerung, zu der George gelangt, ist im Widerspruch mit den offenkundigsten Tatsachen, also unrichtig; folglich muß auch seine Beweisführung unhaltbar sein.

In der Tat, was sagen die statistischen Angaben zu der Behauptung, daß die Grundrente einen relativ immer größeren Teil des Nationalreichtums verschlinge? Wählen wir beispielshalber Großbritannien (England und Schottland), über welches uns genaue Angaben vorliegen.

In Großbritannien betrug das gesamte eingeschätzte Einkommen, d. h. die Summe aller Einkommen über 150 Pfd St.[2]

im Jahre 1843	251 013 000	Pfd St.
im Jahre 1882	565 242 000	„ „
im Jahre 1892	712 181 000	„ „

Die Bevölkerung betrug

im Jahre 1843	19 016 000
im Jahre 1882	30 192 000
im Jahre 1892	37 732 000

Das eingeschätzte Einkommen vom Grundeigentum betrug in Großbritannien

im Jahre 1843	76 228 000	Pfd St.
im Jahre 1881	174 308 000	„ „
im Jahre 1892	211 793 000	„ „

Das Verhältnis des Einkommens vom Grundeigentum zum gesamten eingeschätzten Einkommen war 1843: 30,4 Prozent, 1881: 32,1 Prozent, 1893: 29 Prozent; es ist also in der Zeit von 1843 bis 1881, trotz der großen Zunahme der Bevölkerung, fast gleich geblieben, von 1881 bis 1893 zurückgegangen. Hierbei ist aber zu beachten, daß sich der Anteil am Einkommen aus Grundeigentum zwischen Landbesitz und Häuserbesitz sehr verändert hatte. Im Jahre 1858 war das Einkommen vom Landbesitz 48 915 000 Pfd St., vom Häuserbesitz 52 143 000 Pfd St., im Jahre 1881 vom Landbesitz 59 311 000 Pfd St., vom Hausbesitz 114 255 000 Pfd St., im Jahre 1893 endlich das Einkommen vom Landbesitz 56 970 000 Pfd St., vom Häuserbesitz 144 823 000 Pfd St. Nehmen wir also den Landbesitz allein, auf den sich das Ricardosche Gesetz zunächst bezieht, so geht aus obigen Angaben unwider-

[1] Progress and Poverty 124.

[2] Vgl. Handbuch der politischen Ökonomie von G. Schönberg I² 687 und Handbuch der Staatswissenschaften, Artikel „Einkommen".

Digitized by Google

leglich hervor, daß der relative Anteil desselben am gesamten eingeschätzten Nationaleinkommen Großbritanniens im Jahre 1893 viel kleiner war als im Jahre 1858 und 1843. „Der Anteil des Einkommens aus Landbesitz und landwirtschaftlichem Betriebe ist mehr und mehr zurückgetreten im Vergleich zu dem enorm gewachsenen Einkommen aus Industrie, Handel und Schiffahrt und Häuserbesitz.“ [1] Das aus der Verpachtung des Grundeigentums im vereinigten Königreiche fließende Einkommen ist von 1880 bis 1894 von 69 383 066 Pfd St. auf 56 052 720 Pfd St. gesunken. Die Behauptung, die Grundrente sauge einen relativ immer größeren Teil des Nationalvermögens auf, ist also in ihrer Allgemeinheit im Widerspruch mit den Tatsachen.

Was von Großbritannien gilt, läßt sich ebenso vom europäischen Festland behaupten. Die schnell und riesig anwachsenden Vermögen sind nicht bei den Grundeigentümern, sondern bei Industriellen, Kaufleuten und Bankiers zu suchen. Wenn die Beweisführung Georges irgend welchen Wert hätte, müßten die Grundbesitzer am Rhein und in Westfalen heute förmlich im Überfluß schwelgen. Dem ist aber nicht so. Noch unlängst wurde ja im preußischen Landtag der große Notstand des gesamten Grundbesitzes von den Vertretern der Regierung und von sämtlichen Parteien des Hauses offen anerkannt. Vielfach kann sich der Bauernstand, auch wenn er den eigenen Boden bebaut, also die Grundrente im volkswirtschaftlichen Sinne selber bezieht, kaum über Wasser halten. Ebenso weist die Pacht an sehr vielen Orten einen Rückgang auf. In Preußen ist die Domänenpacht von 41,14 Mark pro ha im Jahre 1891 auf 40,37 Mark im Jahre 1898 zurückgegangen. Die Hypothekenschuld der ländlichen Distrikte ist in Preußen im Jahrzehnt 1886—1895 um $1^1/_2$ Milliarden Mark gestiegen [2]. Ganz ähnliche Klagen über den Rückgang der Landwirtschaft tönen uns aus Österreich, Italien, Frankreich usw. entgegen. Hören wir beispielshalber die Klagen, mit denen der Graf de Mun und die übrigen konservativen Abgeordneten der französischen Deputiertenkammer — zur Mehrheit Grundeigentümer — ihren Gesetzantrag betreffend die Abänderung der Erbschaftsfolge des Code civil (art. 826 et 832) begründeten: „Der Ackerbau ist in seinem Dasein bedroht, er bricht

---

[1] Schönberg a. a. O. 688. Nach Philippovich (Grundriß der politischen Ökonomie I 319) betrug in Großbritannien das Einkommen in Millionen Mark:

aus ländlichem Grundbesitz	1881 : 1385 1899 : 1060
aus Häuserbesitz	1881 : 2349 1899 : 3400
aus landwirtschaftlichem Betrieb	1881 : 1382 1899 : 1056
aus öffentlichen Renten	1881 : 796 1899 : 788
Aus Handel, Industrie und liberalen Berufen	1881 : 5107 1899 : 8248
Aus öffentlicher Anstellung	1881 : 664 1899 : 1310.

Auch diese Zahlen beweisen ein Zurückgehen des Einkommens aus ländlichem Grundbesitz und landwirtschaftlichen Betrieben.

[2] Vgl. die statistischen Angaben im Artikel „Agrarkrisis“ von Conrad im Handwörterbuch der Staatswissenschaften.

Digitized by Google

unter den ihn drückenden Übelständen zusammen, und die Größe und Schwierigkeit dieser Frage, mit der die Zukunft der Nation verknüpft ist, liegt vor aller Augen." Und da soll es eine allgemeine Tatsache sein, daß die Grundrente überall beständig zunehme und einen relativ immer größeren Teil des Nationaleinkommens verschlinge!

Doch wir wollen uns mit dieser indirekten Antwort nicht begnügen. Wir können auch *direkt* den Fehler in der Beweisführung Georges dartun. Er richtet einseitig seinen Blick auf die Ursachen, welche die Grundrente erhöhen, und verliert dabei die Ursachen, welche den ersteren entgegenwirken und die Rente zum Sinken bringen, fast ganz aus den Augen.

Gewiß, aus dem Ricardoschen Grundrentengesetz würde folgen, daß ein immer größerer Teil des Gesamtproduktes einer Nation dem Grundeigentum zu gute käme, *wenn* wir einen ganz *abgeschlossenen* Staat hätten, in dem die Bevölkerung beständig zunimmt und alle Zufuhr von außen abgeschnitten ist. Dann würde natürlich die Nachfrage nach den Bodenprodukten immer größer, mithin würden die Preise derselben und also auch die Grundrente beständig steigen. Ein solches Land gibt es aber nicht.

Durch die modernen, vollkommenen Verkehrsmittel sind auch die entferntesten Länder einander nahegerückt. Die Dampfschiffe, Eisenbahnen, im Bunde mit dem Telegraphen, haben aus der ganzen Erde einen einzigen großen Markt gemacht. Die Produkte Amerikas und Australiens werden auf allen Märkten Europas feilgeboten, das Fleisch der in Sydney und Melbourne geschlachteten Schafe wird frisch in London verzehrt, das Getreide der Vereinigten Staaten überschwemmt unsere Kornhallen. Umgekehrt sind die Erzeugnisse europäischer Industrie in Kanton und Honolulu fast ebenso leicht zu haben als in unsern Landstädten.

Durch diesen gesteigerten Weltverkehr entsteht ein Wettbewerb aller Länder der Erde in Bezug auf die Bodenprodukte. Steigen die Preise der Erzeugnisse eines stark bevölkerten Landes bis zu einer gewissen Höhe, so werden ausländische Erzeugnisse in Masse eingeführt. Dadurch werden die Preise der Landesprodukte wieder herabgedrückt; folglich sinkt auch die Grundrente. Diesen Druck wird die Landwirtschaft vielleicht noch deshalb empfindlicher fühlen, weil die Arbeitslöhne inzwischen gestiegen sind infolge des Aufschwunges der Industrie und des Handels, ferner infolge der Auswanderung vom Land in die Städte oder selbst ins Ausland. Es wird also für den Landwirt viel schwieriger sein, die nötigen Arbeitskräfte und auch das nötige Kapital in geringen Quantitäten und zu geringen Zinsen zu erhalten. Alle diese Ursachen üben natürlich ihre Rückwirkung auf die Grundrente aus. Daß diese Ausführungen keine Phantasien sind, sondern den tatsächlichen Verhältnissen entsprechen, weiß jeder, der auch nur oberflächlich mit der Lage unserer Landwirtschaft bekannt ist.

Um ferner zu begreifen, daß die behauptete Verschiebung des Nationaleinkommens zu Gunsten der Grundrente eine leere Dichtung ist, braucht man sich nur daran zu erinnern, daß die Unfälle unglücklicher Ernten infolge von Frost, Hagel, Überschwemmung, Viehseuchen u. dgl. wiederum zum guten Teil den Grundbesitz treffen, während man in industriellen und Handelskreisen derartige Vorkommnisse infolge der leichten Beschaffung ausländischer Erzeugnisse

Digitized by Google

kaum verspürt. — Man entgegne nicht, daß es dem Grundbesitzer heute ein leichtes ist, sich durch Versicherung gegen solche Unglücksfälle zu schützen. Diese Leichtigkeit mag vorhanden sein; aber soweit nicht unter Grundbesitzern selbst auf Gegenseitigkeit beruhende Versicherungsanstalten bestehen, ist die Versicherungsprämie nur ein Tribut, den die Landwirtschaft an das Kapital zu bezahlen hat, also ein neuer Kanal, durch den das Einkommen aus Grund und Boden nicht an den Grundbesitz gelangt, sondern an das Kapital.

Wer wüßte endlich nicht, ein wie großer Teil des landwirtschaftlichen Einkommens infolge der Überschuldung des Bauernstandes auf dem Festlande an getaufte und ungetaufte Juden wandert, welche die Not und Verlegenheit der Bauern auszubeuten verstehen? Der Wucher saugt in Deutschland einen guten Teil des Einkommens aus Grund und Boden auf. Daß solche Verhältnisse für die Grundrente nicht wirkungslos bleiben, versteht sich von selbst.

Von den Steuern, die heute auf dem Grundbesitz so schwer lasten und denen sich der Grundeigentümer nicht so leicht entziehen kann wie der Kapitalbesitzer, wollen wir gar nicht reden; auch nicht von der drückenden Militärpflicht, die für die Landwirte viel nachteiliger ist als für manche andern Klassen der Bevölkerung.

Das Gesagte genügt vollständig, um einzusehen, wie unrichtig die Behauptung Georges ist, daß *allgemein* ein immer größerer Teil des Nationaleinkommens als Grundrente in die Taschen der Grundeigentümer fließe.

Damit ist auch der verwegenen Spekulation in Grund und Boden zum guten Teil der Anhaltspunkt entzogen. Denn diese Spekulation wird sich nur dann breit machen, wenn sich große Grundrenten erwarten lassen. Wir *verteidigen übrigens nicht die uneingeschränkte Freiheit des Kaufs und Verkaufs von Grundeigentum*. Wir behaupten nur, wegen des zufälligen Mißbrauchs, der mit dem Grundeigentum getrieben wird, folgt nicht, daß man dasselbe abschaffen müsse. Man verhindere den Mißbrauch, erhalte aber den rechten Gebrauch. Solang ein Arzt bei Sinnen ist, wird er nicht zur Heilung von Zahnschmerzen seinem Patienten den Kopf abhauen.

2. Aber, erwidert George, wohin geht denn der wachsende Nationalreichtum? Produkt ist ja = Rente + Zinsen + Löhne. Nun ist es aber unzweifelhaft, daß trotz der steigenden Kultur die Zinsen und Löhne nicht steigen, also kommt der Zuwachs am Produkt nur der Grundrente oder dem Grundeigentum zu gute. Dieses ist der *zweite* Beweis Georges für die beständige Zunahme des relativen Anteils der Grundrente am Nationalvermögen.

Hier werden zwei Behauptungen aufgestellt: trotz steigender Produktivität steigen a) die Zinsen nicht, b) die Arbeitslöhne nicht, also steigt auch ihr relativer Anteil am Gesamtvermögen nicht, folglich muß die Grundrente wachsen.

a) Untersuchen wir zunächst die erste Behauptung in Bezug auf die *Zinsen* oder das *Kapital*. Unter Kapital verstehen wir alle Arbeitsmittel mit Ausnahme des Bodens und der menschlichen Arbeitskraft, also nicht nur Geld, sondern auch Maschinen, Fabriken, Verkehrsmittel u. dgl.

Ist nun die Behauptung Georges richtig: bei steigender Produktivität steigen die Zinsen nicht, ja nehmen sogar zuweilen ab?

Digitized by Google

Wir erwidern mit einer Unterscheidung. Versteht man unter Zinsen nur die Zinsen einer einzelnen bestimmten Kapitalsumme, so ist die Behauptung richtig. Versteht man aber unter Zinsen die Gesamtsumme aller Zinsen, die auf sämtliche Teile des vorhandenen Kapitals entfallen, so ist die Behauptung in ihrer Allgemeinheit unrichtig.

Das vorhandene Kapital ist nicht unveränderlich, sondern vermehrt sich in einem aufblühenden Kulturland rasch. Infolge hiervon kann es geschehen und geschieht vielfach, daß die Zinsen der einzelnen Kapitalteile geringer werden, so daß die Zinsen z. B. von 10 auf 5 oder 4 Prozent herabsinken. Trotzdem kann die Gesamtsumme aller auf das bedeutend vermehrte Kapital entfallenden Zinsen viel größer geworden sein. Wenn an einer Tafel 20 und an einer andern 5 Gäste sitzen, wenn ferner an der ersteren 10 Pfund Brot verteilt werden, an der letzteren bloß 5, so wird an der ersten Tafel doppelt so viel Brot verzehrt als an der zweiten, obwohl jeder einzelne an der ersten Tafel nur halb so viel erhält als an der zweiten.

Solang ein Land erst am Beginn der Kulturentwicklung steht, nur eine geringe Bevölkerung zählt und noch wenig geordnete soziale Verhältnisse besitzt, ist durchschnittlich wenig Kapital vorhanden, dagegen vielleicht ein ausgedehntes, vielversprechendes Gebiet zu spekulativen Unternehmungen. Daher ist das Kapital gesucht, das Ausleihen desselben aber mit großem Risiko verbunden. Folglich werden die Zinsen hoch stehen. So wurden früher in Kalifornien für ein Darlehen 20 Prozent und mehr bezahlt; heute hingegen sind die Zinsen gesunken, weil die Entwicklung bereits in ruhigere, geordnetere Bahnen einlenkt, das Kapital enorm angewachsen ist und auch die Arbeitskräfte infolge der Einwanderung, besonders aus China, wohlfeiler geworden sind. Trotzdem entfällt heute in Kalifornien ein viel größerer Anteil des neu produzierten Reichtums auf das Gesamtkapital als früher.

Wenden wir die genannte Unterscheidung auf die Beweisführung Georges an, so ist es leicht, den Fehler derselben zu entdecken. In der Formel Produkt = Grundrente + Zinsen + Löhne bezeichnet das „Produkt" den gesamten Zuwachs an Reichtum, den eine Nation innerhalb einer bestimmten Periode, z. B. eines Jahres, erhält. Also bedeutet auch der Faktor „Zinsen" nicht die Zinsen eines einzelnen Kapitalteils, sondern die Gesamtsumme der Zinsen aller Kapitalteile. Diese wird aber bei steigender Kultur nicht geringer, wie George behauptet, sondern durchschnittlich größer.

b) Ebenso unrichtig als die Behauptung, der Anteil des Kapitals am Nationalreichtum werde immer geringer, ist die andere Behauptung, der relative Anteil der Arbeit am Gesamtvermögen eines Volkes (der Lohn) nehme immer ab.

George hält uns freilich das von vielen anerkannte und besonders von Lassalle verwertete eherne Lohngesetz entgegen, wonach die Löhne die Tendenz haben, trotz des Fortschrittes der Produktion auf das geringste Maß des zum Lebensunterhalt und zur Fortpflanzung Nötigen herabzusinken[1]. Allein selbst wenn dieser Grundsatz zugegeben würde — und unseres Erachtens kann er nicht

[1] Progress and Poverty 16 et 203.

Digitized by Google

zugegeben werden[1] —, so wäre damit für George nichts gewonnen; denn dieser nimmt das Wort „Lohn" in der obigen Formel (Produkt = Rente + Zinsen + Löhne) in einem ganz andern Sinn als die Nationalökonomen in dem angeführten Grundsatz, macht sich also einer groben Verwechslung schuldig.

Wie uns George selbst ganz richtig belehrt, kann das Wort Lohn (wages) in doppeltem Sinne gebraucht werden: im eigentlichen und strengen Sinn als Entgelt für gedungene Arbeit (compensation for hired labour) und im uneigentlichen und weiteren Sinn als Ertrag oder Gewinn der Arbeit (all earnings for exertion). In diesem weiteren Sinn begreift man unter Lohn alles, was durch Arbeit erworben wird. Des Landmannes Lohn ist die reiche Ernte, soweit sie die Frucht seiner Anstrengung, seines Fleißes und seiner Erfahrung ist; des Kaufmanns Lohn ist der Gewinn, den er durch seine Tätigkeit aus seinem Geschäfte zieht.

Wird nun in der Formel Produkt = Rente + Zinsen + Löhne der Lohn im eigentlichen Sinne verstanden, so ist die Formel offenbar unrichtig. Wo bliebe denn der Teil des Produktes, der auf Rechnung des Fleißes, der Geschicklichkeit, des Erfindungsgeistes des Industrieunternehmers, des Handelsmannes usw. zu setzen ist? Der Unternehmergewinn kann doch offenbar nicht als Lohn im eigentlichen Sinne, d. h. als Entgelt für gedungene Arbeit angesehen werden.

Wenn aber manche Nationalökonomen mit Lassalle und andern Sozialisten behaupten, der Lohn habe die Neigung, auf das geringste Maß des zum Lebensunterhalt und zur Fortpflanzung Notwendigen herabzusinken, sprechen sie, wie schon bemerkt, vom Lohn im engeren und eigentlichen Sinn. Deshalb wollen auch die Sozialisten, wie sie behaupten, die Lohnknechtschaft in jeder Form beseitigen und den Lohnarbeiter von der Herrschaft des Kapitals befreien. Kein Nationalökonom hat je behauptet, alle auf die Arbeit entfallenden Einkommen der Industriellen, Kaufleute, Bankiers usw. hätten die Neigung, auf das zum Lebensunterhalt Notwendige herabzusinken.

Es kann sich also George für seine Formel: Produkt = Rente + Zinsen + Löhne, nicht auf den obigen Grundsatz der Nationalökonomen berufen, da diese vom Lohn in einem ganz andern, viel engeren Sinne reden. Trotzdem tut er es im Verlauf seines Werkes an unzähligen Stellen, spielt also fortwährend mit einem zweideutigen Wort. Alles, was die Nationalökonomie vom Lohn im engeren Sinne sagt, dehnt er im Handumdrehen auf den Lohn im weiteren Sinne aus und baut dann auf diese Begriffsverwechslung seine Angriffe gegen die Grundrente und das Privateigentum.

Es ist also — so viel geht aus unsern bisherigen Ausführungen zweifellos hervor — unbewiesen, ja unrichtig, daß bei Zunahme der Produktion ein immer größerer Teil des Nationalreichtums zum Schaden von Kapital und Arbeit an die Privatgrundeigentümer abfließe. Damit sind die der Volkswirtschaftslehre entnommenen Einwürfe Georges gegen das Grundeigentum genügend widerlegt. Wir hätten jetzt noch die naturrechtlichen Einwände gegen das Grundeigentum zu untersuchen. Weil sie sich aber meistens gegen das Privateigentum

[1] Siehe oben 183 ff.

Digitized by Google

überhaupt und besonders gegen den Eigentumstitel der Besitzergreifung wenden, so können wir sie erst nach erfolgter positiver Darlegung der Eigentumstheorie berücksichtigen.

Dritter Artikel.

Unentbehrlichkeit des Privatgrundeigentums.

Zwei Wahrheiten ergeben sich aus unserem Überblick über die Geschichte des Grundeigentums (247 ff): das Privatgrundeigentum ist so alt als die Menschheit, und es hat in demselben Maße an Ausdehnung gewonnen wie die Kultur. Diese unleugbare Tatsache ist für jeden, der nicht auf der Oberfläche der Erscheinungen bleibt, ein vollgültiger Beweis nicht nur für die Nützlichkeit, sondern auch für die Notwendigkeit des Sondergrundeigentums auf höheren Kulturstufen.

Doch machen wir einmal die Probe und untersuchen wir, ob wohl bei einem kultivierten Volke ausschließliches Gesamteigentum an Grund und Boden durchführbar wäre, selbst abgesehen von der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit einer allgemeinen Zwangsenteignung.

Es sind nur drei Arten denkbar, in denen der Staat als alleiniger Grundeigentümer das ganze Land innehaben und für öffentliche Zwecke verwerten könnte. Entweder 1. bewirtschaftet der Staat unmittelbar selbst den Boden, oder 2. er verpachtet denselben zum größten Teil an Privatunternehmer, oder 3. er begnügt sich endlich damit, die Grundrente durch eine direkte Grundsteuer zum größten Teil einzuziehen, ohne die Eigentümer mit Gewalt aus ihrem Besitz zu vertreiben. Wir wollen der Reihe nach diese drei Möglichkeiten prüfen.

1. Direkte Staatswirtschaft in Bezug auf den gesamten Grundbesitz ist unseres Wissens nur von den extremen Sozialisten vorgeschlagen worden, welche die ganze Produktion dem Staate überweisen möchten. Selbst die Ackersozialisten, wie de Laveleye, H. George, Stuart Mill u. a., welche den Staat zum alleinigen Grundeigentümer machen wollen, sprechen sich aufs schärfste gegen direkte Staatswirtschaft aus.

Der Grund, warum nur die eigentlichen Sozialisten der staatlichen Bewirtschaftung des Bodens das Wort reden, ist unschwer zu erraten. Wer den ganzen Boden staatlich bewirtschaften will, bringt fast notwendig die gesamte Produktion in die Hände des Staates. Die Verkehrsmittel müssen schon deshalb öffentliches Eigentum sein, weil sie sich auf staatlichem Boden befinden; und wenn der Staat direkt selbst allen Boden bebaut, so sieht man nicht ein, warum er die Verwaltung der Verkehrsmittel Privatunternehmern überlassen sollte. Die Verkehrsmittel dienen zu einem sehr großen Teil der Landwirtschaft, sei es nun, daß die Landwirte ihre Produkte oder Rohstoffe untereinander austauschen oder dieselben auf den Markt bringen. Bei ausschließlicher direkter Staatswirtschaft gäbe es aber keine Privatlandwirte mehr, und der Staat würde folglich in seiner eigenen Wirtschaft von andern abhängig, wenn er den zur Bewirtschaftung seiner Ländereien nötigen Transport Privatpersonen überließe. Auch der Personenverkehr dient nicht zum geringen Teil direkt oder indirekt der Landwirtschaft.

Digitized by Google

Daß die Bergwerke, Salzwerke ausschließliches Staatseigentum wären und dem direkten Staatsbetrieb unterständen, versteht sich von selbst. Da endlich auch die Fabriken und Häuser, sowohl auf dem Land als in den Städten, sein Eigentum wären, weil sie auf seinem Boden stehen, so müßte das ganze Vermietungswesen ebenfalls in den Händen des Staates ruhen. Ohne seine Einwilligung dürfte nichts Neues gebaut oder Altes niedergerissen werden. Das Versicherungswesen in Bezug auf Gebäude, Grundstücke, Ernten fiele hinweg; ebenso fast der gesamte Realkredit, da der Staat der einzige Grundeigentümer wäre. So zieht das ausschließliche staatliche Grundeigentum und die ausschließliche Bewirtschaftung desselben durch die Regierung fast notwendig die Verstaatlichung des gesamten Erwerbslebens nach sich. Selbst die kleinen Obstverkäufer, Gemüse- und Milchlieferanten, welche die Produkte ihres kleinen Besitztums auf den Markt bringen, kämen in Wegfall. All diese Produkte müßten vom Staate bezogen werden. Wir glauben, von diesem direkten Staatsbetrieb bis zum vollen Sozialismus wäre nur mehr ein sehr kleiner Schritt. Das meiste, was gegen den Sozialismus vorgebracht wurde, läßt sich deshalb auch gegen die direkte Bewirtschaftung des gesamten Grundbesitzes durch den Staat geltend machen.

Namentlich scheint es uns unzweifelhaft, daß an Leistungsfähigkeit die staatliche Landwirtschaft bedeutend hinter der Privatwirtschaft zurückbleiben würde. Je dichter die Bevölkerung wird, um so intensiver muß auch der Ackerbau werden. Nun ist aber eine sehr intensive Wirtschaft fast nur unter Voraussetzung des Privateigentums und vor allem des mittleren und kleinen Privateigentums möglich [1]. Bei einer allgemeinen Staatswirtschaft würde es an dem Interesse fehlen, welches der heutige Eigentümer, besonders der Bauer, an der möglichsten Nutzbarmachung seines Bodens hat. Der vom Staate angestellte Arbeiter oder Aufseher hat nur das Interesse, seinen Posten so auszufüllen, daß man ihn nicht entlassen kann, oder daß er allenfalls eine bessere Stellung erhält. Der Ertrag seiner Arbeit — abgesehen von seiner Besoldung — kommt nur zum allergeringsten Teil ihm selbst zu gut.

Man macht hiergegen die Vorteile geltend, welche der Staatsbetrieb infolge der ihm zu Gebote stehenden reichen Mittel durch Herstellung von Verkehrswegen, bessere Bewässerung, Drainierung, Düngung, durch große, gemeinsame Maschinen u. dgl. der Landwirtschaft zuwenden würde. Allein — um davon zu schweigen, daß diese Einrichtungen auch dem Privateigentum zu gute kommen können — dieselben lassen sich nie verallgemeinern. Zur lohnenden Anwendung solcher Einrichtungen sind manche Bedingungen erfordert, die sich nicht überall vorfinden. Außerdem werden diese Vorteile von seiten des Großbetriebes reichlich aufgewogen durch die dem Großbetrieb im Vergleich zum Kleinbetrieb unzertrennlich anhaftenden Nachteile. Eine unleugbare Tatsache ist, daß die Latifundienbildung überall abnahm, wo die Bevölkerung dichter und der Ackerbau intensiver wurde. Insbesondere steht dies für die Vereinigten Staaten

[1] Schäffle (Aussichtslosigkeit der Sozialdemokratie 25): „Die Latifundien-Großwirtschaft wird um so schwieriger und uneinträglicher, je intensiver und künstlicher die Bodenkultur wird." Vgl. oben 167 ff.

Digitized by Google

fest[1]. Der gleichen Tendenz begegnen wir fast überall. In Frankreich, Deutschland und Italien ist der übergroße Grundbesitz heute schon eine nicht allzu häufige Erscheinung.

Allein wenn selbst die rein wirtschaftlichen Vorteile des Staatsbetriebes größer wären als die des Kleinbetriebes, so müßte man sich doch gegen einen allgemeinen Staatsbetrieb wehren, weil derselbe eine Vernichtung des Bauernstandes bedeutet. Der Bauernstand bildet immer noch mehr als ein Drittel der Bevölkerung, und die Sittenreinheit, treue Anhänglichkeit an die Religion und die bestehenden Einrichtungen, die ihn auszeichnen, beruhen wesentlich auf seiner freien Stellung auf erbeigenem Boden und auf dem Bewußtsein, als Herr auf seinem Grunde zu stehen und die Früchte seiner Arbeit und seines Schweißes den Kindern und Enkeln zu hinterlassen. Eine allgemeine Staatswirtschaft würde diesen soliden Stand mit einem Schlage vernichten und eine von der Scholle losgelöste, von der Regierung abhängige, hin und her wogende Bevölkerung an seine Stelle setzen. Wie viel echtes und wahres Familienglück würde dadurch auch zerstört werden!

Es ist überhaupt ein Vorwurf, den die Ackersozialisten ebensogut verdienen als die Sozialisten, daß sie über gewissen volkswirtschaftlichen Vorteilen, welche sie sich vom Kollektivgrundeigentum versprechen, fast völlig die großen geistigen und sittlichen Nachteile übersehen, die daraus für die ganze Gesellschaft entstehen würden. Man denke beispielsweise nur an die allseitige Abhängigkeit vom Staat, in welche die überwiegende Mehrheit der Bürger geraten würde. Eine solche Abhängigkeit müßte deshalb viel verderblicher wirken, weil sie in einem demokratisch oder konstitutionell organisierten Staatswesen mit seinen zahlreichen politischen, religiösen und wirtschaftlichen Parteien und seinem häufigen Wechsel der Regierungs- und Verwaltungsbeamten bestände.

2. Weniger Bedenken scheint auf den ersten Blick das Pachtsystem gegen sich zu haben[2]. Der Staat soll nach den Anhängern dieses Systems den gesamten Grundbesitz in Beschlag nehmen, aber nicht selbst bewirtschaften, sondern an Privatunternehmer verpachten. Die wirtschaftliche Tätigkeit der Regierung würde sich auf die Verpachtung und die Einziehung der Pachtzinse beschränken.

Allein auch gegen diesen Vorschlag lassen sich schwerwiegende Bedenken erheben. Die Durchführung eines solchen Planes würde ebenfalls den heutigen freien Bauernstand, der auf dem Kontinent einer der zahlreichsten ist, vernichten. Die Stellung eines Grundeigentümers ist wesentlich von der eines bloßen Pächters verschieden. Die Grundlage des eigentlichen Bauernstandes ist die

---

[1] Man vgl. die oben S. 168 mitgeteilten statistischen Angaben.

[2] Einen Befürworter hat dieses System in neuerer Zeit an S. Walras (Études d'économie sociale, Lausanne 1896) gefunden. Der Staat soll allmählich ohne Zwang durch gütliche Übereinkunft sämtliches Grundeigentum zum gangbaren Marktpreis ankaufen, um dann dasselbe stückweise an den Höchstbietenden zu verpachten. Die Mittel zur Verzinsung und Amortisation der hierfür nötigen Anleihen würde die dem Staat nunmehr zufließende Grundrente, deren künftige Steigerung vorausgesetzt wird, allmählich selbst liefern. Vgl. Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik 3. Folge, XV 90.

Digitized by Google

innige Verkettung mit dem Boden, auf dem er steht, das Bewußtsein, daß er auf seinem Boden lebt, von dem man ihn nicht vertreiben kann, und daß seine Nachkommen an seine Stelle treten werden.

Hierzu käme ein weiterer Nachteil. Heute ist in allen Staaten des europäischen Festlandes nahezu die Hälfte der Bevölkerung mit der Landwirtschaft beschäftigt. Diese Zahl würde aber unseres Erachtens durch Einführung eines allgemeinen staatlichen Pachtsystems bedeutend verringert. Ein Pächter braucht ein größeres Gebiet als ein Grundeigentümer, weil er nicht nur seine Familie zu ernähren hat, wie dieser, sondern auch den Pachtschilling aus seinem Gut herausschlagen muß. Namentlich in der Nähe größerer Städte findet eine beträchtliche Zahl von sehr kleinen Grundbesitzern ihr genügendes oder selbst reichliches Auskommen. Diese Zahl würde vermindert und damit auch die Zahl der Familien, die direkt vom Ackerbau leben. Die Ackersozialisten wollen durch ihre Verstaatlichungsvorschläge einer größeren Zahl von Familien die Wohltat des Landlebens zuwenden; allein es würde wahrscheinlich das gerade Gegenteil von dem eintreffen, was sie beabsichtigen.

Dieser Ausfall würde — so entgegnet man — durch die Zerteilung der Latifundien reichlich gedeckt werden. Wo jetzt eine einzige Familie mit ihren Arbeitern und Angestellten wohnt, könnte eine zahlreiche Landbevölkerung angesiedelt werden. Allein diese riesigen Latifundien bestehen in den meisten Ländern fast nur in der Einbildungskraft der Ackersozialisten. Eine gewisse Anzahl ausgedehnter Grundbesitze mit Parkanlagen und Wäldern ist einem großen Lande nicht schädlich, sondern nützlich, sowohl in Bezug auf die Gesundheit als die Bodenfruchtbarkeit. Wenn in einem Lande sich aus einer ungebührlichen Ansammlung von Latifundien schreiende Mißstände ergeben sollten, so kann die öffentliche Gesetzgebung die Interessen der Gesamtheit wahren, ohne das Eigentumsrecht aufzuheben. Übrigens nimmt die Gefahr der Latifundienbildung, wie schon bemerkt, immer mehr ab. Wenn in den Vereinigten Staaten noch riesige Latifundien bestehen, so ist nicht das Sondereigentum, sondern die Regierung selbst zum guten Teil daran schuld. Übrigens läßt sich nicht leugnen, daß für den *ersten Anfang* der Kultur solche Latifundien ihre Bedeutung haben. Häufig vermag nur ein Großgrundbesitzer mit sehr reichen Mitteln die großen Kosten zu tragen, welche die erste Bepflanzung, Bewässerung, Herstellung der Gebäulichkeiten, Verkehrswege usw. erheischt. Auf die Dauer werden sie sich aber im allgemeinen nicht zu behaupten vermögen.

Um uns die Durchführung eines allgemeinen Pachtsystems als möglich erscheinen zu lassen, liebt man es, auf England hinzuweisen, wo trotz des Pachtsystems die Landwirtschaft in Blüte ist. Warum könnte dieses System nicht fortbestehen, wenn der Staat an die Stelle des Grundeigentümers träte und den Pächter in seiner Stellung beließe?

Dieser Einwurf ist, genauer besehen, nicht ein Beweis *für* das staatliche Pachtsystem, sondern *gegen* dasselbe. Denn zwischen dem englischen und dem von den Ackersozialisten vorgeschlagenen staatlichen Pachtsystem waltet ein weitgehender Unterschied ob. Vor allem gibt es in England neben den Pächtern auch eine nicht unbedeutende Zahl mittlerer Grundbesitzer, welche auf die Bewirtschaftung der Pachtgüter durch ihre Konkurrenz und ihr Beispiel einen

Digitized by Google

großen moralischen Einfluß ausüben. Sodann — und das ist die Hauptsache — steht in England zwischen dem Staat und dem Pächter ein Privateigentümer, der genötigt ist, über seine verpachteten Güter die Aufsicht zu führen und für Instandhaltung und Verbesserung derselben zu sorgen, wenn er einen nennenswerten Pachtzins erhalten will. Auch der Pächter selbst kann unter Umständen große Verbesserungen vornehmen, wenn er mit dem Eigentümer darauf bezügliche Verträge abschließt, für deren Heilighaltung die Staatsgewalt als eine höhere, über den Parteien stehende und deshalb unparteiische Macht Bürgschaft leistet. Deshalb kann bei diesem System der Ackerbau gedeihen, obwohl zuzugestehen ist, daß dasselbe in sittlicher und geistiger Beziehung bei weitem nicht leistet, was das Privateigentum, und daß es diesem auch in rein wirtschaftlicher Beziehung durchschnittlich nachsteht. Der Pächter hat fast nie das intensive Interesse des Grundeigentümers an der Verbesserung und Hebung seines Besitzes.

Ganz anders gestaltet sich die Lage, wenn der Bauer staatlicher Pächter ist. Wer wird jetzt für kostspielige, weitausschauende Verbesserungen sorgen? Der Staat? Dann wird halbwegs direkte Staatswirtschaft eintreten müssen mit einem ganzen Aufgebot von Ackerbauinspektoren und andern Staatsbeamten, welche überall im Lande nach dem Stande der Pachtgüter, Gebäulichkeiten, Straßen, Drainierungen usw. forschen, dem Ackerbauminister die nötigen Verbesserungen vorschlagen und dieselben im Falle der Genehmigung ausführen lassen. Wir sagen: im Falle der Genehmigung. Denn unmöglich könnte es dem Belieben eines jeden von den vielen erforderlichen Inspektoren überlassen bleiben, Verbesserungen anzubringen, weil sonst vielleicht das Gesamteinkommen übermäßig für dieselben in Anspruch genommen würde. Überhaupt würde sich die oberste Staatsgewalt wohl schwerlich zu umfangreichen Verbesserungen verstehen, weil dieselben seine einzige Einnahmequelle bedeutend schmälern müßten. Nach der Absicht der Ackersozialisten soll ja das Einkommen aus der Verpachtung des gesamten Grundbesitzes alle andern Steuern und Abgaben ersetzen, ja sogar ausreichen, um die wohltätigsten öffentlichen Einrichtungen zu treffen.

Der Pächter hätte also selbst für die nötigen Verbesserungen zu sorgen. Wird er es tun? Das läßt sich sehr bezweifeln. Der Pächter versteht sich nur dann zu energischer Wirtschaft, zu Drainierungen, Anpflanzungen von Bäumen usw., wenn er die Gewißheit hat, daß er oder die Seinigen die Früchte seiner Arbeit voll und ganz ernten können. Diese Sicherheit hätte der staatliche Pächter nicht. An eine gleichförmige gesetzliche Regelung aller Pachtverträge in Bezug auf Zinshöhe, Dauer u. dgl. wäre ja nicht zu denken, da die Güter voneinander ganz verschieden sind sowohl mit Rücksicht auf Größe und Fruchtbarkeit, als mit Rücksicht auf ihre günstige oder ungünstige Lage. Auch den Pächtern kann schwerlich allgemein dieselbe Pachtzeit zur Pflicht gemacht werden. Man wird also, mag man wollen oder nicht, den Staatsbeamten einen weiten Spielraum für die Festsetzung der Vertragsbedingungen lassen müssen. Damit ist aber der Bestechung von unten und der Erpressung von oben der Weg geöffnet, und was schlimmer ist, dem Pächter ist die Sicherheit seines Verbleibens genommen. Die heutigen Beamten können unmöglich

Digitized by Google

für unabsehbare Zeiten Verträge abschließen. Nach einer Reihe von Jahren, und wären es 12—15 Jahre, müßte der Vertrag erneuert werden, und der Pächter hätte keine Bürgschaft dafür, daß er auf seinem Gute verbleiben könne, auch vorausgesetzt, daß er es wolle; am allerwenigsten hätte er diese Bürgschaft heute, wo so oft andere politische Parteien ans Ruder kommen und nun die Regierung im Interesse ihrer Anhänger ausbeuten. Je weiter das Machtgebiet der Regierung reicht, um so empfindlicher macht sich das Parteiwesen nach allen Beziehungen fühlbar. Jedenfalls hätte der Wechsel der Parteien auch leicht einen großen Wechsel in der Anstellung der Beamten, in der Verleihung der Pachtgüter an Parteigenossen unter günstigen Bedingungen zur Folge.

Wir könnten noch auf die Schwierigkeit hinweisen, welche eine allgemeine Verstaatlichung des Grundeigentums oder die Umwandlung der heutigen Eigentümer in Pächter haben würde. Freiwillig werden die Bauern nicht auf ihr Eigentum verzichten, und ebensowenig die Adeligen und Korporationen. Eine Zwangsenteignung würde eine tiefgehende Erbitterung bei einem großen Teile der Bevölkerung zur Folge haben. Und dann, sollen die ihres Besitztums Beraubten entschädigt werden oder nicht? Das letztere wäre eine schreiende Ungerechtigkeit. Wenigstens müßten ihnen die auf den Boden verwendeten Arbeiten und Kapitalien vergolten werden. Wer will aber bestimmen, wie viel von dem augenblicklichen Wert eines Gutes auf Rechnung des von seinem Eigentümer und seinen Vorgängern aufgewendeten Kapitals zu setzen sei? Wo sollen ferner die riesigen Summen hergenommen werden, die zu einer ausreichenden Entschädigung für alle Eigentümer des Landes nötig wären?[1]

3. Es bleibt uns noch eine dritte Möglichkeit für die Verstaatlichung des gesamten Grundbesitzes zu erörtern, welche besonders von Henry George befürwortet wird, jedoch schon vor ihm von J. Stuart Mill vorgeschlagen wurde. Weil die Vertreibung der heutigen Grundeigentümer oder ihre Degradierung zu bloßen Pächtern viel böses Blut machen und zu einer bedenklichen Staatswirtschaft führen würde, will George, daß man sich damit begnüge, den größten Teil der Grundrente, d. h. desjenigen Teiles des Bodenertrages, der auf Rechnung des Naturfaktors mit Abzug von Kapital und Arbeit kommt, durch eine erhöhte Grundsteuer einzuziehen. So würde die Stellung der heutigen Eigentümer äußerlich dieselbe bleiben, und doch wäre tatsächlich der Staat der eigentliche Eigentümer geworden.

Diese Maßregel würde, hofft George, „die Löhne erhöhen, den Gewinn des Kapitals vermehren, den Pauperismus ausrotten, die Armut verbannen, allen, die es wünschen, lohnende Arbeit verschaffen, den menschlichen Kräften ein freies Gebiet zur Entfaltung eröffnen, die Verbrechen vermindern, die Sittlichkeit, den guten Geschmack und die Bildung heben, die Regierung läutern und die Zivilisation auf noch herrlichere Höhen erheben“[2]. Die großen, dem Staat aus der Grundrente zufließenden

[1] Es sind schon die verschiedensten Arten vorgeschlagen worden, wie sich die zu einer solchen Entschädigung nötigen Gelder aufbringen ließen. Wir können uns hier unmöglich, ohne den Umfang unserer Untersuchungen über Gebühr auszudehnen, auf eine Beurteilung derselben einlassen und verweisen deshalb auf die diesbezügliche eingehende Kritik von Leroy-Beaulieu, Le collectivisme 167 ff.

[2] Progress and Poverty 292.

Digitized by Google

Summen würden zu öffentlichen Zwecken verwendet. „Man könnte öffentliche Bäder, Museen, Bibliotheken, Gärten, Lesezimmer, Musik- und Tanzhallen, Theater, Universitäten, technische Schulen, Schützenhäuser, Spielplätze, Turnhallen usw. einrichten. Wärme, Licht und Bewegungskräfte könnten ebensogut wie Wasser auf öffentliche Kosten durch unsere Straßen geleitet werden. Die Straßen könnte man mit Fruchtbaumalleen bepflanzen. Entdecker und Erfinder könnten belohnt, wissenschaftliche Forschungen unterstützt werden, auf tausend Wegen könnte man mit den öffentlichen Einkünften Bestrebungen zum Wohl der Gesamtheit fördern." [1]

Welchem geplagten Adamskinde sollte nicht das Herz im Leibe lachen bei solchen Verheißungen! Mit einem Ruck wäre man ja im Schlaraffenland! Allein die Maßregel ist eine Halbheit, die zwar auf die Schroffheiten des extremen Sozialismus, aber auch auf die allenfallsigen Vorteile desselben verzichtet. George beklagt es, daß heute Unzählige in den Großstädten zusammengepfercht leben und kaum jemals mit Gottes freier Natur in Verbindung kommen. Gerade deshalb unter anderem hält er es für nötig, daß der Boden Gemeineigentum und zum Nutzen der Gesamtheit verwendet werde. Allein was würde an diesem Verhältnis geändert, wenn die heutigen Eigentümer in ihrer Stellung blieben? Ist es nicht ein Widerspruch, eine Maßregel deshalb zu empfehlen, weil sie an den bestehenden Verhältnissen wenig ändert, und sich dann doch große Veränderungen von ihr zu versprechen?

Die Halbheit der vorgeschlagenen Maßregel tritt klar zu Tage, wenn man sich fragt, wie viel von der Grundrente den heutigen Eigentümern belassen werden soll. Ein Teil der Grundrente soll nach George den Eigentümern verbleiben, um sie zur Übernahme der Sorgen zu bewegen, die heute dem Eigentümer obliegen. Dieser hat für die nötigen Verbesserungen, für die Instandhaltung der Gebäude, Wege und Brücken und auch für Verpachtung zu sorgen, wenn er sein Land nicht selbst bewirtschaften will. Überließe man also dem Eigentümer diese Sorgen und zum Lohn dafür einen Teil der Grundrente, so hätte der Staat nichts zu tun, als den übrigen Teil der Grundrente in Empfang zu nehmen und zum Gesamtwohl zu verwenden.

Wie viel von der Grundrente soll nun dem Eigentümer überlassen werden? Ist der Betrag unbedeutend, so werden sich dieselben schwerlich zur Übernahme der Sorgen und Mühen verstehen, die mit dem Verpachten, Eintreiben des Pachtzinses, der Instandhaltung der Gebäude usw. verbunden sind. Überläßt man ihnen aber einen beträchtlichen Teil der Grundrente, so wird der Staat außer stande sein, all die großen Verheißungen zu erfüllen, die ihm George in den Mund legt. In den meisten Staaten Europas werfen die liegenden Güter nur 2—3 Prozent Rente ab. Nun soll von dieser Rente ein beträchtlicher Teil den Eigentümern überlassen bleiben, es sollen ferner alle andern Steuern und Abgaben in Wegfall kommen: wie kann da der Staat mit dem noch übrigen Teil der Rente alle Betrübten trösten, jede Armut beseitigen und dieses Jammertal in ein Paradies verwandeln?

Es mag sein, daß in Nordamerika vielleicht augenblicklich größere Renten bezogen werden, wir wissen es nicht; aber für Europa wäre die Durchführung der vorgeschlagenen Maßregel der Ruin des Grundbesitzes. Schon jetzt ver-

[1] Progress and Poverty 326.

Digitized by Google

mögen vielfach die Bauern sich kaum über Wasser zu halten, viele sind froh, wenn die Bilanz am Ende des Jahres kein Defizit aufweist. Nun denke man sich, die heutige Grundsteuer werde so vermehrt, daß nicht nur alle andern Steuern wegfallen, sondern sich auch die herrlichsten Einrichtungen für das Gemeinwohl treffen lassen: wird da der Bauer, der seinen eigenen Boden bewirtschaftet, noch bestehen können? Wird er es nicht vorziehen, seinen Boden dem Staat zu überlassen und in einem andern Winkel der Erde eine neue, erträglichere Heimat zu suchen?

Also auch die von George befürwortete Verstaatlichungsmaßregel ist undurchführbar, und wir können es als feststehendes Ergebnis unserer Untersuchung bezeichnen, daß der Ackersozialismus, d. h. die allgemeine Verstaatlichung des Grundbesitzes, praktisch fast ebenso unmöglich ist wie der extreme Sozialismus[1].

Viertes Kapitel.

Positive Begründung des Privateigentums.

Erster Artikel.

Überblick über die verschiedenen Eigentumstheorien.

Von den grundsätzlichen Gegnern des Eigentums wenden wir uns jetzt denen zu, welche zwar das Privateigentum als berechtigt anerkennen, aber dasselbe unseres Erachtens unrichtig oder wenigstens ungenügend begründen. Die Übersicht und Besprechung der verschiedenen Eigentumstheorien wird die Erkenntnis der richtigen Grundlage des Eigentums wesentlich fördern.

1. Die Persönlichkeitstheorie leitet die Berechtigung des Privateigentums direkt aus der Persönlichkeit des Menschen ab. Sie faßt dasselbe gewissermaßen als Bestandteil oder notwendige Ergänzung der menschlichen Persönlichkeit auf. So H. Ahrens[2], J. Stahl[3] und Bluntschli[4].

---

[1] Wir haben im obigen den Grundbesitz im allgemeinen behandelt. Ließe sich aber nicht behaupten, wenigstens das städtische Grundeigentum, der Häuserbesitz könne vom Staat gegen billige Entschädigung in Beschlag genommen werden? A. Wagner neigte früher zu einer solchen Verstaatlichung. Uns scheint dieselbe nicht gerechtfertigt. Man muß sich zu ihren Gunsten auf Gründe berufen, die schließlich das ganze Privateigentum in Frage stellen. Namentlich gilt vielen der „unverdiente Vermögenszuwachs" als Beweis gegen die Rechtmäßigkeit des städtischen Grundbesitzes. Wir werden diesen Beweis weiter unten (S. 312) als unhaltbar zurückweisen. Wohl aber gestehen wir den städtischen Behörden oder der Regierung das Recht zu, darüber zu wachen, daß das städtische Eigentum nicht zu ungerechter und unbilliger Ausbeutung mißbraucht werde. Im Notfalle sind sie befugt, die Maximalgrenzen für Mietzinse zu bestimmen. Außerdem ist es recht und billig, daß der völlig mühelose Vermögenszuwachs relativ stärker besteuert werde als das reine Arbeitseinkommen. Denn eine Steuer auf das Arbeitseinkommen ist eine Steuer auf die Arbeit selbst (vgl. Herkner, Die Arbeiterfrage[2] 363).

[2] Naturrecht II § 74, S. 135: Der Grund des Eigentums liegt „allein in der notwendigen Beziehung der vernünftig-sinnlichen Persönlichkeit zu den Sachen".

[3] Rechtsphilosophie II, 1, 351: „Das Eigentum ist der Stoff für die Offenbarung der Individualität des Menschen." Weitere Angaben bei A. Wagner, Grundlegung[3] 2. Al, § 102; Ahrens Naturrecht II § 74.

[4] Staatswörterbuch, Artikel „Eigentum".

Digitized by Google

2. Die Vertragstheorie gründet das Eigentumsrecht auf einen ursprünglichen Vertrag. Ausdrücklich oder stillschweigend kam man in den frühesten Zeiten überein, einen Teil der äußeren Besitzgüter, namentlich des Bodens, unter sich zu verteilen, den übrigen dem ersten Besitzergreifer zu überlassen, jedoch mit dem Vorbehalt, daß jeder den Eigentümer nicht schädigende Gebrauch derselben auch andern gestattet sein solle, und daß jeder in der äußersten Not sich das zur Erhaltung Notwendige davon aneignen dürfe. Dies ist die Ansicht des Hugo Grotius[1], dem sich S. Pufendorf und andere angeschlossen haben.

3. Die Legaltheorie erblickt den Grund des Eigentumsrechtes in der staatlichen Anerkennung oder im Staatsgesetz, nur muß man, wenigstens nach vielen Anhängern dieser Theorie, unter Staatsgesetz auch das Gewohnheitsrecht begreifen. Ihr ältester Vertreter ist Th. Hobbes[2]. Sie ist eine notwendige Folgerung aus seiner Ansicht, daß allgemein gültige Grundsätze über gut und bös, Recht und Unrecht erst in und mit dem Staat entstehen. Alle Rechtspositivisten, die historische Schule nicht ausgenommen, müssen sich folgerichtig zu dieser Theorie bekennen. In Frankreich hat Montesquieu[3] diese Ansicht vertreten, in Deutschland J. H. Fichte[4], A. Trendelenburg[5], in jüngerer Zeit A. Wagner[6] und A. Samter[7].

Eine eigentümliche Stellung nehmen in der Eigentumsfrage Kant[8] und J. G. Fichte[9] ein. Beide gehören insofern zu den Anhängern der Legaltheorie, als es nach ihnen ein definitives, peremptorisches Eigentumsrecht erst unter dem Schutz der staatlichen Zwangsgewalt gibt; weil sie aber doch ähnlich wie Grotius schon im Naturzustand einen provisorischen Eigentumsbesitz durch Vertrag entstehen lassen, so können sie auch zu den Anhängern der Vertragstheorie gerechnet werden. Fichte insbesondere nimmt einen doppelten Vertrag an: den Eigentumsvertrag, durch den der eine mit Billigung der andern eine Sache in ausschließlichen Besitz nimmt und dafür den Besitz der andern zu achten verspricht; ferner den Schutzvertrag, durch den sich alle gegenseitigen Schutz in ihrem Besitz zusagen.

4. Die Arbeitstheorie stützt das Eigentumsrecht auf das Recht jedes Menschen auf die Frucht oder das Produkt seiner Arbeit. Diese zuerst von Locke ausgesprochene Ansicht hat namentlich unter den Volkswirtschaftslehrern Vertreter gefunden (Ricardo u. a. m.) und gilt bei vielen auch heute noch in Bezug auf das Kapitaleigentum als die allein berechtigte[10].

---

[1] De iure belli et pacis II, c. 2, § 2, n. 5. [2] Leviathan c. 24.

[3] Esprit des lois l. 26, ch. 15.

[4] System der Ethik 2. Tl, § 94: „Das Eigentum ist der durch das Recht anerkannte und damit durch die öffentliche Rechtsmacht geschützte Besitz."

[5] Naturrecht auf dem Grund der Ethik § 93.

[6] Grundlegung[3] 2. Tl, § 102. Wagner nennt sich einen Anhänger der Legaltheorie, „jedoch in dem Sinne, daher auch mit der Einschränkung, daß die richtigen Punkte in den andern Theorien eben im Rechte zur Geltung kommen müssen". Das Privateigentum definiert er als: „die höchste vom Recht (Gesetz) zugelassene Form rechtlicher Herrschaft einer Person über äußere Güter" (ebd. § 129).

[7] Das Eigentum in seiner sozialen Bedeutung (1879).

[8] Rechtslehre 1. Tl, § 8 u. 9. [9] Grundlage des Naturrechts § 17.

[10] Vgl. Roscher, Grundl. der Nationalökonomie[18] § 77. S. oben 159.

Digitized by Google

5. Die rein ökonomische Theorie rechtfertigt das Privateigentum mit den wirtschaftlichen Vorteilen, die es vor dem Gemeineigentum voraus hat. Ihr gilt das Privateigentum — wenigstens für die absehbare Zukunft — als nützlicher, aber nicht als einfachhin notwendig. A. Schäffle kann als Repräsentant dieser Ansicht gelten.

6. Die ökonomisch-naturrechtliche Theorie endlich sieht das Privateigentum wenigstens auf höheren Kulturstufen und innerhalb gewisser Grenzen als notwendig an für die erforderliche Entwicklung sowohl der einzelnen Individuen und Familien als der ganzen Gesellschaft, und zwar nicht bloß in wirtschaftlicher, sondern auch in geistiger und sittlicher Beziehung. Sie betrachtet deshalb das Privateigentum, unter Voraussetzung der Menschen wie sie nun einmal sind, als eine notwendige Vernunftforderung. Diese Theorie ist allein haltbar, wie wir zeigen werden.

Man pflegt außer den genannten Eigentumstheorien noch eine siebte: die Okkupationstheorie, aufzuführen. A. Wagner nennt sie geradezu die römisch-rechtliche Theorie. Nach dieser Theorie soll das Privateigentum in letzter Instanz auf der ersten Besitzergreifung ruhen. Aber die römischen Juristen bezeichneten die Besitzergreifung bloß als den ersten konkreten Erwerbstitel. Dieser Erwerbstitel setzt voraus, was ja schon Aristoteles nachgewiesen, daß das Privateigentum als Institution notwendig sei, deshalb jedem das Recht zustehe, sich Eigentum zu erwerben.

Zweiter Artikel.

Beurteilung der unrichtigen Ansichten.

1. Die Persönlichkeitstheorie. Vielleicht wollen manche Anhänger dieser Theorie nichts anderes sagen als: durchschnittlich sei Privateigentum zur Entwicklung des Menschen und zur Erfüllung seiner Aufgaben notwendig, weil nur unter Voraussetzung der Möglichkeit, Privateigentum zu erwerben, für den genügenden Antrieb zur Arbeit und für die Freiheit und Selbständigkeit des Menschen gesorgt sei. So dargestellt ist diese Ansicht nicht unrichtig, drückt sich aber sehr unbestimmt und unklar aus.

Bleibt man dagegen bei dem Begriff der Persönlichkeit stehen, so läßt sich daraus für das Privateigentum, wenigstens an Produktionsmitteln oder gar an Grund und Boden, nichts folgern. Höchstens läßt sich behaupten, jeder Mensch müsse den nötigen Lebensunterhalt haben. Dieses Ziel ist aber ohne eigentliches Privateigentum erreichbar. Die Armen, welche auf fremde Kosten unterhalten werden, besitzen kein Eigentum, hören aber deshalb nicht auf, Personen zu sein. Die Kinder in der Familie sind bei Lebzeiten der Eltern nicht Eigentümer. Ja ohne den Sündenfall wäre vielleicht kein Privateigentum an Kapitalien und Grund und Boden entstanden.

2. Die Vertragstheorie stützt sich auf eine ganz unbewiesene Voraussetzung. Von einem solchen Vertrag finden sich nirgends geschichtliche Spuren. Oder wird man sagen, ein solcher Vertrag müsse notwendig vorausgesetzt werden? Dann fragen wir: Warum? Hierauf ließe sich höchstens antworten: Ursprünglich habe positive Gütergemeinschaft (123) geherrscht, und deshalb habe

Digitized by Google

nur durch stillschweigende Übereinkunft Privateigentum entstehen können. Aber damit fällt man in eine andere willkürliche Annahme. Eine solche positive Gütergemeinschaft läßt sich durch keine geschichtlichen Tatsachen begründen. Ja sie ist unmöglich. Die Menschen verbreiteten sich nur allmählich über den Erdkreis. Viele Teile der Erde waren den ersten Menschen ganz unbekannt; man denke an Amerika, Australien, die von dem Lande, das als Wiege der Menschheit gilt, so weit entfernt waren. Wollen wir annehmen, die ersten Familien hätten ein positives Recht auf die ganze Erde gehabt, so hätten später nie einzelne Familien, die sich von den übrigen trennten und in entlegene Gegenden zogen, Teile derselben, ohne Einwilligung aller übrigen Familien, zu ausschließlichem Familien- oder Stammeseigentum sich aneignen können. Wie hätten auch die ersten Familien vernünftigerweise über die ganze Erde einen Verteilungsvertrag abschließen können, da diese ihnen zum größten Teil unbekannt war und sie nicht wußten, nach welcher Himmelsrichtung sich die Erde weiter ausdehne?

Wenn man aber auch zugeben wollte, es habe ehemals ein Vertrag stattgefunden, so würde immer vorausgesetzt, die Gesellschaft habe das Recht gehabt, die Güter zu verteilen, und die einzelnen das Recht, ausschließliches Eigentum zu erwerben. Das Recht des Eigentumserwerbs wäre also mit diesem Vertrag keineswegs erklärt.

3. Die Legaltheorie, welche das Eigentum als eine Schöpfung der positiven Rechtsordnung, insbesondere des Staatsgesetzes, ansieht, wird von den allermeisten nur deshalb verteidigt, weil sie das Dasein des Naturrechtes überhaupt bestreiten. Wer kein Naturrecht annimmt, kann selbstverständlich auch das Privateigentum nicht auf das Naturrecht stützen. Die Unhaltbarkeit des Rechtspositivismus wurde aber schon anderwärts (I 469 ff) genügend dargetan.

Es scheint uns auch eine ziemlich oberflächliche Beurteilung der Dinge zu verraten, daß man eine Institution wie das Privateigentum, welche uns in irgend einer Form zu allen Zeiten und bei allen Völkern begegnet, durch die positive Rechtsordnung genügend erklären zu können glaubt. Eine allgemeine und dauernde Erscheinung fordert eine allgemeine und dauernde Ursache. Eine solche Ursache kann nur die menschliche Natur selbst mit ihren unzerstörbaren Trieben und Neigungen sein.

Ja diese Auffassung ist im Grunde eine Umkehr der rechten Ordnung, ein hysteron proteron. Wie das Individuum und die Familie früher waren als der Staat und erst durch ihre Vereinigung allmählich Staaten gebildet haben, so ist auch das Eigentum früher als der Staat. Bis zu irgend welchem Grad bedurften schon die ersten Menschen des Eigentums, noch mehr die ersten Familien. Die Familien benötigten einer eigenen Wohnung, eigener Werkzeuge und auch eines eigenen Grundstückes. Denn die ersten Menschen waren nicht Jäger oder Fischer, sondern trieben Ackerbau und Viehzucht. Sie eigneten sich deshalb von der noch unbewohnten und herrenlosen Erde so viel an, als ihnen notwendig war. Erst allmählich bildeten sich öffentliche Gemeinwesen oder Staaten. Wie nun die so entstandene öffentliche Gewalt die Rechte der Individuen und Familien überhaupt nicht erst zu schaffen, sondern zu schützen und innerhalb der Schranken des Gemeinwohls zu erhalten hatte: so brauchte

Digitized by Google

sie auch das Privateigentumsrecht nicht erst ins Dasein zu rufen, es war schon da. Sie hatte es vielmehr zu schützen und mit dem Gemeinwohl in Einklang zu erhalten.

Wir haben übrigens schon bewiesen, daß das Privateigentum der menschlichen Gesellschaft im großen und ganzen, besonders auf höheren Kulturstufen, einfachhin notwendig ist. Daraus folgt, daß der Bestand desselben wenigstens innerhalb gewisser Grenzen sich auf eine Vernunftforderung stützt. Es hat also die Sanktion des Naturgesetzes und braucht nicht erst durch das positive Gesetz geschaffen zu werden.

Wer die positive Rechtsordnung als den Schöpfer des Eigentumsrechtes ansieht, muß auch zugeben, dieselbe könne das Eigentum wenigstens gültig wieder abschaffen. Wagner gibt diese Folgerung auch ausdrücklich zu[1], fügt aber bei, der Staat müsse sich von den sittlichen Ideen und vom Rechtsgefühl des Volkes leiten lassen. Damit ist aber doch zugegeben, daß rechtlich die Eigentümer dem Gutdünken und Gewissen der Gesetzgeber (etwa einer Volksvertretung) überantwortet sind und sich höchstens über Unzweckmäßigkeit, aber nicht über Ungerechtigkeit der Beseitigung des Eigentums beklagen können. Will dagegen ein Anhänger der Legaltheorie behaupten, die Staatsgewalt könne nicht rechtsgültig das Eigentum abschaffen, so gibt er damit zu, daß das bestehende Eigentum durch das Naturrecht nicht nur gegen Diebstahl von seiten der Privatpersonen, sondern auch gegen die Willkür der Staatsgewalt gesichert ist, daß es also eine tiefere Grundlage hat als das positive Gesetz.

Wagner meint freilich, der Einwand gegen die Legaltheorie, daß sie gegen den Mißbrauch der Staatsgewalt keine Bürgschaften biete, schieße über das Ziel. Denn eine andere Garantie allen Rechtes als in der Zucht und Bildung des Volkes gebe es nicht. Allein es ist doch etwas anderes, ob das Volk der Regierung bloß sagen kann: Du handelst unzweckmäßig, oder aber: Du verletzest mein gutes Recht, du überschreitest deine Gewalt, und folglich hast du kein Recht, Gehorsam zu verlangen. Auch in Bezug auf die rein persönlichen Rechte (Leben, Gesundheit, Freiheit) gibt es schließlich keine vollkommene Bürgschaft gegen Mißbrauch der Staatsgewalt; dennoch wird diese eben an der Rechtsüberzeugung aller eine gewaltige Schranke finden, welche sie für die Dauer nicht überschreiten kann. Ganz anders dagegen, wenn die Staatsgewalt das Recht auf ihrer Seite hat.

4. Die Arbeitstheorie. Unter den liberalen Volkswirtschaftslehrern galt lange Zeit fast allgemein die Arbeit, und zwar nur die wirtschaftliche, direkt oder indirekt produktive Arbeit, als die einzige Quelle alles ökonomischen Wertes und alles Eigentums. Dieses Grundsatzes haben sich die Sozialisten bemächtigt, um die wuchtigsten Schläge gegen den Bestand des Privateigentums zu führen (157 ff). Gibt man einmal zu, aller Wert sei nichts als „geronnene" Arbeit, so ist das Eigentum, wenigstens in seiner heutigen Gestalt, nicht mehr zu rechtfertigen.

Gewiß, das Sparen ist ein wichtiger Faktor in der Eigentumsbildung. Mancher bringt es deshalb nie zu etwas, weil er, anstatt zur rechten Zeit zu sparen, das Erworbene im Dienste seiner Gelüste verschleudert. Allein die Annahme, der kolossale Vermögenszuwachs, der sich heute so rasch vollzieht, sei lauter „aufgesparte Arbeit" des Kapitalbesitzers selbst, ist doch gar zu naiv.

[1] Grundlegung 2. XI, § 121 (§ 279).

Digitized by Google

Man denke doch an die Aktien, bei denen die ganze Arbeit des Besitzers darin besteht, daß er jährlich seine Dividende in Empfang nimmt und auf dem Sofa vergnüglich zusieht, wie sich seine Speicher füllen, während mancher Handwerker trotz allem Fleiß und Geschick kaum notdürftig seine Familie ernährt.

Doch auch abgesehen von unsern heutigen Zuständen läßt sich das Eigentumsrecht unmöglich auf das bloße Recht gründen, das Produkt seiner Arbeit ausschließlich zu benutzen. Daß das private Grundeigentum sich nicht durch das bloße Recht auf das Erzeugnis seiner Arbeit rechtfertigen läßt, scheint uns unleugbar. Grund und Boden sind schon vor jeder Arbeit vorhanden und gewähren dem Besitzer viele Vorteile, welche von der Arbeit unabhängig sind. Der höhere Wert einer Wiese oder eines Ackers am Rhein, an der Maas, an der Donau oder am Po vor einer gleich großen Wiese auf dem Harz, dem Riesengebirge oder den Hochvogesen ist zum großen Teil von menschlicher Arbeit unabhängig. Er hängt von der Fruchtbarkeit und günstigen Lage des Bodens ab.

Man kann einwenden, daß der Ackerbauer fortwährend Arbeit und Kapital auf sein Grundstück verwende und deshalb auch beständig das ausschließliche Benutzungsrecht behalte. Allein wenn die Arbeit der einzige Eigentumstitel ist, woher nimmt der Grundbesitzer das Recht, fortwährend andere von dem Mitgebrauch seines Bodens auszuschließen, wenn diese auch einmal die Vorteile erlangen wollen, welche der Besitz des Bodens gewährt? Er mag das Recht haben, für die bereits aufgewendeten Mühen und Kosten entschädigt zu werden; aber das Recht, andere dauernd von dem Vorteil auszuschließen, den der Boden teils selbständig teils als Vorbedingung und Standort der Arbeit bietet, läßt sich unmöglich aus dem bloßen Recht auf das Produkt seiner Arbeit ableiten.

Auch bei beweglichen Gütern kann die Arbeit nicht der einzige und letzte Grund des Eigentumsrechtes sein. Der Wert der Produkte wird nicht allein von der menschlichen Arbeit (158 ff), sondern auch von dem Stoffe bedingt, und der Wert der Stoffe ist vielfach von der menschlichen Arbeit unabhängig. Mit welchem Recht kann nun der Arbeiter diesen ganzen Wert dauernd für sich allein in Anspruch nehmen?

Wäre das Recht am Produkte seiner Arbeit der letzte Grund des Eigentumsrechtes, so könnte wenigstens durch einstimmigen Beschluß das Privateigentum in einem Staate aufgehoben werden, weil jeder auf sein Recht verzichten kann. Eine solche Beseitigung des Privateigentums ist aber unmöglich, wie aus der Widerlegung des Sozialismus erhellt. Also hat die Privateigentumsinstitution einen tieferen Grund als das bloße Recht auf das Produkt seiner Arbeit. Aus der Arbeitstheorie würde auch folgen, daß nur diejenigen ein Recht auf Eigentumsbesitz haben können, welche sich direkt oder indirekt an der Produktion beteiligen. Nun gibt es aber viele gesellschaftlich nützliche und notwendige Berufe, welche nicht zu dieser Kategorie gehören, so z. B. solche, die rein theoretischen Wissenschaften (Geschichtsstudium, Astronomie usw.) oder Künsten obliegen oder als Priester und Lehrer für die religiösen und andern geistigen Anliegen sorgen.

Digitized by Google

5. Die rein ökonomische Theorie, welche das Sondereigentum nicht für notwendig, sondern bloß für wirtschaftlich vorteilhaft hält, gibt stillschweigend die Durchführbarkeit des Sozialismus zu. Sie ist deshalb durch den Nachweis der Unmöglichkeit des Sozialismus genügend widerlegt.

Dritter Artikel.

Darlegung der naturrechtlich-ökonomischen Eigentumstheorie.

§ 1. Erklärung der richtigen Ansicht.

1. Die allein richtige Theorie leitet das Eigentum nicht aus dem abstrakten Begriff der menschlichen Persönlichkeit oder der Natur der Eigentumsgegenstände ab, sondern aus der durchschnittlichen Notwendigkeit desselben für die gedeihliche Entwicklung sowohl der einzelnen Personen und Familien als der gesamten menschlichen Gesellschaft. Ihren Grund hat diese Notwendigkeit in der menschlichen Natur, wie wir sie tatsächlich aus der Erfahrung kennen, mit all den Bedürfnissen und Kräften, guten und bösen Neigungen, welche die große Masse der Menschen durchschnittlich an den Tag legt.

2. Der Sinn dieser Theorie ist ferner nicht, es müsse ausschließlich Privateigentum oder gar ausschließlich individuelles Privateigentum existieren. Auch die Familien, die Gemeinden, der Staat können Eigentum besitzen. Von jeher gab es neben dem individuellen kollektives, neben dem privaten öffentliches Eigentum. Wie den Privatpersonen kann auch den Gemeinwesen Eigentum notwendig sein. Die Grenzen zwischen Privateigentum und öffentlichem Eigentum können sich verschieben, so daß zu verschiedenen Zeiten bald mehr bald weniger im Gemeinbesitz ist. Notwendig ist nur, daß auch Privateigentum existiere, und es steigert sich diese Notwendigkeit durchschnittlich mit der Zunahme der Arbeitsteilung und der Kultur.

3. Bis wie weit Privateigentum bestehen müsse, läßt sich nicht allgemein bestimmen. Hier ist der Gewohnheit, den örtlichen und zeitlichen Bedürfnissen ein weiter Spielraum gelassen. Nur müssen wir hier einer weit verbreiteten Ansicht entgegentreten. A. Wagner[1] meint, ein bloß im allgemeinen bleibender Beweis für die Berechtigung oder Notwendigkeit des Eigentums genüge nicht; man müsse diesen Beweis in Bezug auf die wichtigeren Eigentumsarten im einzelnen erbringen. Wir haben zwar oben die durchschnittliche Notwendigkeit sowohl des Produktiv- als des Grundeigentums dargetan; aber es wäre irrig, zu glauben, das sei für die Berechtigung des Privateigentums notwendig. Muß denn etwa das Individuum dem Staate seine Freiheit in Bezug auf die einzelnen Dinge nachweisen, um sich frei bewegen zu dürfen? Muß nicht vielmehr umgekehrt der Staat sein Recht beweisen, wenn er die individuelle Freiheit beschränken oder gar in Bezug auf gewisse Dinge aufheben will?

Die Individuen existieren wie die Familie vor dem Staat, und sie vereinigen sich zu öffentlichen Gemeinwesen, nicht um ihre Rechte und Freiheiten einzubüßen, sondern um Schutz derselben und Förderung im Guten zu erhalten. Daher sind

[1] Grundlegung 2. XI, § 102, S. 218.

Digitized by Google

die Individuen in Bezug auf ihre Freiheit im Besitzstand (in possessione), und der Staat, oder besser, die Staatsgewalt darf diese Freiheit nur soweit beschränken, als es das Gemeinwohl fordert. Wenn sie also die Freiheit des Eigentumserwerbs beschneiden will, so muß *sie* den Beweis erbringen, daß diese Einschränkung zum Gesamtwohl notwendig ist. Der Staatssozialismus steckt uns schon so in allen Gliedern, daß man die Bevormundung von oben her als das Gewöhnliche, Ordentliche, sozusagen als das Seinsollende, die freie Bewegung dagegen als das Ausnahmsweise, das nur aus Gnade Geduldete ansieht.

4. Um noch genauer zu bestimmen, inwiefern das Eigentumsrecht im Naturrecht begründet sei, müssen wir drei Dinge auseinanderhalten: a) die Eigentumsinstitution, b) das Recht des Eigentumserwerbs, c) das Eigentumsrecht an einer bestimmten konkreten Sache.

a) Die *Eigentumsinstitution*, d. h. das tatsächliche Vorhandensein von Privateigentum mit den dazu gehörigen Rechten, ist im allgemeinen eine Forderung des Naturrechtes. Das Privateigentum ist durchschnittlich notwendig, wie wir gleich zeigen werden. Daraus folgt, daß heute, wo die Institution des Privateigentums tatsächlich besteht, es unvernünftig und ein Verstoß gegen das Naturgesetz wäre, dieselbe gänzlich beseitigen zu wollen. Denn das hieße etwas zerstören, was der menschlichen Gesellschaft zu ihrer Entwicklung unentbehrlich ist. Deshalb machen sich die Kommunisten und Sozialisten eines Frevels gegen die menschliche Gesellschaft schuldig.

b) Aus der Notwendigkeit der Privateigentumsinstitution folgt notwendig für jeden Menschen das *Recht des Eigentumserwerbs*. Dieses wird von der Eigentumsinstitution vorausgesetzt. Die letztere kann nur dann als eine rechtliche Ordnung angesehen werden, wenn jeder das *Recht* hat, Privateigentum zu erwerben. Wer den Zweck will, muß auch das notwendige Mittel wollen. Der Urheber der Natur will die Privateigentumsinstitution, also muß er auch das nötige Mittel dazu wollen, nämlich jedem das Recht geben, sich Eigentum zu erwerben.

Dieses Recht bezieht sich auf keinen Gegenstand im besondern; es ist weiter nichts als die Befugnis, sich durch erlaubte Mittel Eigentum erwerben zu können, etwa wie man sagt, auf Grund der Freizügigkeit und Gewerbefreiheit habe jeder das Recht, irgend ein beliebiges Gewerbe an einem beliebigen Orte anzufangen. Gleichwie es ungerecht wäre, jemand durch unerlaubte Mittel an dem Beginn eines Gewerbes zu hindern, so wäre es auch ungerecht, jemand durch unerlaubte Mittel am Eigentumserwerb zu hindern. Dem Rechte des Eigentumserwerbs entsprechen also nur negative Pflichten. Dasselbe kommt ferner jedem Menschen vom ersten Augenblicke seines Daseins zu. Auch das ärmste Bettelkind ist von der Wiege an mit diesem Rechte ausgerüstet. Es *kann* Eigentum erwerben, einstens sogar ein Millionär werden. Niemand kann dem andern sagen: Ich habe von Geburt aus ein größeres Recht des Eigentumserwerbs als du.

c) Auf Grund dieses Rechtes des Eigentumserwerbs entsteht nun das Eigentumsrecht an einer *konkreten Sache* durch Vermittlung irgend einer *Tatsache*. Niemand kann kraft seiner bloßen Natur sagen: Dieses Feld oder jenes Haus gehört mir. Gott hat auch nicht unmittelbar die Güter dieser

Digitized by Google

Erde unter die Menschen verteilt. Da wir aber doch die Privateigentumsinstitution durchschnittlich als notwendig erkennen, also eine Zueignung einer bestimmten Sache an eine bestimmte Person stattfinden muß, so kann diese nur auf Grund irgend einer Tatsache erfolgen, welche die Zugehörigkeit einer bestimmten Sache zu einer bestimmten Person zu begründen im stande ist.

Unter diesen Tatsachen ist sowohl der Zeit als der Natur nach die erste die einfache Besitzergreifung. Ursprünglich waren die Güter dieser Erde herrenlos, d. h. es gab niemand, der sie sein ausschließliches Eigentum nennen konnte. Da aber jeder das Recht hatte, sich Eigentum zu erwerben, so genügte zur Begründung des Eigentums an einer bestimmten Sache die einfache Besitznahme oder Besitzergreifung (occupatio), d. h. die Ergreifung oder Beschlagnahme einer Sache mit der Absicht, sie als ausschließliches Eigentum zu behalten [1]. Damit aber die Besitzergreifung ein Privateigentumsrecht begründe, muß sie gewisse Eigenschaften haben.

α) Die in Beschlag zu nehmende Sache muß der Natur nach sowohl physisch als moralisch fähig sein, Privateigentum zu werden. Die menschliche Person selbst kann nie Privateigentum eines andern Menschen werden, sie ist ausschließliches Eigentum ihres Schöpfers und Herrn. Ebenso sind des Privatbesitzes unfähig alle Dinge, die wegen ihrer Natur physisch nicht in ausschließlichen Besitz genommen werden können, wie die Meere, die Luft und das Tageslicht.

β) Von seiten des Besitzergreifers gehört zur Begründung des Eigentumsrechtes an der Sache die Absicht, sich dieselbe zum Privateigentum anzueignen; ferner die tatsächliche Ergreifung oder Beschlagnahme der Sache, d. h. irgend eine äußere Tat, durch die seine Absicht, Privateigentümer der Sache zu sein, den andern genügend kundgetan wird. Der bloße innere Willensakt kann die andern nicht verpflichten, ihn als den ausschließlichen Eigentümer einer Sache anzusehen, die bisher nicht sein anerkanntes Eigentum war. Hierin liegt noch eine weitere Bedingung eingeschlossen, die zur Rechtskraft der Besitzergreifung erfordert wird, nämlich daß die Sache dauernd als Privateigentum gekennzeichnet sei. Die Kennzeichen können natürlich sehr verschiedener Art sein und hangen vielfach von Gewohnheit, Übereinkommen und andern Ursachen ab. Bei beweglichen Gütern gilt Aufbewahrung im eigenen Haus, Veränderung derselben durch nützliche Arbeit als genügendes Kennzeichen; bei Grundeigentum ist das sicherste Zeichen Anpflanzung oder Bebauung und Umzäunung.

§ 2. Positive Begründung der Notwendigkeit des Privateigentums.

1. Der erste und durchschlagendste Grund für die Notwendigkeit der Privateigentumsinstitution ist die moralische Unmöglichkeit einer andern Eigentumsordnung. Wir sagen: die moralische Unmöglichkeit. Rein begrifflich sind auch andere Eigentumsordnungen möglich, aber dieselben lassen

[1] Das „Bürgerliche Gesetzbuch" für Deutschland nennt die Besitzergreifung Aneignung (§ 958).

Digitized by Google

sich, wie die Menschen nun einmal sind, von besondern Umständen abgesehen, unmöglich in größeren Gemeinwesen verwirklichen.

Vier Eigentumsordnungen sind denkbar: Entweder a) sind alle äußeren Dinge negativ gemeinsam (123), d. h. herrenlos, aber allen gleichmäßig zur Verfügung gestellt, so daß alle ein gleiches Recht auf alles haben; oder b) alle Produktivgüter sind Eigentum der Gesamtheit (der Gemeinde oder des Staates), wie die heutigen Anarchisten und Sozialisten wollen; oder c) alle Güter stehen im Privateigentum, aber der Ertrag wird an die Gesamtheit zur allgemeinen Verteilung abgeliefert; oder endlich d) es besteht wenigstens bis zu gewissen Grenzen eigentliches Privateigentum, so daß der einzelne über seine Güter und deren Früchte frei nach seinem Belieben verfügen kann. Nun aber sind die drei ersten Ordnungen unmöglich: also ist die letzte allein möglich und mithin notwendig.

a) Die erste Annahme der negativen Gütergemeinschaft ist so offenbar unmöglich, daß unseres Wissens niemand dieselbe im Ernst vorgeschlagen hat. Den Grund haben wir schon früher (125) angedeutet. Wer wollte ein Feld anpflanzen, ein Haus bauen oder auch nur Werkzeuge verfertigen, wenn jeder andere das gleiche Recht auf die Früchte des Feldes, auf die Bewohnung des Hauses, auf den Gebrauch der Werkzeuge hätte? Bei dieser Annahme wäre auch Ordnung und Friede unmöglich.

b) Die zweite Eigentumsordnung ist durch die Widerlegung des Sozialismus (196 ff) genügend als unmöglich dargetan. Was wir gegen die denkbar vernünftigste Formulierung des Kommunismus gesagt, gilt um so mehr gegen jede andere Form desselben.

c) Auch die dritte Eigentumsordnung ist jedenfalls auf einer höheren Kulturstufe unmöglich. Aristoteles behauptet zwar, dieselbe habe bei einigen nicht griechischen Völkerstämmen bestanden[1]. Aber das können wohl nur Völkerschaften gewesen sein, die ihre Felder durch Sklaven bebauen ließen, oder bei denen strengster Despotismus herrschte und die Kulturverhältnisse sehr ärmliche waren. Denn welcher freie Eigentümer würde sein Feld mit Fleiß bebauen, wenn er gezwungen wäre, alle Früchte an die Gesamtheit abzuliefern?

2. Die Geschichte liefert uns den zweiten Beweis für die Notwendigkeit des Privateigentums. Eine Institution, die mit wenigen Ausnahmen bei allen Völkern wiederkehrt, die sich durch allen Wechsel der Zeiten und Anschauungen und durch alle Stürme hindurchrettet, ja überall bei zunehmender Kultur tiefere Wurzeln schlägt und sich weiter ausdehnt, und stets als rechtmäßig anerkannt und geschützt wird, ist gewiß keine willkürliche Erfindung der Menschen, sondern in der menschlichen Natur selbst begründet; sie ist ein notwendiges Ergebnis der Bedürfnisse und Neigungen der menschlichen Natur. Nach den Regeln der gesunden Logik fordert eine allgemeine und dauernde Erscheinung einen allgemeinen und dauernden Grund. Einen andern derartigen Grund aber als die menschliche Natur selbst gibt es in unserem Falle nicht. Alles andere wechselt im Laufe der Zeiten, nur die Natur selbst mit ihren wesentlichen und unzerstörbaren Neigungen ändert sich nicht.

---

[1] Polit. 2, 5, 1263 a 4.

Digitized by Google

Nun aber ist die Privateigentumsinstitution ein rechtlich anerkanntes und gesetzlich geschütztes Gemeingut aller Völker mit ganz verschwindenden Ausnahmen. Wenn uns irgendwo Gütergemeinschaft begegnet, so ist dieselbe nie allgemein, und es lassen sich stets besondere Gründe für diese Ausnahmeerscheinung namhaft machen. Sie ist nie eine allgemeine, sie besteht wenigstens nicht in Bezug auf die beweglichen Güter, Waffen, Gerätschaften, Kleider und Herden. Wo Grund und Boden Gemeineigentum ist, hat dies seinen Grund in dem Jäger- und Nomadenleben, das seiner Natur nach Privatgrundeigentum ausschließt. Bei den Inkas und den alten Chinesen (270), die allein unter den Kulturvölkern als Beispiele von Gemeineigentum angeführt werden, war, genau gesprochen, kein Gemeineigentum. Es gab bei ihnen eigentlich nur einen Grundeigentümer: den Monarchen, der göttliche Ehre genoß.

Was insbesondere das bei den Chinesen in den ältesten Zeiten vorkommende Lehenssystem betrifft, so hat dasselbe mit Gemeineigentum nichts gemein. Im streng durchgeführten Lehenssystem sieht der Monarch das ganze Land als sein Privateigentum an, das er meistens mit den Waffen in der Hand erobert hat. An seine Heerführer und Getreuen verteilt er den Boden gegen das Versprechen der Treue und Heeresfolge, und auch diese hinwiederum belehnen andere mit einem Teil des ihnen zugewiesenen Besitzes. Die unterste Stufe in dieser hierarchischen Gliederung ist gewöhnlich eine unterjochte und an die Scholle gebundene Bevölkerung (Grundhörige). Bei einer solchen Ordnung kann fürwahr von einem allen Gliedern der Gesamtheit gleichmäßig gehörigen Eigentum keine Rede sein.

3. Die inneren Gründe für die Notwendigkeit des dauernden Privateigentums haben wir schon bei Widerlegung des Sozialismus angedeutet. Der Wichtigkeit der Sache halber wollen wir dieselben hier in mehr positiver Weise entwickeln, selbst auf die Gefahr hin, den einen oder andern Gedanken wiederholen zu müssen.

a) Nur das Privateigentum vermag im gesellschaftlichen Leben die Ordnung mit der Freiheit zu vereinigen. Könnte niemand andere vom Mitgebrauch an äußeren Gütern ausschließen, so daß es jedem freistände, über alles in gleicher Weise zu verfügen, so wäre keine Ordnung möglich. Niemand könnte zum voraus sich einen Plan seines Lebens und Wirkens entwerfen, zum voraus sich die Mittel und Stoffe seiner Erhaltung und seiner Tätigkeit verschaffen, weil jeder andere beliebig in seine Tätigkeitssphäre störend eingreifen dürfte. Wären dagegen alle Produktionsgüter Gemeineigentum, so wäre keine Freiheit möglich. Der Mensch ist nur wahrhaft frei, wenn er auch wenigstens bis zu einem gewissen Grade über äußere Güter nach seinem Belieben verfügen kann, und zwar nicht bloß über Genußgüter, sondern auch und vor allem über Arbeitsmittel. Der größte Teil der menschlichen Tätigkeit ist direkt oder indirekt auf Herstellung äußerer Nutzgüter gerichtet, und wenn es kein Privateigentum gäbe, so würden alle in die größte und allseitigste Abhängigkeit von dem öffentlichen Gemeinwesen geraten. Beide, Freiheit und Ordnung, können aber bei der Privateigentumsinstitution wenigstens insoweit in Einklang gebracht werden, als es die Unvollkommenheit aller menschlichen Einrichtungen gestattet. Das beweist die Geschichte nicht minder als die tägliche Erfahrung.

Digitized by Google

b) Das Privateigentum ist die sicherste Schutzwehr für den Frieden in der menschlichen Gesellschaft. Zwar sehen wir tagtäglich Streitigkeiten entstehen um das Mein und Dein; allein wir müssen uns nur vergegenwärtigen, was geschehen würde, wenn es kein Mein und Dein gäbe, um einzusehen, wie notwendig das Privateigentum für das friedliche Zusammenleben der Menschen ist. Die Streitigkeiten um das Mein und Dein wickeln sich in einer geordneten Gesellschaft in ruhiger Weise ab, die weder die streitenden Parteien, noch viel weniger die übrigen Mitbürger in der Besorgung ihrer Angelegenheiten beeinträchtigen. Was wäre aber der Fall, wenn es überhaupt kein Mein und Dein gäbe, wenn allen dasselbe Recht auf den Gebrauch der äußeren Güter zustände? Wir hätten bald einen allgemeinen Streit aller gegen alle, und zwar ohne jede objektive Norm zur Beilegung dieser Streitigkeiten. Die trefflichste Illustration zu dieser Behauptung liefern uns die Versuche, die gemacht worden sind, um den Kommunismus praktisch zu verwirklichen. Fast alle sind an inneren Streitigkeiten und Reibereien zu Grunde gegangen. Die Gleichberechtigung aller nimmt sich in der Theorie ganz artig aus, praktisch scheitert sie an der tatsächlichen Ungleichheit der Menschen. Geschicklichkeit, Kraft, Fleiß, Erfahrung und Bedürfnis sind eben sehr ungleich und erzeugen deshalb notwendig ungleiche Ansprüche auf die äußeren Güter, die zum großen Teil von der menschlichen Arbeit bedingt sind. Unter der Privateigentumsordnung ergeben sich hieraus gar keine Schwierigkeiten. Die Rechtsansprüche aller sind durchschnittlich ganz klar. Das wäre aber nicht der Fall, wenn es kein Privateigentum gäbe.

Hierzu kommt noch, daß nichts den Menschen geneigter macht, andere im Frieden das Ihrige genießen zu lassen, als der Besitz von Privateigentum. Jeder Mensch liebt es, Eigenes zu besitzen und ungestört zu gebrauchen. Nun liegt ihm der Schluß sehr nahe: Wenn du willst, daß man dir das Deinige lasse, so mußt du auch den andern das Ihrige lassen. So wird er durch das Privateigentum für die Aufrechthaltung der Ordnung und des Friedens gewonnen. Er wird ein Freund der Ordnung und bis zu einem gewissen Grade konservativ, während dem Besitzlosen, der nichts zu verlieren hat, an der Erhaltung der Ordnung und des Friedens nichts gelegen ist. Deshalb sagt Schiller mit Recht:

> Etwas muß er sein eigen nennen,
> Oder der Mensch wird morden und brennen.

Aber ist es denn nicht Tatsache, daß das „kalte Mein und Dein" nicht nur zu unzähligen Streitigkeiten und Fehden, sondern auch zu Verschwendungen und Kriechereien Anlaß gibt? Allein diese Fehler sind, wie schon Aristoteles bemerkt [1], nicht die Folge des Privateigentums, sondern die Folge der sittlichen Verderbtheit der Menschen. Auch sehen wir, daß Leute, welche etwas gemeinschaftlich besitzen und benutzen, weit leichter über dasselbe miteinander in Streit geraten als andere über ihr Privateigentum, und eben nur im Vergleich mit der großen Anzahl derer, die Privateigentum besitzen, erscheint uns die Zahl

[1] Polit. 2, 5, 1263 b 22.

Digitized by Google

derjenigen gering, welche infolge der Gütergemeinschaft in Zwistigkeiten verfallen. Die Sozialisten meinen, mit Beseitigung des Privateigentums würden alle Streitigkeiten aufhören. Das wäre richtig, wenn es gelänge, mit dem Privateigentum auch die Selbstliebe und den Egoismus zu beseitigen. Das ist aber unmöglich, weil die Selbstliebe jedem Wesen angeboren ist. Sie läßt sich nicht beseitigen und soll auch nicht beseitigt, sondern bloß in den Schranken der Vernunft und der Gebote Gottes gehalten werden. Nicht eine äußere Schranke vermag die Selbstliebe einzudämmen, sondern bloß Vernunft und Wille des Menschen selbst, unterstützt von der göttlichen Gnade.

c) Nur die Aussicht auf dauerndes Privateigentum vermag die Menschen allgemein zu jener ernsten, *andauernden Arbeit anzuspornen*, die nun einmal sowohl für den einzelnen selbst als für die ganze Gesellschaft unumgänglich notwendig ist. Dies gilt vor allem von der produktiven Arbeit. Nur um den Preis angestrengter und planmäßiger Tätigkeit gibt die Erde die notwendigen Existenzmittel her. Die Früchte müssen ihr sozusagen durch harte Arbeit abgerungen werden. Nun aber vermag nur die Rücksicht auf das eigene Bedürfnis und Interesse den der großen Masse angebornen Hang zur Trägheit, das Trägheitsmoment, zu überwinden. Dieses Bedürfnis und Interesse ist aber, wie die Menschen tatsächlich sind, nur wirksam, wenn jeder das Recht hat, sich dauerndes Privateigentum zu erwerben. Nur unter dieser Voraussetzung ist jeder auf seine eigene Arbeit angewiesen und folglich genötigt, Hände und Füße fleißig zu regen, wenn er leben und in der Welt vorankommen will. Nur unter dieser Voraussetzung hat auch jeder die Bürgschaft, daß der Ertrag seiner Arbeit ihm allein zu gute kommt. So ist das Eigentum die Triebkraft, das Schwungrad, welches die menschlichen Arbeitskräfte beständig in Tätigkeit versetzt und erhält.

Allein nicht bloß in wirtschaftlicher Beziehung ist dieser Sporn zur Arbeit unentbehrlich. Es gibt viele andere Tätigkeiten und Dienste, die der Gesellschaft ganz notwendig und vielfach sehr lästig und beschwerlich sind. Man denke nur an die Dienstboten, Ärzte, Chirurgen, Lehrer, um von vielen niedrigeren und noch beschwerlicheren Diensten nicht zu reden. Auch zu dergleichen Tätigkeiten bedarf es eines nachhaltigen, allgemein wirksamen Antriebes, und diesen Antrieb kann nur das Privateigentum geben, d. h. einerseits die Notwendigkeit, für sein Fortkommen selbst sorgen zu müssen, und anderseits die sichere Aussicht auf den vollen und ausschließlichen Besitz des Entgeltes für seine Arbeit.

d) Auch die Notwendigkeit der *Arbeitsteilung* spricht für die Unentbehrlichkeit der Privateigentumsinstitution. Sobald die Gesellschaft auf eine höhere Kulturstufe gelangt, ist die Arbeits- oder Berufsverteilung unentbehrlich, und es bedarf einer Triebkraft, welche einen jeden ohne äußeren Zwang zu einem angemessenen Berufe hinzieht. Diese Triebkraft ist das Bedürfnis und die Aussicht auf Erfolg, welche beide das Privateigentum voraussetzen. Wie in der physischen Ordnung durch die Anziehung, so werden in der gesellschaftlichen Ordnung die Menschen durch das Interesse, die Not und die Hoffnung aneinander gekettet und durchschnittlich auch an jene Stelle geführt, welche ihren Neigungen und Gaben am meisten entspricht. Allerdings gibt es auch

Digitized by Google

heute und wird in jeder Ordnung geben verfehlte Berufe, und zwar nicht bloß infolge eigener Schuld, sondern infolge des Druckes der äußeren Verhältnisse. Absolut Vollkommenes gibt es unter der Sonne nichts. Aber gäbe es kein Privateigentum, so würde es entweder gar keine Berufe, d. h. ein regelloses Chaos, oder aber fast nur Zwangsberufe oder verfehlte Berufe geben.

e) Nicht minder notwendig ist das Eigentum für die Familie. Soll die Familie ein selbständiger Organismus in der menschlichen Gesellschaft sein, so muß den Eltern die Sorge für den Unterhalt und die Erziehung der Kinder obliegen, und zwar unabhängig von äußeren unbefugten Eingriffen. Dazu bedarf sie des Eigentums, des ausschließlichen Gebrauchs einer Wohnung, der Nahrung, Kleidung und anderer Mittel, die vielfach zum voraus zu beschaffen sind, damit die Familie ein gesichertes und geordnetes Dasein habe. Wie ein Individuum, das keinerlei Eigentum besitzt, leicht entweder dem Vagabundenleben verfällt oder in völlige Abhängigkeit von fremder Willkür gerät, so auch die Familie. Das Bewußtsein, daß die Erhaltung und das Vorankommen der Familie von ihnen abhängt, treibt Vater und Mutter zu rastlosem Schaffen, und das Bewußtsein der Verantwortlichkeit für ihre Kinder vor Gott und Menschen ist ein mächtiger Hebel für ihr sittliches Verhalten. Anderseits ist das Bewußtsein der völligen Abhängigkeit der Kinder von ihren Eltern auch in Bezug auf ihren Unterhalt und ihr Fortkommen in der Gesellschaft ein äußerst wichtiges erzieherisches Moment.

f) Das Schaffen des Menschen soll über die Familie hinaus in die menschliche Gesellschaft hineinreichen. Ein nennenswerter Kulturfortschritt ist nur möglich durch Zusammenwirken vieler zu großen und weit ausschauenden Unternehmungen, und ein solches Zusammenwirken wird nur dann erzielt, wenn eine zahlreiche Klasse mehr besitzt, als sie zu ihrem standesgemäßen Auskommen bedarf, und zugleich ein Interesse hat, diesen Überschuß zu größeren, oft unsicheren Unternehmungen zu verwenden. Eigeninteresse und Gemeinwohl kommen hier einander auf eine weite Strecke entgegen. Die Privateigentümer sind im eigenen Interesse gezwungen, ihr Vermögen zu gesellschaftlich nützlichen Unternehmungen zu verwenden, weil ein nutzloses Geschäft sich nicht lohnt.

Überblickt man die volkswirtschaftliche Entwicklung der neueren Zeit, so muß man fürwahr staunen, welch großartige Fortschritte und Entdeckungen gemacht, welch riesige Unternehmungen ins Werk gesetzt wurden. Man denke nur an das gewaltige Netz von Eisenbahnen, Dampfschiffahrtslinien, Telephonen und Telegraphen, welches die zivilisierte Erde umspannt, man denke an die zahlreichen Tunnels und Kanäle, an die Fortschritte der Elektrotechnik usw., und man wird gestehen, daß das Privateigentum ein ganz notwendiger und mächtiger Faktor im Kulturleben der Menschen ist.

Allerdings halten uns hier die Sozialisten die zum Schreckbild gewordene Gestalt des „Kapitalisten" entgegen. Welch eine Unsumme von Gemeinheit und Schlechtigkeit, niedriger Selbstsucht und rücksichtsloser Ausbeutung knüpft sich nicht in manchen Kreisen an diesen Namen („Vampyre")! Doch wir entgegnen, wenn man unter Kapitalisten nur eine gewisse Gattung von Geldmännern versteht, die in unersättlicher Habgier mit allen erdenklichen Mitteln

Digitized by Google

aus der herzlosen Ausbeutung der Schwächeren ein förmliches Gewerbe machen, so hat diese Erscheinung mit dem Eigentum als solchem nichts zu schaffen. Gegen dieses Raubrittertum kann man sich wehren, ohne das Sondereigentum zu unterdrücken. Die Sozialisten bezeichnen aber mit dem Namen Kapitalisten jeden Privateigentümer von Arbeitsmitteln, und in diesem Sinne ist der Kapitalist, und zwar auch der reiche, an und für sich nichts weniger als eine gesellschaftlich unnütze Erscheinung. Es sind die Kapitalisten, denen man die meisten großen Unternehmungen in Handel, Industrie, Herstellung von Verkehrswegen usw. verdankt. Wenn der Kapitalist auch nicht selbst Hammer oder Spaten in die Hand nimmt, so sinnt er doch auf neue Unternehmungen, gibt die Mittel dazu her, stellt die Direktoren an und bringt viele Kräfte in Bewegung, die sonst untätig liegen blieben. Das gilt selbst beim Kapitalisten, der von seinem Unternehmen technisch sehr wenig versteht. So viel versteht er doch, daß sein Kapital nicht müßig bleiben darf, sondern nützlich verwendet werden muß; er sucht deshalb nach einem solchen Unternehmen und den dazu nötigen Kräften, er überwacht auch dasselbe. Es mag sein, daß er nur aus Eigeninteresse handelt; allein dieser Eigennutz treibt ihn tatsächlich zu Unternehmungen, die der Gesellschaft im ganzen nützlich, manchmal sogar notwendig sind. Gäbe es keine Eigentümer, die über ihren eigenen Bedarf hinaus Arbeitsmittel zur Verfügung hätten, so unterblieben die meisten derartigen Unternehmungen. Vielleicht bestände heute auch nicht ein Zehntel der vorhandenen Eisenbahnen, Dampfschiffahrtslinien, Telegraphen, elektrischen Beleuchtungen, Eisen- und Stahlfabriken, Spinnereien usw., wenn es keine reichen Privateigentümer gäbe, und auf den Suezkanal, den Gotthardtunnel könnte man vielleicht noch Jahrhunderte warten.

So viel in Bezug auf das wirtschaftliche Gebiet; aber auch bezüglich der höheren Kulturgebiete (Künste und Wissenschaften) sind die reichen Privateigentümer keineswegs bloße Drohnen. Zwar werden sich in den wenigsten Fällen die Kapitalisten selbst zu Künstlern und Gelehrten ausbilden, aber sie sind indirekt die Veranlassung oder Mitursache der Entfaltung von Kunst und Wissenschaft. Nur die Reichen vermögen Kunstgegenstände in größerem Umfang zu bestellen oder ausführen zu lassen, nur sie haben die Mittel, welche oft zur Ausbildung der Künstler und Gelehrten unentbehrlich sind. Anderseits ist auch die Armut und das Bedürfnis — also wieder die Eigentumsinstitution — der Grund, warum manche sich zu tüchtigen Künstlern und Gelehrten heranbilden. Von der tüchtigen Ausbildung hängt ihr Emporkommen und ihre Stellung in der Gesellschaft ab. Sie müssen deshalb etwas Gründliches leisten, wenn sie vorankommen wollen. Der Stümper, Pfuscher und Halbwisser wird in den meisten Fällen bald als das erkannt, was er ist. Wie viele schöne Talente wären schon verkümmert und müßig begraben worden, wenn ihnen das Glück bei der Geburt alles reichlich in den Schoß geworfen hätte!

g) Auch die *sittliche Bedeutung* der Privateigentumsinstitution darf nicht übersehen werden. Wie alles andere, läßt sich das Eigentum mißbrauchen und wird vielfach mißbraucht. Nichtsdestoweniger hat es nach der Absicht des Schöpfers eine hohe sittliche Bedeutung. Es ist bezeichnend für den tiefen Blick und die Allseitigkeit der Beurteilung des großen Denkers von Stagira, daß er

Digitized by Google

bei Begründung des Privateigentums gegen Plato die sittlichen Gesichtspunkte so sehr in den Vordergrund rückt. Nachdem er die Unmöglichkeit der Gütergemeinschaft und die wirtschaftlichen und bürgerlichen Vorteile des Privateigentums dargetan, zeigt er, wie in sittlicher Beziehung einerseits das Privateigentum zur Arbeit, Sparsamkeit und Ordnung antreibt, und anderseits die gegenseitige Liebe und Freundschaft doch bewirken kann und soll, daß der Gebrauch der irdischen Güter ein möglichst allgemeiner sei; denn unter Freunden soll nach dem Sprichwort alles gemeinsam sein *(κοινὰ τὰ φίλων)*. So kann sich gerade auf Grund des Sonderbesitzes die edelste gegenseitige Freundschaft und Liebe entfalten, während die Gemeinsamkeit des Besitzes nur Haß und Zwietracht zur Folge hätte. Insbesondere könnte, wie Aristoteles hervorhebt, bei Gütergemeinschaft die Freigebigkeit sich nie betätigen, weil diese Tugend darin besteht, daß man von dem Seinigen reichlich andern mitteilt [1].

Wir können aber die Eigentumsfrage noch von einem höheren Standpunkte aus überschauen und so tiefer in ihr volles Verständnis eindringen. Der kleine Planet, auf dem wir leben und leiden und von dem aus wir wie von einer kleinen Insel in den unermeßlichen Ozean des Weltenraumes hinausblicken, ist der uns von Gott angewiesene Ort unserer Prüfung und Wanderschaft. Ohne diese grundlegende Wahrheit bleiben tausend Rätsel dieses Lebens ungelöst; in ihrem Lichte aber hellt sich das Dunkel auf, und alles sonst Unerklärliche stellt sich dar als Glied des großartigen, allumfassenden Weltplanes der ewigen Weisheit und Liebe.

Im Widerscheine dieser Grundsätze gewinnt nun auch die uns beschäftigende Frage von der Ungleichheit des irdischen Besitzes und der irdischen Güter überhaupt ein ganz neues Licht. Zu dem von Gott gewollten Zwecke unserer Prüfung, zur Übung der Tugend und dadurch zur Erwerbung des ewigen Lebens ist diese Ungleichheit der irdischen Güter ein überaus wichtiges Mittel. Durch diese Ungleichheit werden reich und arm aufeinander angewiesen zu gegenseitiger Unterstützung in der Erfüllung der göttlichen Absichten.

Der Reiche bedarf des Armen, nicht nur um der vielen niederen Dienstleistungen willen, deren auch der Reiche nicht entbehren kann, sondern noch viel mehr zu höheren sittlichen Zwecken. Der Arme, der doch des Reichen Bruder ist und demselben ewigen Ziele zustrebt, ist dem letzteren eine beständige Erinnerung, daß die irdischen Dinge nicht das Ziel des Menschen, sondern bloß Mittel sind, daß er also nach den irdischen Gütern nur insofern streben darf, als er darüber die ewigen nicht verliert. Der Arme mahnt durch seine Not den Reichen, daß er nach den Absichten Gottes sich wie einen guten Verwalter ansehen und dem Bedürftigen mit seinen Schätzen zu Hilfe kommen soll. Und so eröffnet die Armut dem Wohlhabenderen das schönste Feld zur Tugendübung. Ja sehr vielen Tugenden fehlte ohne die Armut die Gelegenheit und der Anlaß zur Übung. Haben denn nicht auf diesem Gebiete, um in die übernatürliche

---

[1] Polit. 2, 5, 1263 a 26: *Δεῖ γὰρ πῶς μὲν εἶναι κοινὰς (τὰς κτήσεις), ὅλως δ' ἰδίας; αἱ μὲν γὰρ ἐπιμέλειαι διῃρημέναι τὰ ἐγκλήματα πρὸς ἀλλήλους οὐ ποιήσουσιν, μᾶλλον δ' ἐπιδώσουσιν ὡς πρὸς ἴδιον ἑκάστῳ προσεδρεύοντες· δὶ ἀρετὴν δ' ἔσται πρὸς τὸ χρῆσθαι κατὰ τὴν παροιμίαν κοινὰ τὰ φίλων.*

Digitized by Google

Ordnung überzugreifen, die christlichen Tugenden zu allen Zeiten ihre schönsten Triumphe gefeiert? Nur im Lichte dieser Wahrheit wird es verständlich, warum der Sohn Gottes in seiner Schilderung des kommenden Weltgerichtes den Werken christlicher Barmherzigkeit eine so hervorragende Stelle anweist.

In noch höherem Grade bedarf der Arme des Reichen. Gerade darin besteht nicht zum geringsten Teile das Herbe der Armut, daß der Dürftige sich in Demut vor dem Reichen beugen und zu ihm die Hand um Erbarmen ausstrecken muß. So ist die Armut eine beständige, zwar harte, aber erfolgreiche Schule der Demut und Entsagung. Zugleich löst die Armut das Herz von diesen irdischen Dingen und richtet den Blick des Dürftigen voll Hoffnung und Vertrauen auf die überfließenden ewigen Güter des Jenseits. Dies ist der innere Grund, warum die zeitliche Armut für so viele die Quelle unvergänglichen Reichtums wird und unser Erlöser die Armen selig preist. Und warum wollte auch der ewige Sohn Gottes, da er reich war, um unsertwillen arm werden? War es nicht, um unser Herz desto wirksamer für den verborgenen Reichtum der Armut zu gewinnen?

Reden wir damit etwa dem Pauperismus das Wort? In keiner Weise. Übermäßige Armut, eigentliches Elend ist ebenso eine Quelle sittlichen Verderbens wie übermäßiger Reichtum. Aufgabe einer weisen Sozialpolitik ist es, dahin zu streben, daß ein mäßiger Wohlstand möglichst vielen zu teil werde. Aber bei alledem wird es stets wahr bleiben: „Arme habt ihr immer bei euch", und es ist ein törichtes, weil unmögliches Unternehmen, die Armut gänzlich verbannen zu wollen.

Gegen unsere Herleitung der Berechtigung des Privateigentums aus dessen Notwendigkeit wendete uns P. Jansen C. SS. R. im „Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie" (Jahrg. 14, S. 492 f) ein, diese Beweisführung sei nicht vollständig und decke sich nicht mit der des hl. Thomas. „Der Verfasser scheint mit (das?) Recht auf Privatbesitz nur aus dessen Notwendigkeit abzuleiten. Das scheint uns zu wenig; würde daraus nicht folgen, daß, streng genommen, einem jeden nur soviel Privateigentum gestattet sei, als ihm selbst oder zur öffentlichen Ordnung notwendig ist? Der Begriff der Notwendigkeit des Privateigentums beweist nur, daß in der menschlichen Gesellschaft Privateigentum existieren soll. Allerdings ist das Recht darin schon eingeschlossen, jedoch geht das Recht viel weiter als die Pflicht und stützt sich denn auch notwendigerweise auf einen andern Grund."

Was zunächst die Autorität des hl. Thomas angeht, so beweist derselbe wie wir die Berechtigung des dauernden Privateigentums aus dessen Notwendigkeit. Allerdings das Recht, die äußeren vernunftlosen Dinge zu seinem Nutzen zu gebrauchen, kommt dem Menschen von Natur aus zu, weil dieselben für ihn geschaffen und bestimmt sind. Aber das Recht des Gebrauchs der äußeren Dinge kann — wenigstens bis zu einem gewissen Grade — ohne eigentliches Privateigentum bestehen, wie wir das bei manchen religiösen Orden sehen. Warum also hat der Mensch das Recht, eigentliches, dauerndes Privateigentum zu besitzen? Der hl. Thomas antwortet, weil dies notwendig (necessarium) ist[1]. Die Gründe hierfür entlehnt er der schon erwähnten Stelle des „Philosophen"[2]. Es sind folgende: Erstens, das Privateigentum allein gibt allgemein einen genügenden Antrieb zur Arbeit; zweitens, es allein vermag die gesellschaftliche Ordnung dauernd zu be-

[1] S. th. 2, 2, q. 66, a. 2. [2] Siehe oben 300.

Digitized by Google

gründen; drittens, das Privateigentum vermag besser den Frieden unter den Menschen zu bewahren. — Was sodann den Begriff der Notwendigkeit angeht, so scheint ihn der geschätzte Rezensent zu eng zu fassen. Es kann etwas notwendig sein zum Existieren (ad esse) und zum besseren und vollkommeneren Existieren (ad melius esse). Auch das letztere ist notwendig. Es handelt sich sodann nicht bloß um die Notwendigkeit für das einzelne Individuum und seine Entwicklung, sondern auch um Notwendigkeit für die Familie und für die Gesellschaft und deren Gedeihen überhaupt. Auch daß es Reiche gebe, ist eine Notwendigkeit für die gesellschaftliche Entwicklung. — Daß das Recht des Eigentumserwerbs sich weiter erstreckt als die Pflicht des Eigentumserwerbs, ist nichts auffälliges; das trifft bei allen Privatrechten zu. Nemo iure suo uti cogitur. Jedermann hat das Recht, sich und sein Eigentum zu verteidigen, aber er ist nicht immer verpflichtet, davon Gebrauch zu machen. So ist es auch in Bezug auf das Eigentum. Jeder hat das Recht, Eigentum zu erwerben, und zwar durch die Natur selbst ohne bestimmte Grenzen; ob er verpflichtet sei, von diesem Recht Gebrauch zu machen, hängt von den konkreten Umständen ab, in denen sich der einzelne befindet.

§ 3. Der ursprüngliche Eigentumstitel der Besitzergreifung.

Privateigentum nicht nur an Genuß-, sondern auch an Produktionsmitteln, nicht bloß an beweglichen Gütern, sondern auch an Grund und Boden ist im allgemeinen eine unabweisliche Notwendigkeit. Daraus folgt, daß jeder Mensch von Geburt an das Recht des Eigentumserwerbs besitzt (292).

Welches ist aber der ursprüngliche Erwerbstitel, durch den auf Grund des Rechtes des Eigentumserwerbs das Eigentumsrecht an einer konkreten Sache entsteht? Die Besitzergreifung (293).

1. Daß die Besitzergreifung sich ihrer Natur nach zum ursprünglichen Erwerbstitel eignet, scheint von selbst einzuleuchten. Ursprünglich herrschte negative Gütergemeinschaft (123), d. h. die Güter waren noch herrenlos, aber für den Besitz des Menschen bestimmt, so daß sie ein jeder sich aneignen konnte. Hier galt mithin der Rechtsspruch: Prior tempore potior iure. Sobald jemand eine herrenlose Sache dauernd zum ausschließlichen Gebrauch in Besitz nahm und den Willen, sie ausschließlich zu besitzen, genügend kundgab, wurde er ihr Eigentümer und konnte andere von dem willkürlichen Mitgebrauche derselben ausschließen. Er verletzte dadurch niemandes Recht, sondern machte nur von dem ihm verliehenen Recht des Eigentumserwerbes Gebrauch[1]. Und dasselbe Recht wie er hatten alle, die nach ihm auf diesem Erdball erschienen, und werden alle haben, die noch auf Erden erscheinen. Auch heute noch ist dieses Recht der Besitzergreifung herrenloser Dinge nicht ohne Bedeutung. Grundstücke werden allerdings nur noch selten — in den zivilisierten Ländern wenigstens — herrenlos sein, aber in Bezug auf bewegliche Dinge ist auch in den bevölkertsten Gegenden der Alten Welt die Besitzergreifung der ursprüngliche und

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 66, a. 5 ad 2: Quaedam sunt quae numquam fuerunt in bonis alicuius, sicut lapilli et gemmae, quae inveniuntur in littore maris, et talia occupanti conceduntur. Vgl. auch Walter, Das Eigentum nach der Lehre des hl. Thomas (1895) 168; Schaub, Die Eigentumslehre nach Thomas von Aquin und dem modernen Sozialismus (1898).

Digitized by Google

keineswegs unbedeutende Eigentumstitel. Der Jäger, der das Wild im offenen Wald und den Vogel in der Luft erlegt, der Fischer, dem es gelingt, die Fische in sein Netz zu bringen, werden vom ersten Augenblick der Besitzergreifung Eigentümer ihrer Beute. Wer kostbare Steine, Perlen oder Muscheln findet, wer seine Freude hat am Blumensammeln oder am Schmetterlingsfang, wird vom ersten Augenblick der Besitznahme Eigentümer. Wie viele Arme in der Nähe größerer Städte leben nicht vom Sammeln wilder Früchte! Auch die weggeworfenen oder verlassenen Sachen werden durch bloße Besitzergreifung Privateigentum.

2. Also die Besitzergreifung ist zum ursprünglichen Eigentumstitel ihrer Natur nach sehr geeignet. Sie ist aber auch *allein* dazu geeignet. Denn außer der Besitznahme könnten allenfalls noch ein ursprünglicher *Vertrag* oder die *Arbeit* in Betracht kommen[1].

Ein ursprünglicher *Vertrag* kann nicht der erste Erwerbstitel sein, weil er selbst schon Privateigentum eines Stammvaters, einer Familie oder eines Stammes und mithin auch einen früheren Erwerbstitel voraussetzt. Die Erde war beim Erscheinen der ersten Menschen herrenlos und mußte erst zu einem Teil Eigentum einer Familie oder eines Stammes werden, ehe sie von diesen verteilt werden konnte. Verteilen kann man nur, was einem schon gehört. Es fragt sich also, durch welche *Tatsache* wurde eine Familie Eigentümerin eines bestimmten Erdstriches?

Oder wollte man etwa annehmen, die ganze Erde sei von Anfang an im positiven Gemeineigentum *aller* Menschen gewesen und habe nur mit Einwilligung aller oder durch ein Dekret des Stammvaters verteilt werden können?[2] Allein diese Annahme haben wir schon oben (287 f) zurückgewiesen. Wer möchte behaupten, die wenigen ersten Menschen seien positive Eigentümer des ganzen Erdballs gewesen, und nur durch allgemeine Einwilligung habe ein Teil desselben Privateigentum eines Menschen oder eines besondern Volkes werden können? Aus dieser Annahme würde auch folgen, daß das deutsche Volk ungerecht sein Land besitzt, wenn nicht am Anfang alle Menschen wenigstens implicite ihre Einwilligung dazu gegeben. Und mit welchem Recht nahmen die ersten europäischen Ansiedler in den unbewohnten Strecken Amerikas und Australiens Stücke Land in Besitz? Vielleicht läuft das dem ursprünglichen Vertrag schnurstracks zuwider[3].

---

[1] Vgl. H. *Pesch*, Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaft 204; *Schiffini*, Disputationes Philosoph. moralis n. 325 ff.

[2] Über diese veraltete Ansicht, welche einen Beschluß (Dekret) Adams oder Noes als ursprünglichen Erwerbstitel hinstellt, siehe *De Lugo*, De iust. et iure disp. 6, s. 1, n. 3; *Lehmkuhl*, Theol. mor. I, n. 907.

[3] Sehr gut zeigt K. L. v. *Haller* (Restauration der Staatswissenschaft II² 52—53), wie unbegründet die Annahme eines stillschweigenden Vertrags zur Erklärung des Eigentums ist. „Es bestätigt die allgemeine Erfahrung, daß ohne weiteren Vertrag, der nie bestanden hat, ja nicht einmal möglich ist, die Verbindlichkeit, andern das rechtmäßig in Besitz Genommene zu lassen, überall von den Menschen als allgemeine Regel anerkannt, ja befolgt wird, und diejenigen, welche sie verletzen, von jedermann als ungerechte Räuber angesehen und bestraft werden, ja sogar in ihrem Gewissen sich selbst dafür anerkennen müssen. Man kann die Probe davon jeden Augenblick an Kindern und allen Klassen der Menschen machen, und dergleichen Experimente zum Beweis von rechtlichen oder moralischen Lehrsätzen (über die Gültigkeit von Pflichtgesetzen) sind ebenso

Digitized by Google

3. Auch die *Arbeit* kann nicht der ursprüngliche Erwerbstitel sein. In Bezug auf das Gemeineigentum ganzer Völker oder Stämme ist dies mehr als einleuchtend. Wir finden seit den ältesten Zeiten bis in unsere Tage Jäger- und Nomadenstämme, die einen bestimmten Bezirk regelmäßig durchstreifen und denselben als ihr ausschließliches Eigentum beanspruchen, obwohl sie ihn nicht bearbeiten, sondern bloß zeitweilig dort ihre Zelte aufschlagen und ihre Herden weiden lassen. Worauf gründet sich nun dieses Recht, das ihnen wenigstens im Prinzip auch die zivilisierten Staaten zuerkannten, indem sie ihnen einen Teil des Gebietes abkauften? Von produktiver, Werte schaffender Arbeit — und nur um diese handelt es sich hier[1] — kann wohl keine Rede sein, der einzige Eigentumstitel ist die Besitzergreifung des noch herrenlosen Bodens.

Was von ganzen Stämmen, gilt auch von einzelnen Familien und Individuen. Wir leugnen gewiß nicht, daß die Arbeit eine Haupterwerbsquelle für die meisten Menschen ist, namentlich wenn einmal ein Land ganz in Privatbesitz übergegangen und eine höhere Kultur beginnt; aber sie kann jedenfalls nicht der ursprüngliche Erwerbstitel sein. Das geht schon daraus hervor, daß manche Nutzgüter in der Natur sich vorfinden, die ohne weitere produktive Arbeit zum Gebrauch sich eignen und deshalb nur in Besitz genommen zu werden brauchen; so Holz, Früchte, Steinöl, Tiere, kostbare Steine. Auch bei Steinkohlen, Erzen, Marmor, Salz und vielen andern Gebrauchsgütern ist die Arbeit nicht der Grund des Privateigentums; sonst müßten die Bergarbeiter und nicht die Bergwerkbesitzer Eigentümer derselben sein, was offenbar nicht richtig ist. Die Arbeit kann uns überhaupt — abgesehen von der sog. Umbildung, von der später (S. 327) die Rede sein wird, nur auf dem Wege des *Vertrages* neues Eigentum zuführen. Wir können wohl durch Arbeit den *Wert* der uns gehörigen Sachen erhöhen, aber dadurch erlangen wir eigentlich kein neues Eigentum. Erst wenn wir die verarbeitete Sache gegen andere Dinge *umtauschen*, erlangen wir neues Eigentum. — Ganz besonders in Bezug auf Grund und Boden kann die Arbeit allein kein ausschließliches und dauerndes Eigentumsrecht begründen, weil der Boden viele Vorteile bietet, die von der Arbeit vorausgesetzt werden und von ihr unabhängig sind (290).

---

lehrreich, ebenso überzeugend als diejenigen, welche zur Bestätigung von physischen Theorien (der Existenz von Naturgesetzen) angestellt werden. Solange unter Kindern irgend ein Gegenstand, ein Ball, eine Frucht usw., noch niemand gehört, so streiten sie sich darum, sie kämpfen, wer der erste sei, ihn zu nehmen; sobald ihn aber eines ergriffen und in seine Gewalt gebracht hat, so fordert es selbigen als sein Eigentum, und er wird als solches anerkannt, wenn schon der physische Besitz nicht immer fortdauert. Man werfe Geld oder andere Gegenstände von Wert unter versammeltes, einander unbekanntes Volk oder beweise durch irgend ein anderes Zeichen den Willen, daß man darauf keinen Anspruch mehr macht: die Menge wird zusammenlaufen, es aufzufassen, das Geld ist noch herrenlos; sobald es aber einer behändigt hat, so wird es ihm von Rechts wegen gelassen, und wenn auch bisweilen Streit darüber entsteht, so betrifft er nicht die Regel (in welcher alle einig sind), sondern nur das Faktum, wer es zuerst in Besitz genommen habe."

[1] Von dieser produktiven Arbeit, durch welche die äußeren Dinge *umgestaltet* werden, reden die Ganz- oder Halbsozialisten, wenn sie die Arbeit als einzige Quelle des Eigentums bezeichnen. Übrigens bedarf es wohl keines Beweises, daß die *geistige* Arbeit nicht der ursprüngliche Erwerbstitel an äußeren Gütern sein kann.

Digitized by Google

Wollte man die Arbeit allein als ursprünglichen Eigentumstitel gelten lassen mit Ausschluß der Besitzergreifung, so würden sich daraus mancherlei Unzuträglichkeiten ergeben. Nehmen wir an, jemand habe ein Stück Holz oder einen Marmorblock gefunden und trage ihn in sein Haus, um ihn gelegentlich zu einem Tisch oder einer Statue umzuarbeiten. Darf nun etwa jeder Beliebige kommen und ihm denselben vor Beginn der Arbeit wegnehmen? Gewiß nicht. Ebensowenig als man einem andern die Fische oder das Wild wegnehmen dürfte, die er vielleicht mühelos in seine Gewalt gebracht. Man entgegne nicht, das Fangen oder Heimtragen sei auch eine Arbeit. Denn wenn die Arbeit im Gegensatz zur bloßen Besitzergreifung als ursprünglicher Erwerbstitel bezeichnet wird, so versteht man darunter die Arbeit, welche auf die Umgestaltung und Verbesserung der Dinge verwendet wird. Ohne jede menschliche Betätigung ist allerdings ein ursprünglicher Eigentumserwerb unmöglich. Auch die Besitzergreifung ist eine Tätigkeit, aber in vielen Fällen eine mühelose, und selbst in den Fällen, wo dieselbe viele Mühe kostet, wie z. B. langes Aufsuchen und Verfolgen des Wildes, ist der eigentliche Erwerbstitel nicht diese vorausgehende Mühe, sondern der vielleicht mühelose Akt der Besitznahme durch einen glücklichen Schuß oder Wurf.

4. Man hat sich fast erschöpft in Einwendungen gegen die Besitzergreifung als ursprünglichen Eigentumstitel. Diese Auffassung sei nahezu kindisch, weil sie demjenigen das Eigentum zuspreche, dem es zuerst gelänge, auf eine Sache loszustürzen und sie in Beschlag zu nehmen. Man stellt sich also vor, die Menschen ständen alle zu gleicher Zeit bereit und suchten nun einander zuvorzukommen, wie etwa die Jagdhunde, die man auf das Wild losläßt. Diese Vorstellung ist ganz unrichtig. Wie der Baum aus dem Samen, hat sich das Menschengeschlecht aus der ersten Familie entwickelt. Nicht auf einmal kam der Nachwuchs, sondern allmählich und fast unmerklich, dem Wachstume des Baumes vergleichbar. So wurde allmählich die ganze Erde bevölkert und in Besitz genommen ohne gegenseitige Überstürzung.

Also könnte jemand, so eifert man gegen den Titel der Besitzergreifung, einen großen Teil der Erde für sich in Besitz nehmen und alle andern davon ausschließen! Die Antwort liegt zum größten Teil schon in dem über die Bedingungen der Besitzergreifung Gesagten (293). Diese Bedingungen, unter denen besonders die Kennzeichnung der Sache als einer im ausschließlichen Privateigentum befindlichen hervorzuheben ist, schließen ihrer Natur nach ein gar weit über die eigenen Bedürfnisse hinausgehendes Gebiet aus. Und dann, die Besitzergreifung in Bezug auf Grund und Boden, um die es sich in der erhobenen Einwendung hauptsächlich handelt, ist nur so lange von Bedeutung, als ein Land ganz dünn bevölkert ist und weite Strecken herrenlos und unbenutzt daliegen. Unter solchen Verhältnissen hat die Besitzergreifung eines weiten Gebietes gar keinen Wert für den Ansiedler und sie wäre auch ganz unschädlich für andere Menschen. Welchen Wert konnte es für die ersten Menschen oder die ersten Ansiedler haben, ein weites Gebiet, das ihnen doch zu nichts diente und auch niemand streitig machte, in ausschließlichen Besitz zu nehmen? Tatsächlich rühren auch die großen Ungleichheiten im Vermögens- und besonders im Landbesitz keineswegs von der ersten Besitzergreifung her. Oder

Digitized by Google

sind etwa die Rothschild, Bleichröder, Krupp, Vanderbilt, Gould und andere durch die erste Besitzergreifung zu ihrem Vermögen gelangt? Die ungeheuren Vermögen häufen sich durch abgeleitete Erwerbstitel auf.

5. Keiner hat mehr Einwendungen gegen den ursprünglichen Besitztitel zusammengetragen als der uns schon bekannte Henry George. Freilich stehen Zahl und Wert derselben im umgekehrten Verhältnis. Der Einwurf, daß der Mensch nur dasjenige sein eigen nennen dürfe, was er durch seine Arbeit hervorgebracht habe, und daß er mithin Grund und Boden, der ja nicht das Produkt seiner Arbeit sei, nicht als Privateigentum besitzen dürfe — ein Einwurf, den George an unzähligen Stellen in immer neuen Variationen wiederholt —, ist durch unsere obigen Ausführungen schon erledigt. Es ist unrichtig, daß man nur an dem Produkt seiner Arbeit Eigentum erwerben könne oder daß die produktive Arbeit der ursprüngliche oder gar der einzige Erwerbstitel sei.

Eine andere Einwendung gegen den Besitztitel lautet: „Soll denn der zeitliche Vorrang der Besitznahme einen ausschließlichen, ewigen Rechtstitel auf die Erdoberfläche geben, auf der nach der natürlichen Ordnung unzählige Geschlechter einander folgen sollen? Hatte denn die erste Generation ein besseres Recht auf diese Erde als wir?“ [1] Diese pathetische Frage zeugt von unklaren Begriffen. Die Besitzergreifung selbst verleiht kein ewiges, sondern bloß ein lebenslängliches Recht. Mit dem Tode erlöschen die Eigentumsansprüche des ersten Besitzergreifers, aber dieser hat, wie wir weiter unten zeigen werden, das Recht, die Erben seines Eigentums zu bezeichnen oder wenigstens zu verlangen, daß ihm seine Familie in seinem Vermögensrechte nachfolge. Der Rechtstitel der zweiten Generation ist also nicht die Besitzergreifung, sondern das Erbrecht, und wer das Erbrecht an Grund und Boden nicht will gelten lassen, muß es folgerichtig auch in Bezug auf bewegliche Güter bestreiten.

Mit Hilfe eines Vergleiches will George beweisen, daß die Besitzergreifung kein ausschließliches Eigentumsrecht an einem Grundstücke begründen könne. „Hat der zuerst erschienene Gast das Recht, die Besetzung aller Stühle zu verhindern und zu fordern, daß niemand an dem Mahle teilhabe, der sich nicht auf die von ihm vorgeschriebenen Bedingungen einlassen will? Hat der erste, der am Tore des Theaters eine Eintrittskarte vorweist und zuerst hineingeht, das Recht, als der zuerst Gekommene die Türe zu schließen und allein der Vorstellung beizuwohnen? [2]

Mit diesem Vergleiche, der sich in gleicher Weise gegen das Eigentum an beweglichen Gütern kehrt, widerlegt H. George sich selber, wie er schon bei Cicero [3] und beim hl. Thomas von Aquin [4] hätte finden können. Wer zuerst im Theater erscheint, hat nicht das Recht, andere vom Theater auszuschließen; aber er hat das Recht, sich seinen Platz zu wählen und den gegen jedermann zu behaupten. Wer ihn gegen seinen Willen von diesem Platze verdrängt, tut ihm unrecht. Gerade so ist es mit der Besitzergreifung dieser Erde. Gott hat das ganze weite Erdenrund den Menschen als Wohnort und Arbeitsfeld angewiesen. Wer zuerst auf der Erde erscheint, kann nach Belieben sich seinen

[1] George, Progress and Poverty 247. [2] Ebd. 248.
[3] De finib. c. 20. [4] S. th. 2, 2, q. 66, a. 2 ad 2.

Digitized by Google

Wohnort wählen, sein Feld umzäunen, sein Haus bauen und beides sein eigen nennen, solange er lebt. Die später Ankommenden mögen sich auch ihre Wohnstätten wählen, haben aber kein Recht, den zuerst Gekommenen von Haus und Hof zu vertreiben. Ganz dieselben Rechte stehen ihren Nachkommen zu, bis der letzte Fleck Erde seinen Eigentümer gefunden. Dieser Zeitpunkt liegt übrigens, wenn wir die neuen Weltteile und das Innere von Afrika und Asien überschauen, noch in weiter Ferne.

Wo die Bevölkerung stark zunimmt, wird freilich bald kein freier Boden mehr zu haben sein. Die Stühle sind schon alle besetzt. Aber es ist glücklicherweise zum Fortkommen in dieser Welt nicht für jeden nötig, Grundeigentümer zu sein, am allerwenigsten heute, wo Industrie, Handel, Gewerbe, die Beamten-, Gelehrten-, Schriftsteller- oder Künstlerlaufbahn so vielen ein genügendes oder selbst reichliches Auskommen verschaffen. Deshalb ist auch die Anerkennung des Privateigentums nicht, wie George will, gleichbedeutend mit der Behauptung, die einen hätten ein besseres Recht, zu existieren, als die andern. „Das gleiche Recht aller auf den Gebrauch des Bodens ist ebenso klar als das gleiche Recht aller, die Luft einzuatmen — dieses Recht wird durch die Tatsache ihres Daseins proklamiert. Denn wir können nicht annehmen, daß die einen ein Recht haben, in dieser Welt zu sein, die andern aber nicht." [1]

Das Recht, zu existieren, haben gewiß alle Menschen in gleicher Weise. Der Reichste und Mächtigste hat kein besseres Recht, dazusein, als der ärmste Bettler. Dieses Recht besagt aber weiter nichts, als daß jedes Menschen Leben gegen alle unbefugten Eingriffe heilig und unverletzlich sein soll; es enthält ferner die Befugnis, sich im Falle der äußersten Not (in extrema necessitate) das zur Erhaltung des Lebens Notwendige zu nehmen, wo man es findet, weil nach den Absichten des Schöpfers in diesem Falle das Recht des Eigentumes dem höheren Rechte des Menschen auf sein Leben weichen muß. Endlich ist noch mit dem Rechte, zu leben, den Menschen allgemein auch das Recht, zu erwerben, verliehen.

Aber aus diesem gleichen Rechte, zu leben, folgt nicht das Recht auf den tatsächlichen Besitz der gleichen Mittel zur Sicherung seines Daseins. Wer das Gegenteil behauptet, muß folgerichtig jede Ungleichheit des Besitzes, sowohl in Bezug auf liegende als bewegliche Güter, verurteilen und den extremen Sozialismus als allein berechtigt anerkennen. Wenn jemand deshalb ein besseres Recht, zu leben, beanspruchen soll, weil er sich Eigentümer eines Grundstückes nennt, so kann man dasselbe auch von dem Eigentümer einer Bank, eines Handelsgeschäftes, eines Dampfschiffes usw. behaupten. Industrie, Handel, Geld sind heute ebenso gut Mittel zum Leben als Grundbesitz.

„Das Land gehört dem Volk" ist ein weiterer Grund, den man besonders in Amerika gegen die Besitzergreifung von Grund und Boden seitens einer Privatperson geltend gemacht hat. Allein der Satz ist nichts als ein Schlagwort. Wir halten es nicht für unwahrscheinlich, daß dasselbe im Zusammenhang mit der irischen

[1] Progress and Poverty 243. Ähnlich in der Schrift „Die Landfrage" S. 31: „Wenn das neugeborne Kind ein gleiches Recht, zu leben, hat, dann hat es auch ein gleiches Recht am Boden."

Digitized by Google

Frage entstanden ist. In Irland sehen wir ein zahlreiches, begabtes Volk seit Jahrhunderten nahezu als fremden Bettler auf dem fruchtbaren Boden seiner Heimat weilen. Obwohl der Ire mit zäher Liebe an seinem grünen Erin hängt, treibt doch die Not jährlich viele Tausende zur Auswanderung über den Ozean nach Amerika und Australien. Auch dort in der Neuen Welt tönt ihm das Echo des Rufes nach, der so oft in der Heimat an sein Ohr geklungen und der in kürzester Form die Hauptquelle seiner Not und das Heilmittel dagegen ausspricht: The land to the people — das Land dem Volke.

Aber während dieser Ruf in Irland einen ganz bestimmten, durch die irische Leidensgeschichte begründeten Sinn hat und nur besagt, daß das Eigentum am Boden der grünen Insel dem irischen Volke zum großen Teile widerrechtlich entrissen worden sei und ihm zurückerstattet werden müsse, hat man demselben in Amerika einen ganz andern Sinn unterschoben. Dort hat er den allgemeinen Sinn erhalten: Ein *jedes* Volk hat als Gesamtheit ein ausschließliches Recht auf das ganze Land. Jetzt dient er nicht mehr bloß als Schlagwort gegen die englischen Grundbesitzer in Irland, sondern überhaupt als Schlagwort gegen jeden Grundeigentümer.

Wenn wir uns nun nach Beweisen für die Behauptung umsehen, daß jedes Land notwendig dem Volke als Gesamtheit gehören müsse, so finden wir kaum etwas, was auch nur einem Beweise ähnlich sieht. Oder wird man vielleicht darauf hinweisen, daß die Natur die Erde den Menschen als Gesamtheit gegeben habe? Aber daraus würde folgen, daß die gesamte Menschheit als solche Eigentümerin der Erde sei, nicht aber, daß irgend ein Volk ein bestimmtes Land, z. B. die Irländer Irland, ihr Kollektiveigentum nennen können. Denn kein Vernünftiger wird behaupten, daß die Natur selbst unmittelbar die Irländer zu Eigentümern ihrer Insel gemacht habe. Ebensowenig wird jemand behaupten wollen, Irland sei durch den ursprünglichen Vertrag, aus dem manche das Eigentum ableiten, den Irländern zugewiesen worden. Irland würde also in dieser Voraussetzung, wie jeder andere Erdteil, der *gesamten Menschheit*, nicht aber ausschließlich den Irländern gehören. Ich glaube, die Irländer selbst würden an erster Stelle gegen diese Auffassung Einspruch erheben.

§ 4. Ergänzungen zum bisher Gesagten. Einwendungen.

Erst jetzt, nachdem wir die Notwendigkeit des Privateigentums und die ursprüngliche Erwerbsart dargelegt, können wir einige Fragen lösen, die uns in das volle Verständnis des Eigentumsrechtes einführen werden.

1. Unter den älteren Theologen pflegte wohl die Frage erörtert zu werden, ob das Privateigentum *menschlichen* oder *natürlichen Rechtes* sei, und wenn letzteres, ob es vom Naturrecht bloß zugelassen oder geboten werde (utrum sit iuris naturalis praecipientis an concedentis).

Die Antwort muß verschieden lauten, je nachdem man das Eigentumsrecht auffaßt. Versteht man unter Eigentumsrecht bloß das Recht des *Eigentumserwerbs*, so ist es ein *natürliches Recht*, das jedem auf Grund des natürlichen Sittengesetzes von Geburt an zukommt. Versteht man unter Eigentumsrecht die *Eigentumsinstitution im allgemeinen*, so kann man dasselbe ebenfalls ein natürliches Recht nennen. Denn zum Naturrecht (im objektiven Sinn) gehört alles, was das Naturgesetz unabhängig von jedem menschlichen Gebot vorschreibt. Nun aber ist in der gegenwärtigen Ordnung durchschnittlich unter Voraussetzung einer größeren Menschenmenge Privateigen-

Digitized by Google

tum notwendig, und deshalb gebietet die natürliche Vernunft, daß es eingeführt, beziehungsweise erhalten werde[1].

Versteht man dagegen unter Eigentumsrecht das Recht, welches irgend eine bestimmte (physische oder moralische) Person an einer konkreten Sache hat, z. B. der Herzog von Westminster an seinem ausgedehnten Grundbesitz, so ist dasselbe nur mittelbar natürliches, unmittelbar aber positives, menschliches Recht, denn es setzt eine freie menschliche Tat voraus, die auch hätte unterbleiben können; es kann ferner wieder aus verschiedenen Gründen rechtmäßig aufhören, z. B. durch Verkauf oder Schenkung[2]. Dennoch ist dieses Recht insofern natürlich, als es auf Grund eines Rechtes entstand, welches jeder Mensch durch das natürliche Sittengesetz und nicht erst infolge einer menschlichen Verordnung besitzt. Deshalb ist auch das rechtmäßig erworbene Eigentum an einer Sache schon durch das Naturrecht von jedem unbefugten Eingriff geschützt. Zu diesen unbefugten Eingriffen gehört: a) der Diebstahl, d. h. die ungerechte geheime Wegnahme (Entwendung) einer fremden Sache; b) der Raub oder die offene, gewaltsame ungerechte Wegnahme fremden Eigentums; c) der Betrug, der in der Aneignung fremder Dinge durch hinterlistige Täuschung besteht; endlich d) die verschiedenen Arten von ungerechter Beschädigung fremden Eigentums, z. B. durch böswillige Brandstiftung, Zerstörung u. dgl. Alle diese Verbrechen sind schon durch das Naturgesetz verboten und ziehen die Verpflichtung nach sich, den zugefügten Schaden nach Möglichkeit zu ersetzen. Wenn man zuweilen das Eigentum als „heilig" bezeichnen hört, so kann damit nur gemeint sein, daß das rechtmäßig erworbene Eigentum sowohl durch das natürliche Sittengesetz als die positiven Gesetze gegen jeden unbefugten Eingriff anderer geschützt ist.

2. Obwohl die Menschen ein wahres und wirkliches Eigentumsrecht an den äußeren Gütern haben oder Herren derselben sind, so ist doch dieses Eigentumsrecht ein von Gott abgeleitetes. Der Schöpfer ist es, der all die äußeren Güter ins Dasein rief, sie erhält und dem Menschen zu Füßen legt, damit er über dieselben zu seinem Nutzen nach der Absicht des Gebers verfüge.

---

[1] In diesem Sinne antwortet auch de Lugo (De iust. et iure disp. 6, s. 1, n. 5) auf die Frage, ob das Eigentumsrecht zum Naturrecht gehöre: Respondeo, *ius naturae* sumi dupliciter. *Primo* pro iure communi hominibus et belluis, et in hac significatione usurpatur a Iustiniano . . ., et in hoc sensu certum est divisionem rerum et dominiorum non esse de iure naturae, cum sit propria hominis prout differt a brutis. *Secundo* accipitur ius naturale pro lege obligante independenter ab omni praecepto positivo superaddito. Et in hoc sensu *est quidem de iure naturae divisio rerum et dominiorum in genere loquendo, quia naturalis ratio dictat, in circumstantiis praesentibus naturae lapsae, et hominum multitudinis necessariam esse divisionem;* modus tamen illius non est complete de solo iure naturae, sed pendet saltem negative a iure humano: non solum quia multi modi acquirendi et perdendi ac transferendi dominium introduci possunt et de facto introducti sunt iure mere humano, sed etiam quia illi alii modi acquirendi dominium, qui videntur iure naturae introducti, adhuc saltem negative pendent a iure humano, quatenus potuerant iure humano impediri, sicut de facto impeditur, ne thesauri dominium acquiratur inventori privato, et plures redduntur iure humano incapaces acquirendi dominium.

[2] Über die Unterscheidung von positivem und natürlichem Recht in subjektivem Sinne vgl. oben I 551 und unsere Philosophia moralis[4] n. 252.

Digitized by Google

Deshalb ist und bleibt Gott der Obereigentümer aller Güter, er kann über dieselben verfügen, sie dem einen nehmen, dem andern geben, wie er will. Ihm gegenüber ist der Mensch nur wie ein Lehensträger oder Verwalter, der seinem Herrn verantwortlich bleibt und mit dem Recht zugleich Pflichten überkommen hat.

Es ist also unrichtig, wenn man von einem absoluten Eigentum redet, gleich als dürfte der Mensch ganz willkürlich über die äußeren Güter zu seinem ausschließlichen Nutzen verfügen, ohne sich um die Pflichten zu kümmern, die Gott mit dem Eigentum verbunden hat. Die Rechte werden den Geschöpfen nur als die notwendigen Mittel zur Erfüllung ihrer Pflichten verliehen (I 460 und 517)[1].

3. Welches ist der Zweck des Eigentums? Der nächste Zweck ist, den verschiedenen physischen oder moralischen Personen die zu ihrer Erhaltung und freien Entwicklung notwendigen Mittel zu bieten. In dieser Beziehung hat das Eigentumsrecht, wie alle der ausgleichenden Gerechtigkeit entsprechenden Rechte, einen individualistischen, egoistischen Zug. Zunächst kommt in der Verwendung des Eigentums der Eigentümer selbst und der Kreis der ihm insbesondere Anvertrauten, d. h. seine Familie, in Betracht.

Allein das Eigentum hat auch einen gesellschaftlichen Zweck. Wir würden Gottes Weisheit anklagen, wollten wir annehmen, er habe Menschen auf diese Erde gesetzt, ohne ihnen wenigstens das streng Notwendige zu ihrer Erhaltung und zur Erfüllung ihrer Pflichten zu geben. Zu diesem Notwendigen

---

[1] Man wirft dem römischen Recht vor, daß es das Eigentumsrecht als ein Recht, zu gebrauchen und zu mißbrauchen (ius utendi et abutendi), ansehe; das sei widersinnig, es gebe kein Recht des Mißbrauchs. Allein *abuti* heißt bei den römischen Juristen nicht mißbrauchen, sondern verbrauchen oder aufbrauchen (usu consumere). Vgl. Forcellini, Lexikon. Auch die älteren Juristen erklären das abuti in diesem Sinne. Sylvius, Comment in S. Thomae S. theol. 2, 2, q. 66, a. 1, q. 1. — Übrigens kann man den Ausdruck „Recht, eine Sache zu mißbrauchen" in einem absoluten und relativen Sinne nehmen. Von einem absoluten, auch Gott gegenüber gültigen Recht, eine Sache zu mißbrauchen, kann selbstverständlich keine Rede sein. Seinem Schöpfer ist der Mensch, wie für all sein Tun und Lassen, so auch für den Gebrauch seines Eigentums verantwortlich, und dieser wird ihn auch für jeden Mißbrauch zur Rechenschaft ziehen. Es ist auch kaum glaublich, daß die römischen Juristen, unter denen doch manche Christen waren, allgemein einer solchen Ansicht gehuldigt haben.

Versteht man aber unter dem Recht des Mißbrauchs nur das Recht, daß sich die Nebenmenschen, solange wir sie nicht beeinträchtigen, nicht in den Gebrauch unserer Güter zu mischen haben, auch wenn wir dieselben mißbrauchen, so kann man in gewisser Beziehung von einem Recht des Mißbrauchs reden, nicht als ob wir ein Recht auf den Mißbrauch als solchen hätten, insofern er sündhaft, wohl aber insofern dieser Mißbrauch eine freie Verfügung über unser Eigentum ist. Unter Umständen mag die öffentliche Gewalt gegen solchen Mißbrauch auftreten, wenn sich dadurch große Unzuträglichkeiten für das Gesamtwohl ergeben. Aber kein Privatmann hat das Recht, einen andern zur Rede zu stellen, weil er den Wein mißbraucht, um sich zu betrinken, oder weil er unvernünftige Gelage veranstaltet oder sein Haus ohne genügenden Grund niederreißt u. dgl. Wir glauben, diejenigen, welche sich gegen dieses Recht des Mißbrauchs so ereifern, würden nicht weniger entrüstet sein als andere Menschenkinder, wenn der erste beste sie wegen des Mißbrauchs ihres Eigentums zur Verantwortung ziehen wollte.

Digitized by Google

gehören aber auch äußere Güter: Nahrung, Kleidung, Wohnung usw. Es kann deshalb unmöglich Gottes Absicht gewesen sein, daß ein Teil der Menschen den andern von dem Mitgebrauch der irdischen Güter völlig ausschließe und ihm so ein menschenwürdiges Leben unmöglich mache. Ja wir erkennen vielmehr das Privateigentum gerade deshalb unter anderem als notwendig, weil ohne dasselbe nicht eine genügende Fülle von irdischen Gütern *für alle* vorhanden wäre. Also trotz des Privateigentumsrechtes soll der *Gebrauch* der äußeren Güter ein möglichst *allgemeiner* sein[1].

4. Aus dieser Grundwahrheit ergeben sich einige wichtige Folgerungen.

Erstens: In der äußersten Not darf jeder so viel äußere Güter sich aneignen, als notwendig ist, um derselben abzuhelfen. Wer also in der Gefahr wäre zu verhungern und weder Arbeit noch Erbarmen mitleidiger Seelen fände, hätte das Recht, sich das augenblicklich Notwendige anzueignen, wem es auch immer gehören möchte. Und wer ihn hieran hinderte, würde ihm ein schweres Unrecht zufügen, auch wenn es der Eigentümer selbst wäre, es sei denn, daß dieser sich ebenfalls in der äußersten Not befände. Dies ergibt sich aus dem Gesagten. Das Recht des Menschen auf sein Leben und folglich auf alles, was zur Erhaltung desselben streng notwendig, ist ein unmittelbar natürliches, von Gott verliehenes Recht. Das Eigentumsrecht an bestimmten konkreten Dingen aber ist unmittelbar menschliches Recht. Nun aber kann das menschliche positive Recht dem natürlichen und göttlichen keinen Eintrag tun. Also kann niemand ein solches Eigentum an einer Sache erwerben, daß er befugt wäre, andere auch im Falle der äußersten Not vom Gebrauche derselben auszuschließen[2].

Zweitens: Jeder hat die Liebespflicht, dem Nächsten in der *äußersten* Not zu Hilfe zu kommen, sofern es die eigene Erhaltung und die der eigenen Familie gestattet, und die Hilfeleistung nicht einen sehr bedeutenden eigenen Schaden zur Folge hat. Außerdem hat jeder, der im Überfluß, d. h. mehr besitzt, als zur standesgemäßen Unterhaltung seiner Familie erfordert wird, die Pflicht der Liebe, den Nebenmenschen in ihren leiblichen Nöten beizuspringen. Das ergibt sich ebenfalls aus dem über die Bestimmung der äußeren Güter Gesagten. Nach Gottes Absicht sollen die äußeren Güter allen Menschen dienen, und das Privateigentum ist hauptsächlich deshalb unentbehrlich, weil es ohne dasselbe an den nötigen Gütern und an der geordneten Verwendung derselben fehlte. Diesem höheren Zweck darf das Eigentum nie entfremdet werden.

Auch das allgemeine Gebot der Nächstenliebe macht es jedem zur Pflicht, den Notleidenden werktätig zu Hilfe zu kommen. Als Glieder einer einzigen

---

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 66, a. 2. Man vgl. hiermit die oben (S. 300) mitgeteilte Ansicht des Aristoteles. Vgl. Costa-Rossetti, Philos. mor. 376 ff.

[2] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 66, a. 7: Ea quae sunt iuris humani, non possunt derogare iuri naturali vel iuri divino. Secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum res inferiores sunt ordinatae ad hoc quod ex his subveniatur hominum necessitati. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem ex iure humano procedentem non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex huiusmodi rebus. Et ideo res quas aliqui superabundanter habent, ex naturali iure debentur pauperum sustentationi.

Digitized by Google

großen Gottesfamilie sollen sich die Menschen gegenseitig von Herzen lieben (70 ff). Der Liebe aber ist es eigen, den Geliebten von den eigenen Gütern gern mitzuteilen. Und wenn nun gar der Nächste in großer Not ist und sich selbst nicht helfen kann: wie sollte da das Gebot der Liebe nicht auch die Pflicht enthalten, ihm aus seinem Überfluß zu Hilfe zu kommen?

Aus dem an erster Stelle vorgebrachten Grund für die Pflicht der Unterstützung des Nebenmenschen könnte man versucht sein zu folgern, diese Pflicht sei eine Rechtspflicht. Nach göttlichem Recht soll ja der Gebrauch der Güter ein möglichst allgemeiner sein, und diesem Recht darf das menschliche Eigentumsrecht an einer bestimmten Sache nicht widersprechen. So könnte man allenfalls schließen, wenn jeder Reiche nur einem einzigen Notleidenden gegenüberstände. Die Zahl der Armen ist aber groß und wird es wohl immer bleiben, und es ist unmöglich, daß jeder allen zu Hilfe komme. Deshalb mußte es dem vernünftigen Ermessen des Reichen überlassen bleiben, wen von den vielen Armen er unterstützen wolle. Er ist also frei in der Wahl der zu Unterstützenden, und wenn er von mehreren in gleicher Lage Befindlichen den einen den andern vorzieht, so verletzt er kein Recht[1]. Deshalb kann auch die Pflicht des Almosengebens als solche keine Rechtspflicht gegen die Armen sein, der eine Zwangsbefugnis von seiten der letzteren entspräche.

5. Einige ältere Rechtslehrer reden von einem Obereigentum (dominium altum) des Fürsten oder der Gesamtheit (des Staates) an dem Eigentum der Staatsangehörigen. Nimmt man das Wort Eigentum im eigentlichen Sinne, so hat der Staat kein derartiges Obereigentum. Eigentümer ist, wer über eine Sache zu seinem eigenen Nutzen mit Ausschluß anderer verfügen kann. Nun hat aber der Staat kein solches Recht. Er darf nicht nach Willkür über die Güter der Untertanen schalten und walten, sie nach Belieben nehmen, schenken oder veräußern. Das Eigentumsrecht entsteht mit dem Individuum und der Familie schon vor dem Staat auf Grund angeborner Rechte.

Wohl aber hat die Staatsgewalt Jurisdiktionsrechte über das Eigentum der Untertanen im Interesse der Gesamtheit[2]. Sie soll, wie die übrigen natürlichen Rechte, auch das Eigentumsrecht schützen und nach den Anforderungen der natürlichen Gerechtigkeit im einzelnen gesetzlich regeln; namentlich steht ihr das Recht zu, die Erwerbsarten genauer nach den Anforderungen des öffentlichen Wohles zu bestimmen. Sie hat endlich das Recht, von den Untergebenen zu verlangen, nach Maßgabe ihres Vermögens zu den öffentlichen Lasten beizutragen oder nötigenfalls ein Gut gegen Entschädigung abzutreten (Expropriation).

6. In jüngster Zeit ist besonders jenseits des Ozeans eine Schwierigkeit gegen das Grundeigentum geltend gemacht worden, die, wenn sie richtig wäre, das gesamte Eigentum in Frage stellen müßte. Wie oft geschieht es, so klagt

---

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 66, a. 7: Quia multi sunt necessitatem patientes et non potest ex eadem re omnibus subveniri, committitur arbitrio uniuscuiusque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus.

[2] In diesem Sinne sagt der hl. Thomas (Quodlb. 12, a. 24): Verum est, quod omnia sunt principum ad *gubernandum*, non ad *retinendum sibi vel ad dandum aliis*.

Digitized by Google

man, daß der Grund und Boden in der Nähe der Städte und Eisenbahnen und noch mehr das städtische Grundeigentum in kürzester Zeit gewaltig im Werte steigt und so dem Eigentümer einen müheloſen Einkommenszuwachs (unearned increment) verschafft! Mit welchem Recht nimmt er diesen Zuwachs für sich in Anspruch, den er doch nicht seinen Bemühungen und Talenten, sondern nur der Gesellschaft, dem Anwachsen der Bevölkerung, verdankt?

Diese Einwendung hat auf den ersten Blick etwas Bestechendes, näher betrachtet erweist sie sich als grundlos. Wollte man sie gelten lassen, so müßte man das ganze Sondereigentum leugnen. Gerade so gut wie Grund und Boden verdankt auch das bewegliche Eigentum zum Teil seinen Wert nicht der inneren Vollkommenheit, sondern äußeren gesellschaftlichen Zuständen, die vom Willen des Eigentümers unabhängig sind. Denken wir uns zwei Gastwirte oder Bierbrauer in einem Städtchen, die bisher sich in ihren Einnahmen ungefähr gleich standen. Plötzlich entsteht ein großer Fremdenzulauf, und dem einen Gastwirt oder Bierbrauer brennen seine Gebäude ab, er erkrankt oder es trifft ihn sonst ein Unfall, der ihn an der Fortführung des Geschäftes hindert. Was wird nun die Folge sein? Dem andern wird fast plötzlich eine zahlreichere Kundschaft zuströmen, vielleicht steigen auch infolge erhöhter Nachfrage die Preise, so daß er ohne vermehrte Anstrengung den doppelten und dreifachen Gewinn erzielt. Das Unglück des einen war das Glück des andern. Ähnliches sehen wir bei Modewaren. Unversehens kommt eine neue Mode auf. Der glückliche Besitzer der gesuchten Ware kann in kurzer Zeit einen großen Gewinn erzielen. Will man jeden derartigen Mehrwert, der nicht auf Rechnung eigener Bemühungen, sondern auf die der gesellschaftlichen Zusammenhänge (Konjunkturen) zu setzen ist, dem Individuum streitig machen, so wird auch das bewegliche Eigentum zum großen Teil in Frage gestellt. Denn auch dieses verdankt seinen Wert teilweise den gesellschaftlichen Zuständen, besonders dem Verhältnis von Angebot und Nachfrage, welches von dem Willen des einzelnen meistens ganz unabhängig ist.

Ja noch mehr. Auch das Individuum selbst mit seinen Fähigkeiten und Kenntnissen ist zum großen Teil das Produkt der Gesellschaft, in deren Mitte es lebt, und der Wert seiner Leistungen hängt ganz wesentlich von seiner Umgebung ab. Man versetzte einen europäischen Gelehrten: einen Mathematiker, Philosophen, Geschichtsforscher, Astronomen, einen genialen Feldherrn und Staatsmann mitten unter einen wilden Volksstamm oder auch nur in eine andere Umgebung, z. B. unter die Hirtenvölker am Ural oder in der Mandschurei, und alle seine Kenntnisse und Talente werden ihn kaum vor dem Hungertode zu bewahren vermögen. Soll man ihm deshalb das hohe Einkommen, welches ihm seine Kenntnisse bei uns verschafft haben, streitig machen, um es an die ganze Gesellschaft zu verteilen? Dazu würde man schließlich gezwungen, wollte man das Privatgrundeigentum aus dem Grunde bekämpfen, weil sein Wert zum Teil von der äußeren gesellschaftlichen Lage abhängt. Die vernunftwidrigen Folgerungen, zu denen der von uns bestrittene Grundsatz führt, beweisen, daß derselbe unhaltbar ist und sich also nicht als Waffe gegen das Privateigentum verwerten läßt.

§ 5. Die Lehre der Kirchenväter und Theologen.

I. Viele, die sich sonst herzlich wenig um Kirchenväter und Gottesgelehrte kümmern, haben ihnen in der neueren Zeit ihre Aufmerksamkeit zugewendet,

Digitized by Google

nicht um aus ihnen zu lernen, sondern um sie als Vorläufer oder Begünstiger der Sozialisten hinzustellen. So beispielsweise, um von Bebel[1] und andern Sozialisten zu schweigen, Heinrich Baudrillart, Mitglied des französischen Instituts[2], W. Roscher[3], Ritschl[4], welche die Väter und das kanonische Recht des Sozialismus beschuldigen.

1. Die zum Teil in das Corpus iuris canonici aufgenommenen Aussprüche, auf Grund deren man die Väter als Begünstiger kommunistischer Ideen verdächtigt, lassen sich auf drei Klassen zurückführen.

a) An manchen Stellen behaupten sie, von Natur aus sei alles gemeinsam. So sagt der hl. Ambrosius, die Natur habe allen gemeinsam die Güter dargeboten; Gott habe alles in der Absicht wachsen lassen, damit alle insgesamt zu leben hätten und die Erde der gemeinsame Besitz aller wäre[5].

b) An andern Orten scheinen sie die Ansicht auszusprechen, das Privateigentum sei die Wirkung der Sünde oder Ungerechtigkeit. Nur infolge der Sünde habe der eine dies, der andere jenes für sich in Privatbesitz genommen[6].

c) Endlich scheinen sie es als etwas Verwerfliches hinzustellen, daß jemand irgend etwas sein eigen nenne, weil die Natur alles gemeinsam gemacht oder für alle bestimmt habe[7].

2. Diese Einwendungen sind nicht neu. Schon der hl. Thomas[8] und seine Erklärer befassen sich mit denselben und zeigen, wie ungerecht es wäre, auf solche Ausdrücke hin die Kirchenväter als Gegner des Privateigentums

---

[1] Die Frau[18] 297.

[2] Im Journal officiel vom 30. März 1878; vgl. die Zeitschrift Études religieuses II (1878) 181 ff.

[3] Geschichte der Nationalökonomik in Deutschland (1874) 5, und: Grundlagen der Nationalökonomie[18] § 83, S. 201: „Das Corpus iuris canonici . . . steht dem Ideale der Gütergemeinschaft ziemlich ebenso nahe als der heutige Sozialismus."

[4] In seiner Göttinger Jubiläumsrede (1887); s. v. Hertling, Kleine Schriften zur Zeitgeschichte und Politik (1897) 137.

[5] De offic. 1, 28: Natura omnia omnibus in commune profudit. Sic enim Deus generari iussit omnia, ut pastus omnibus communis esset, et terra foret omnium quaedam communis possessio. Natura igitur ius commune generavit, usurpatio ius fecit privatum. Ähnlich Expos. in Ps. 118, serm. 8, 22. — Schon in den Apostol. Konstitutionen (VII 12) heißt es: „Teile von deinem Besitz den Nächsten mit und nenne nichts dein Eigentum, denn alles ist ein Geschenk Gottes, welches allen Menschen zusammen dienen soll."

[6] So heißt es in einem Ausspruche Klemens' I., der in das Dekret Gratians aufgenommen wurde (Cap. Dilectissimis 2, c. 12, q. 1): Communis usus omnium, quae sunt in hoc mundo, omnibus hominibus esse debuit; sed per iniquitatem alius dixit, hoc esse suum, alius istud, et sic inter mortales facta est divisio.

[7] So der hl. Ambrosius an der eben angeführten Stelle. Rhetorisch führt er denselben Gedanken wiederholt aus, z. B. in der Schrift De Nabuthe Iezraelita c. 1, n. 2: In commune omnibus divitibus atque pauperibus terra fundata est, cur vobis ius proprium soli, divites, arrogatis? Nescit natura divites, quae omnes pauperes generat. Viele ähnliche Stellen finden sich bei Ratzinger, Die Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlagen[3] 83 ff.

[8] S. th. 2, 2, q. 66, a. 2; Molina, De iust. et iure, tr. 2, disp. 20; Lessius, De iust. et iure c. 5.

Digitized by Google

hinzustellen. Um die wahre Ansicht der Väter zu ermitteln, muß man nicht von zweideutigen, sondern von ganz klaren und bestimmten Stellen ausgehen. Nun sprechen sie sich aber an sehr vielen Orten ganz klar und unzweideutig für die Rechtmäßigkeit des Privateigentums aus. Der hl. Ambrosius, bei dem sich wohl die schärfsten Auslassungen gegen die damaligen Reichen finden, anerkennt ausdrücklich, daß die Reichtümer von Gott kommen, ein Geschenk der göttlichen Güte und eben deshalb mit sittlichen Pflichten verbunden sind[1]; er ermahnt die Reichen, nicht ungerecht nach fremdem Gut zu begehren, sich keiner ungerechten Mittel im Erwerb zu bedienen[2]; vom Überfluß sollen sie den Armen mitteilen[3]; namentlich betont er die volle Freiheit im Almosengeben: der Arme hat kein Recht, das Almosen dem Reichen abzuzwingen[4]. Endlich behauptet er ausdrücklich, das „Wehe den Reichen" gelte nicht denen, welche Reichtümer besitzen, sondern denen, welche sie mißbrauchen[5]. Ähnliches wie vom hl. Ambrosius gilt vom hl. Basilius, Chrysostomus und den übrigen Vätern[6]. Chrysostomus verweigerte der Kaiserin Eudoxia die Kirchtüre, weil sie den Weinberg einer wohlhabenden Witwe an sich gerissen hatte. Naboth, der sich weigert, den Weinberg, das Erbe seiner Väter herzugeben, wird von Ambrosius als Mann gelobt, der unter die Zahl der Heiligen aufgenommen zu werden verdiene[7].

Mit derselben Entschiedenheit, mit der die Väter den Reichen die Pflicht des Almosengebens vorhalten, ermahnen sie die Armen an die Pflicht der Demut und Geduld. Der Neid und die Begehrlichkeit der Armen galt ihnen für ebenso verwerflich als die Habsucht und Verschwendung der Reichen. „Das Beispiel des Lazarus", sagt Chrysostomus, „ist eine schwere Anklage gegen diejenigen, welche die Armut nur widerwillig ertragen. Dieser Arme, welcher an der Pforte des Reichen lag, klagte nicht und murrte nicht. Er sagte nicht

---

[1] Ambrosius (De Nabuthe Iezrael. c. 16, n. 67) redet die Reichen mit den Worten an: Ab ipso accepistis quod offeratis; ipsius est quod ei solvitis. Dona, inquit, mea et data mea hoc est, quae offertis mihi dona, data sunt mea; ego dedi vobis atque donavi.

[2] Ebd. c. 9, n. 41: Utinam non appropries rapinam, utinam quod concupieris, non extorqueas; utinam alienum non petas. Ebd. n. 49: Noli esse Achab, ut possessionem finitimam concupiscas.

[3] De Tobia c. 2, n. 8: Da pecuniam si habes; prosit alii quae tibi otiosa est.

[4] De offic. 1, 30: In tua potestate est largiri quod velis. Sehr gut hebt Ratzinger (a. a. O. 89) diesen Gedanken hervor.

[5] In Luc. l. 5, n. 69. „Wer im Reichtum sich bewährt, der ist wahrhaft vollkommen und des Ruhmes würdig", sagt derselbe hl. Ambrosius (De Nabuthe Iezrael. c. 13, n. 55). Zur Behauptung: *usurpatio* ius privatum fecit, beachte man, daß usurpatio im Lateinischen sowohl im guten als im schlimmen Sinn gebraucht wird während Usurpation im Deutschen immer einen schlechten Sinn hat.

[6] Siehe die Belegstellen in der Zeitschrift Études religieuses II 194, bei Ratzinger a. a. O. 89 ff und Vermeersch, Quaestiones de iustitia n. 210 ff. Hören wir beispielshalber den hl. Basilius (In illud Luc. Destruam etc. n. 6): „Warum hat dir Gott deine Besitztümer gegeben? Ist denn Gott, der die Güter des Lebens ungleich verteilt, ungerecht? Warum bist du reich, während der andere bettelt? Ist es nicht, damit du den Lohn für deine treue Verwaltung, er aber den herrlichsten Entgelt für seine Geduld erhalte?"

[7] In Ps. 36, n. 19.

Digitized by Google

wie so viele andere: Was soll das mit diesem Reichen? Dieser Schlemmer verpraßt sein Leben in Luxus, und ich, ich liege verachtet da und sterbe Hungers! Nicht also sprach Lazarus; dafür wurde er aber auch bei seinem Tode von den Engeln in Abrahams Schoß getragen. Sagen wir darum nicht: Wenn Gott meine Seele liebte, würde er mich nicht in solcher Armut schmachten lassen. Erinnern wir uns vielmehr, daß Gott diejenigen züchtigt, welche er liebt." [1]

3. Im Lichte dieser klaren und unzweideutigen Lehren ist es leicht, die rhetorischen Redewendungen zu erklären, deren sie sich in ihrem Eifer bedienten, um die herzlosen, verweichlichten Reichen zu werktätiger Liebe gegen die Notleidenden anzufeuern.

a) Mit der Behauptung, von Natur aus sei alles gemeinsam, weisen sie nur die Ansicht zurück, als besäße der Reiche von Natur aus ein besseres Recht auf diese Erde als der Arme. Wenn wir auch erkennen, daß das Eigentum im allgemeinen notwendig und mithin eine Vernunftforderung ist, so hat doch die Natur nicht unmittelbar selbst das Eigentum an die einzelnen verteilt. Niemand ist von Natur zum Reichtum oder zur Armut bestimmt. Die Scheidung in Reiche und Arme vollzieht sich erst auf Grund positiver Tatsachen und wechselt wieder von Geschlecht zu Geschlecht, von Volk zu Volk. Es darf sich deshalb niemand ob seines Reichtums stolz über andere erheben und glauben, die Reichtümer seien nur für ihn vorhanden. Bei dem unerträglichen Hochmut und der herzlosen Habgier so vieler römischen Großen war die eindringliche Mahnung an diese Wahrheit keineswegs überflüssig.

b) Der Sinn der Behauptung, das Privateigentum sei nur die Folge der Sünde, der Ungerechtigkeit, kann kein anderer sein als: im Paradiese wäre wohl kein Privateigentum aufgekommen, wenigstens nicht in dem gegenwärtigen Umfang. Die Erde hätte alles von selbst in reicher Fülle dargeboten, die Arbeit wäre mühelos und angenehm gewesen, und das Band der innigsten Liebe hätte alle umschlossen, so daß es einer Scheidung des Besitzes, wenigstens in Bezug auf Produktivgüter, nicht bedurft hätte. Infolge des Sündenfalles aber, welcher das Menschengeschlecht der übernatürlichen Gnadengaben beraubte und die menschliche Natur ihren Neigungen anheimgab, ist es anders geworden. Die Leidenschaften lehnen sich gegen die Vernunft auf, und nur im Schweiße seines Angesichts kann der Mensch sein tägliches Brot der Erde abringen. Nun ist Privateigentum — von besondern, ausnahmsweisen Verhältnissen abgesehen — notwendig. Mit Rücksicht auf den gegenwärtigen gefallenen Zustand der Menschheit kann man deshalb sagen, das Privateigentum sei die Folge der Sünde, oder besser, die Sünde habe den Menschen in die Lage gebracht, in welcher sich das Eigentum als eine notwendige Vernunftordnung herausstellt.

c) Mit den Redewendungen: die Natur habe alles gemeinsam gemacht, sie habe alles für alle bestimmt, wollen die Väter nur der schon oben (310 f) dargelegten Lehre Ausdruck verleihen, wonach der Gebrauch der irdischen Güter in gewisser Beziehung allen gemeinsam sein soll. Gott will den Unterschied zwischen reich und arm, aber er will auch, daß zwischen beiden

[1] De Lazaro conc. 1, c. 9.

Digitized by Google

Gerechtigkeit und Liebe walte. Der Reiche soll nicht nur seine Übermacht nicht mißbrauchen, um den Armen ungerecht zu unterdrücken und auszubeuten, sondern er soll auch, eingedenk des Gebotes der Liebe, seinen Überfluß den Armen und Notleidenden zukommen lassen. Der Eigentümer ist nicht unumschränkter Herr seiner Güter, sondern in gewisser Beziehung der von Gott bestellte Verwalter der Armen: freilich nicht in dem Sinne, als ob diese den Mitgebrauch der Güter als ihr strenges Recht fordern dürften, wohl aber insofern, als er die strenge Pflicht der Liebe hat, mit seinem Überfluß den Armen und Leidenden zu Hilfe zu kommen.

Wie stand es nun mit dieser Liebe und Gerechtigkeit im sinkenden römischen Reich? Die Mächtigen und Reichen frönten der zügellosesten Ausschweifung und Genußsucht, während ein großer Teil der Bevölkerung in unsäglichem Elend schmachtete und weder Brot noch Obdach hatte. Und doch war die unersättliche Habgier der Reichen mit ihrem Besitz noch nicht zufrieden. Mit herzloser Grausamkeit, mit allen Mitteln der Erpressung suchten sie dem Armen das letzte Stück seiner Habe zu entreißen[1]. Ist es da zu verwundern, daß das liebeglühende Herz eines Ambrosius, Basilius, Chrysostomus sich bei diesem Anblick von Eifer entflammte und ihren Lippen Worte voll Schmerz und Entrüstung entlockte? Wer wird nun kommen und jede rhetorische Wendung, mit der sie auf der Kanzel ihrem Schmerze Ausdruck verliehen, auf die Goldwage legen? Ist man solchen Männern nicht eher Bewunderung und Dank schuldig, daß sie es wagten, mit solchem Freimut als Sachwalter der Armen den stolzen Reichen gegenüberzutreten und ihnen die Strafgerichte Gottes für ihre herzlose, unmenschliche Grausamkeit und Habsucht anzudrohen?

II. Ähnlich wie die Kirchenväter sind auch die Theologen, mit ihrem Fürsten, dem hl. Thomas, an der Spitze, dem Schicksal verfallen, in die Reihen der Begünstiger des Sozialismus aufgenommen zu werden[2].

1. Der englische Lehrer behauptet an mehreren Stellen, das Eigentum sei nicht iuris naturalis, sondern iuris gentium. Das ius gentium aber rechnet er zum positiven, menschlichen Recht. Folglich kann nach ihm, so schließt man, das Privateigentum, wie alles menschliche Recht, wieder aufgehoben werden, und so hätte denn der Sozialismus reine Bahn für die Verwirklichung seiner Pläne.

Das Mißverständnis, auf dem diese Erklärung des ius gentium beruht, haben wir schon früher (I 542) aufgedeckt. Unter ius gentium versteht der hl. Thomas jenen Teil der positiven, menschlichen Gesetze, welche notwendige Schlußfolgerungen aus den allgemeinen Grundsätzen des Naturrechtes enthalten und deswegen ihre Verpflichtung nicht bloß vom Willen des menschlichen Gesetzgebers, sondern auch vom Naturgesetz

[1] Man vgl. hierzu die ergreifenden Schilderungen des hl. Ambrosius, z. B. in seiner Schrift De Nabuthe Iezraelita.

[2] Eine eingehende und gründliche Darlegung der Eigentumslehre des hl. Thomas siehe in den beiden schon erwähnten preisgekrönten Schriften: Walter, Das Eigentum nach der Lehre des hl. Thomas und der Sozialismus, und Schaub, Die Eigentumslehre nach Thomas von Aquin und dem Sozialismus.

Digitized by Google

selbst haben. Eben weil diese Gesetze notwendige Schlußfolgerungen aus den Prinzipien des Naturgesetzes enthalten, erlangen sie auch fast überall bei allen Völkern durch allgemeine Übung oder stillschweigende Übereinkunft (condicto humano) positive Anerkennung und Geltung, noch bevor sie durch schriftliche Gesetze sanktioniert werden. Zu diesen Gesetzen des ius gentium gehört z. B. das Gesetz, daß man niemand töten, der rechtmäßigen Obrigkeit gehorchen, eingegangene Verträge halten solle u. dgl. Auch das Gebot, daß man niemand hindern solle, sich auf rechtmäßige Weise äußere Besitzgüter zu erwerben und frei darüber zu verfügen, gehört zu diesen Gesetzen. Denn alle sehen leicht ein, daß das Privateigentum den Menschen, wie sie tatsächlich sind, notwendig ist, und daraus ergibt sich von selbst die Forderung, man dürfe niemand im rechtmäßigen Erwerb äußerer Besitzgüter und in der freien Verfügung darüber hindern, solange er kein fremdes Recht verletzt. Von einer allgemeinen Abschaffung dieser und ähnlicher Institutionen, die im ius gentium enthalten sind oder darauf beruhen, kann deshalb keine Rede sein.

Daß der hl. Thomas die Privateigentumsinstitution zum ius gentium im erklärten Sinn und mithin zum Naturrecht in unserem heutigen Sprachgebrauch, d. h. zu den Gesetzen und Einrichtungen rechnet, die auch unabhängig vom Willen eines menschlichen Gesetzgebers in Kraft bestehen, lehrt er ganz unzweideutig, indem er selbst ausdrücklich das Privateigentum (proprietas possessionum) als Teil des Naturrechtes (iustum naturale) aufführt. Das Naturrecht zerfällt nach ihm in zwei Teile: der eine ist uns Menschen inhaltlich mit den Tieren gemeinsam, der andere dagegen eigentümlich, da man nur durch Schlußfolgerung und Vergleichung zu ihm gelangt. Zu *diesem zweiten Teil* des Naturrechtes (iustum naturale) gehört das Privateigentum, und zwar, was besondere Beachtung verdient, auch das *Privateigentum an Grund und Boden*. Denn gerade am Grundeigentum erläutert der heilige Lehrer seinen Gedanken. Von diesem zweiten Teil des Naturrechtes gelten nach ihm die Worte des Juristen Gajus: „Was die natürliche Vernunft unter allen Menschen festsetzt, das wird überall gleichmäßig beobachtet und heißt ius gentium.“ [1]

Nach dem hl. Thomas ist also das Privateigentum in Anbetracht der menschlichen Bedürfnisse eine notwendige Schlußfolgerung aus dem Naturgesetz. Dies wird noch unzweifelhafter durch die ausdrückliche Berufung auf die Stelle der Politik des Aristoteles [2], wo dieser eingehend die Notwendigkeit des Privateigentums dartut. Das Privateigentum, lehrt Thomas, ist nicht bloß erlaubt,

---

[1] S. th. 2, 2, q. 57, a. 3: Ius sive iustum naturale est, quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere *dupliciter:* uno modo secundum absolutam sui considerationem. . . . Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum, non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso sequitur, puta proprietas possessionum; si enim consideretur iste ager absolute, non habet, unde magis sit huius quam illius; sed si consideretur per respectum ad opportunitatem colendi, et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quandam commensurationem ad hoc, quod sit unius et non alterius, ut patet per Philosophum in 2. Polit. c. 3.

[2] Polit. 2, c. 5, ed. Bekk.

Digitized by Google

sondern notwendig (necessarium). Die Gründe hierfür entlehnt er der schon genannten Stelle des „Philosophen". Es sind folgende: erstens, das Privateigentum allein gibt einen genügenden Antrieb zur Arbeit; zweitens, es allein vermag die gesellschaftliche Ordnung dauernd zu begründen; drittens, das Privateigentum vermag besser den Frieden unter den Menschen zu bewahren.

Daß also die Eigentumsinstitution als solche, und von ihren besondern Gestaltungen abgesehen, nach Thomas zum ius gentium gehöre und mithin ein Teil des Naturrechtes in unserem Sinne sei, läßt sich vernünftigerweise nicht bezweifeln. Man kann hiergegen nicht einwenden, daß der hl. Thomas das Eigentum zum menschlichen, positiven Recht zähle und dem göttlichen Recht oder Naturrecht gegenüberstelle. Denn unter menschlichem Recht versteht er auch das ius gentium, d. h. jenen Teil der menschlichen Gesetze und Einrichtungen, welche notwendige Schlußfolgerungen aus den allgemeinen Prinzipien des Naturrechtes enthalten und eben deshalb durch allgemeine Übung und Übereinkunft (als notwendige Folge) zur allgemeinen Geltung gelangen.

Übrigens gilt dies nur von der Eigentumsinstitution als solcher. Denn das konkrete Eigentumsrecht bestimmter Personen an bestimmten Sachen ist einfachhin menschliches Recht (309). Die Tatsachen, auf denen es beruht, hangen in jedem einzelnen Fall vom freien Willen der Individuen, von ihrer stillschweigenden Übereinkunft oder auch von der öffentlichen Gewalt ab, insofern dieselbe die Erwerbsarten im einzelnen nach den Anforderungen der natürlichen Gerechtigkeit und des öffentlichen Wohles näher bestimmen und regeln darf.

2. Die bedeutendsten Theologen stimmen der Mehrzahl nach mit dem hl. Thomas in Betreff der Notwendigkeit des Eigentums im allgemeinen ganz überein. Nach Dom. Soto O. Pr. gehört das Eigentumsrecht zum ius gentium, weil das Naturrecht keiner Schlußfolgerung bedürfe, das ius gentium aber Schlußfolgerungen enthalte, die aus dem Naturrecht abgeleitet seien [1]. Ganz ähnlich teilt sein Ordensgenosse Dom. Bañez das menschliche, positive Recht in zwei Teile: das ius gentium et ius civile. Letzteres ist jenes Recht, welches sich ein jedes Volk selbst durch wahrscheinliche, aber nicht notwendige Folgerungen aus dem Naturrecht schafft; das ius gentium dagegen besteht aus notwendigen und unleugbaren, wenn auch nicht einfachhin einleuchtenden Folgerungen aus den Prinzipien des Naturrechtes. Nun aber gehört zum ius gentium die Teilung der Güter im allgemeinen (divisio rerum in communi), zum ius civile dagegen die divisio rerum in particulari, d. h. die Eigentumsinstitution im allgemeinen ist eine notwendige Folgerung aus dem Naturrecht, das konkrete Eigentumsrecht an bestimmten Sachen dagegen ist einfachhin menschliches Recht [2].

Der Kardinal Toledo stellt die Behauptung auf: nach Adams Sündenfall war die Teilung und Aneignung der Besitzgüter angemessen und

[1] De iust. et iure 4, q. 3, tertia conclusio. Mehrmals nennt er die divisio dominiorum necessaria. Citra miraculum, meint er, könne Gütergemeinschaft nicht lange Zeit bestehen. Ja er behauptet geradezu, ohne Häresie könne man nicht leugnen, daß die Teilung der Güter erlaubt und nützlich sei.

[2] Decisiones de iure et iust. Praeambul. De Dominio ad quaest. 62, q. 3, concl. 4.

Digitized by Google

notwendig, und beruft sich für diese Behauptung, deren Richtigkeit er durch eine Reihe von Gründen nachweist, auf die allgemeine Ansicht der Theologen[1]. Nicht minder ausdrücklich lehrt L. Molina die Notwendigkeit der Teilung der irdischen Güter und gibt sogar zu, es sei im allgemeinen Pflicht, die Teilung der Güter vorzunehmen[2]. Fr. Suarez scheint zwar in seinem Werke über die Gesetze[3] das Privateigentum bloß als angemessen, nicht als einfachhin notwendig anzuerkennen; dagegen lehrt er in seinem später geschriebenen Buche vom Sechstagewerk ausdrücklich die Notwendigkeit des Privateigentums[4].

Am eingehendsten und klarsten spricht sich Kardinal de Lugo in seinem klassischen Werke De iustitia et iure für die Notwendigkeit und den naturrechtlichen Bestand des Eigentums im allgemeinen oder der Eigentumsinstitution aus. Wir haben seine eigenen Worte schon oben (309 A.) mitgeteilt. Auf die Einwendung, nach den Theologen sei die Teilung der Güter bloß iuris gentium, antwortet er im unmittelbaren Anschluß an die oben angeführten Worte: das gelte von der Teilung im allgemeinen (von der Eigentumsinstitution), und dann gehöre das ius gentium zum Naturrecht, insofern dieses dem Menschen im Unterschied von den Tieren eigentümlich sei[5].

3. Einige Theologen jedoch, unter ihnen auch solche, deren Namen sonst einen guten Klang hat, z. B. L. Lessius[6] und P. Laymann[7], drücken sich in der Eigentumsfrage mindestens sehr unklar aus und scheinen keine eigentliche Notwendigkeit, sondern bloß eine größere Angemessenheit des Privateigentums anzuerkennen. Sie haben also mit unsern Sozialisten, welche das Privateigentum als verwerflich bezeichnen und seine Beseitigung verlangen, nichts zu schaffen. Ja nach ihnen wäre eine solche allgemeine Beseitigung verderblich und deshalb zum wenigsten unerlaubt. Trotzdem glauben wir, daß ihre Ansicht nicht haltbar ist. Wenn die Gründe, welche Lessius und mit ihm die meisten Theologen für das Privateigentum vorbringen, etwas beweisen, so beweisen sie die Notwendigkeit des Privateigentums[8].

---

[1] Enarr. in Summam S. Thom. 2, q. 66, a. 2.

[2] De iust. et iure I, tr. 2, disp. 20.

[3] De leg. 2, c. 14, n. 13 et 17.

[4] De opera 6 dierum l. 5, c. 7, n. 17: Divisio rerum nunc *necessaria* est tum propter rixas vitandas inter homines pacemque servandam tum propter sustentationem hominum, quia si bona essent communia, homines negligerent custodire et operari illa.

[5] De iust. et iure disp. 6, sect. 1, n. 5: Quando ergo dicitur iure gentium introductas esse rerum divisiones, sermo est de divisione in genere loquendo, praescindendo ab hoc et illo modo dividendi et acquirendi dominium: et *tunc ius gentium* condistinguitur quidem a iure naturali in prima acceptione, prout commune est belluae, *non tamen a iure naturali in secunda acceptione;* imo ipse Iustinianus expresse dicit, ius gentium esse quod naturalis ratio dictat faciendum esse, *ubi aperte ius gentium accipit pro eo quod theologi vocant ius naturae*, nimirum quod praescindit ab omni decreto positivo superaddito ipsi naturae lumini.

[6] De iust. et iure c. 5, dub. 3.

[7] Theol. mor. l. 3, tr. 1, c. 5, n. 5.

[8] Man sehe sich nur die Gründe an, mit denen Lessius (De iust. et iure dub. 2, n. 3) die Nützlichkeit des Privateigentums beweist. Primo, si possessiones mansissent

Digitized by Google

Daß diese Gelehrten in der Eigentumsfrage sich nicht richtiger ausgesprochen, hat unseres Erachtens in der unrichtigen Auffassung der Lehre des hl. Thomas vom ius gentium seinen Grund. Weil sie nämlich das ius gentium als einfachhin menschliches Recht ansahen und die Stellen vor Augen hatten, an denen der hl. Thomas das Privateigentum dem ius gentium zuschreibt, so mußten sie notwendig zur Schlußfolgerung gelangen, das Privateigentum sei einfachhin menschliches Recht und mithin keine notwendige Forderung der natürlichen Vernunft. Übrigens haben die neueren eingehenderen Untersuchungen größere Klarheit in unsere Frage gebracht, so daß heute kein nennenswerter Theologe das Privateigentum im allgemeinen nicht als eine naturrechtliche Einrichtung ansieht. Ganz im Einklang hiermit lehrte Papst Leo XIII., das Eigentumsrecht rühre von der Natur selbst her und werde durch das Naturgesetz als unverletzlich geschützt [1].

Vierter Artikel.

Das Urheberrecht oder das geistige Eigentum.

1. Erst jetzt, nachdem wir Wesen und Grundlagen des Eigentumsrechtes allseitig erörtert, können wir eine Streitfrage erledigen, der man in neuester Zeit große Wichtigkeit für die ganze Eigentumsfrage beigelegt hat. A. Wagner, der dieselbe eingehend behandelt [2], ist der Ansicht, sie sei von prinzipieller Wichtigkeit für den Eigentumsbegriff und beweise, daß der bisherige Eigentumsbegriff, wonach es nur Rechte an Sachen geben könne, zu eng sei. Außerdem soll das Urheberrecht oder das geistige Eigentum ein auffallendes Beispiel einer neuen Rechtsbildung durch die positive Gesetzgebung auf Grund der veränderten Technik und Rechtsauffassung sein. Er meint geradezu, das geistige Eigentum sei ein starker Beweis zu Gunsten der Legaltheorie, welche das Eigentumsrecht als eine Schöpfung der Staatsgewalt ansieht.

Es ist jedoch eine unrichtige Methode, daß man seinen Ausgangspunkt von zweifelhaften und unsichern Grundlagen nimmt. Wir haben deshalb absichtlich zuerst die Eigentumsfrage allseitig klargestellt, um mit größerer Sicherheit die vorliegende Streitfrage entscheiden zu können

---

communes, relictae fuissent incultae. . . . Secundo, si mansissent communes, *mundus arderet perpetuis contentionibus et bellis* . . . et potentiores plerumque omnia raperent etc. Wenn diese Gründe wahr sind, ist das Eigentum nicht bloß nützlich, sondern notwendig.

[1] Encycl. Quod apostolici d. d. 28. Dec. 1878: Ius proprietatis ac dominii ab ipsa natura profectum; lege naturali sancitum. Ganz eingehend hat Leo XIII. in der Enzyklika De conditione opificum vom 15. Mai 1891 die Notwendigkeit des Privateigentums dargetan und die sozialistischen Bestrebungen, dasselbe abzuschaffen, als verderblich gebrandmarkt. Das Eigentumsrecht leitet er vom Naturrecht her: Possidere res privatim ut suas *ius est homini a natura datum*, und wiederum: Quod demonstravimus, ius dominii personis singularibus *natura tributum*, id transferri in hominem, qua caput est familiae oportet. . . . Maneat ergo, cum plebi sublevatio quaeritur, hoc imprimis haberi fundamenti instar oportere, privatas possessiones inviolate servandas. Ähnlich in der Enzyklika Graves de communi vom 18. Januar 1901: Proinde nihil sit illi (democratiae christianae) iustitia sanctius; ius potiundi possidendi iubeat esse integrum.

[2] Grundlegung[3] 2. Abtl., § 124 ff. Man vgl. Rösler, Das soziale Verwaltungsrecht I § 228.

Digitized by Google

Unter *Urheberrecht* versteht man das Recht, Geistesprodukte (geistiges Eigentum) ausschließlich und beliebig mechanisch zu vervielfältigen und zu veröffentlichen. Im *engeren* Sinn umfaßt das Urheberrecht nur das Recht an literarischen Erzeugnissen und Kunstwerken, im *weiteren* Sinn auch das Recht an Erfindungen, Mustern und Modellen.

2. Das Urheberrecht ist eine moderne Erscheinung, deren in den älteren Rechten keine Erwähnung geschieht[1]. Erst infolge der Erfindung der Buchdruckerkunst und der Fortschritte der Plastik konnte die Veröffentlichung von Büchern, Zeitungen, Kunstwerken, Photographien zu einem eigenen Erwerbszweige sich ausbilden und so ein eigentliches Vermögensrecht an geistigem Eigentum entstehen. Wird infolge davon ein neuer, weiterer Eigentumsbegriff nötig? Wagner behauptet dies, allein er unterscheidet nicht genügend zwischen dem *Eigentumsrecht* und dem *Gegenstand* desselben.

Ohne Zweifel können sich infolge der Fortschritte auf dem volkswirtschaftlichen Gebiete neue *Gegenstände* des Eigentumsrechtes oder neue Eigentums*arten* bilden; allein daraus folgt noch nicht die Notwendigkeit eines neuen Eigentums*begriffes*. Wenn man neue Pflanzen- und Tierarten entdeckt, wird damit etwa ein neuer Begriff von Tier und Pflanze notwendig? Das wird niemand zugeben. Nun, gerade so verhält es sich mit dem Eigentum. Es sind im Laufe der Zeit schon viele vermögenswerte Gegenstände in Kunst und Literatur, Handel und Gewerbe entdeckt oder neu hergestellt worden. Man denke nur an die Feuerwaffen, Dampfmaschinen, Dampfschiffe, Telegraphen, Eisenbahnen, Telephone usw. Daraus folgt nicht, daß nun ein neuer Eigentumsbegriff in zweiter, verbesserter Auflage nötig geworden sei.

Wahrscheinlich will auch Wagner nicht von einem neuen Eigentums*begriff*, sondern von einer besseren *Begriffsbestimmung* reden. Gleichwie alle Menschen einen sehr klaren Begriff von Zeit und Bewegung haben, und es dennoch nicht so leicht ist, denselben zu bestimmen und in Worten genau wiederzugeben: so ließe sich vielleicht behaupten, nicht der Eigentumsbegriff selbst, wohl aber die bisherige Bestimmung desselben sei einer Verbesserung bedürftig. Allein auch in diesem Sinne scheint die Behauptung der genügenden Begründung zu entbehren. Allerdings nennen viele ältere und neuere Rechtslehrer nach dem Vorgange von Bartolus († 1357) das Eigentumsrecht das Recht der Verfügung über *körperliche* Sachen. Daraus folgert Wagner die Notwendigkeit der Erweiterung des Eigentumsbegriffs. Aber man könnte aus dem Vordersatz ebensogut folgern: also ist das sogenannte „geistige Eigentum" kein eigentliches Eigentum, man muß diese Benennung des Urheberrechtes aufgeben und dasselbe zu einer andern Art von dinglichen oder Forderungsrechten ziehen.

Tatsächlich sehen die meisten neueren Rechtslehrer das Urheberrecht nicht als ein eigentliches Eigentum an, gehen aber in der näheren Bezeichnung der Art von Rechten, der es beizuzählen sei, weit auseinander. Einige betrachten es als unvollkommenes dingliches Recht oder als ein dingliches Untersagungs-

[1] Von jeher hatte zwar jeder das Recht, daß man ihm sein Manuskript nicht entwende, aber das ist noch nicht das eigentliche Urheberrecht im heutigen Sinne.

Digitized by Google

recht, andere als ein Persönlichkeitsrecht, wieder andere als ein Persönlichkeitsrecht verbunden mit einem Vermögensrecht[1].

3. In dieser Streitfrage scheint es sich mehr um das Wort als um die Sache zu handeln. Alle geben zu, daß, wenigstens auf Grund der positiven Gesetze, der Urheber das ausschließliche Recht der mechanischen Vervielfältigung seines Geistesproduktes hat, so daß derjenige, der gegen seinen Willen eine solche Vervielfältigung bewerkstelligt, die ausgleichende Gerechtigkeit in einer vermögenswerten Sache verletzt und zur Wiedererstattung verpflichtet ist. Ob man nun dieses Recht als Eigentum auffasse oder als dingliches Recht (Nutzungsrecht, dingliches Untersagungsrecht usw.), scheint sehr belanglos zu sein.

Doch glauben wir, daß man ganz richtig das Urheberrecht als eine Art Eigentum auffassen kann. Der allgemein gebräuchliche Ausdruck „geistiges Eigentum" beweist, daß sich diese Auffassung in weiten Kreisen eingelebt, und sie hat auch ihren inneren Grund. Eigentümer wird der genannt, dem das höchste Recht an einer Sache zusteht, so daß andere entweder keine oder nur untergeordnete oder abgeleitete Rechte an derselben haben. Nun aber steht dem Urheber das höchste Recht an seinem Geistesprodukte zu, und die Rechte, welche andere an demselben besitzen, sind abgeleitete und untergeordnete, weil er ihnen dieselben abtrat, und zwar mit einer sehr wichtigen Beschränkung, indem er sich (bzw. seinem Verleger) das Recht der mechanischen Vervielfältigung ausschließlich *vorbehielt*.

Aber das Eigentum bezieht sich auf *körperliche* Sachen, mithin kann es kein geistiges Eigentum geben! Ganz recht; aber auch beim sogenannten geistigen Eigentum handelt es sich um eine körperliche Sache. Der eigentliche Gegenstand des Urheberrechtes ist nicht der geistige *Inhalt*, sondern die konkrete, irgendwie sinnlich wahrnehmbar gemachte *Form*, in welche dieser Inhalt gebracht wurde und in der er einer mechanischen Vervielfältigung fähig ist. Man kann also die hergebrachte Begriffsbestimmung des Eigentumsrechtes auch auf das Urheberrecht anwenden. Übrigens bemerken wir, daß die gewöhnliche Definition nur vom Eigentumsrecht im strengen Sinn im Unterschied zu den sonstigen dinglichen Rechten gilt, und zwar nur vom *menschlichen* Eigentumsrecht. Denn daß Gott ein vollkommenes Eigentumsrecht auch an rein geistigen Wesen und insbesondere auch an der menschlichen Seele besitzt, folgt unmittelbar aus seiner Eigenschaft als Schöpfer, Erhalter und Endziel aller Dinge.

Die weitere Einwendung, das geistige Eigentum sei deshalb kein eigentliches Eigentum, weil es keine unbegrenzten Befugnisse des Eigentümers, namentlich keine unbegrenzte Dauer und keine Rechte ohne Pflichten enthalte, beruht nur auf der irrigen Voraussetzung, daß nach der Ansicht der römischen Rechtslehrer das Eigentumsrecht ein völlig unbeschränktes, in seinem Gebrauch an keine Pflichten gebundenes sei[2].

4. Wichtiger ist die Frage, ob das Urheberrecht eine *bloße Schöpfung des positiven Rechtes*, d. h. der staatlichen Gesetze sei oder auf *naturrechtlicher Grundlage* ruhe, oder genauer gesprochen, ob der Urheber bloß

[1] Die näheren Angaben bei *Holtzendorff*, Rechtslexikon[3], Artikel „Urheberrecht".
[2] Vgl. oben 118, A.

Digitized by Google

auf Grund der positiven Gesetze andern den Nachdruck verbieten dürfe oder schon kraft des Naturrechtes.

Geschichtlich hat sich das heute geltende Urheberrecht aus Privilegien oder Monopolen entwickelt, die früher einzelnen Schriftstellern oder Druckern und Verlegern für die von ihnen veröffentlichten Werke erteilt wurden. Seit der Berner Konvention vom 9. Sept. 1886 besteht ein internationaler Verband zum Schutze des Urheberrechtes. Hiernach genießen die Urheber der dem Verbande beigetretenen Länder in allen Verbandsländern denselben Schutz, den die inländischen Urheber genießen. Die Frage ist nur, ob heutzutage dieses Recht einzig auf dem positiven Recht beruhe.

A. Wagner[1] beantwortet diese Frage im bejahenden Sinne. Die „geschichtlich unzweifelhafte Tatsache, daß eine wichtige Eigentumskategorie, wie das geistige Eigentum, ganz allein auf dem *Gesetze* beruhe . . . widerlegt die Bedenken, welche gegen die Begründung des Eigentums überhaupt auf Recht und Gesetz geltend gemacht worden sind". Daß die Rechtslehrer in Deutschland durchschnittlich derselben Ansicht huldigen, ist nur eine notwendige Folgerung aus ihrem Rechtspositivismus. Wer überhaupt kein Naturrecht anerkennt, kann auch das Eigentum und besonders das geistige Eigentum nicht als naturrechtlich begründet ansehen.

Unseres Erachtens ist das ausschließliche Recht des Urhebers auf die Vervielfältigung seines Werkes ein *natürliches Recht*.

a) Unabhängig von jeder positiven Gesetzgebung, auf Grund des Naturgesetzes selbst, hat jeder ein unbestreitbares Recht, ausschließlich und allein die Früchte seiner Arbeit zu genießen und darüber nach seinem Belieben zu verfügen. Wer würde sich ernster und dauernder Arbeit unterziehen, wenn andere ihm die Früchte seines Schaffens gegen seinen Willen entreißen könnten? Es ist also eine Forderung des Naturrechtes, daß man sich nicht aus den Früchten fremder Arbeit auf Kosten des Arbeitenden bereichere. Nun ist aber das literarische Erzeugnis — und ähnliches gilt von sonstigen Geistesprodukten — die Frucht des Nachdenkens und der Anstrengung des Urhebers, und diese Frucht hat heute nicht bloß geistigen, sondern auch Vermögenswert. Er hat also das natürliche Recht, zu verlangen, daß niemand sich die Früchte seiner Arbeit gegen seinen Willen aneigne. Wer dies tut, bereichert sich ungerecht auf fremde Kosten.

Stände es jedem frei, das Werk durch Nachdruck zu vervielfältigen, so würde der Verfasser in seinem Honorar beeinträchtigt und *somit verhindert, die ganze Frucht seiner Arbeit selbst zu ernten*. Denn es liegt auf der Hand, daß das Honorar bedeutend geschmälert würde, wenn der Verleger ein Werk nicht mit dem ausschließlichen Recht der Vervielfältigung erwerben könnte. Wer also unbefugt ein Werk nachdruckt, hindert den Verfasser ungerecht, den vollen wirtschaftlichen Nutzen aus seinem Werke zu ziehen, und bereichert sich auf dessen Kosten.

Ein Haupteinwand gegen diese naturrechtliche Begründung des Urheberrechtes ist: dasselbe sei aus sich ganz *unbestimmt* sowohl in Bezug auf die

[1] Grundlegung 2. Tl, § 125 (282 a).

Digitized by Google

Dauer als den Umfang. Allein wenigstens zu Lebzeiten des Verfassers, und wenn er seinen Willen klar kundgibt, ist das Recht auf die ausschließliche Vervielfältigung des Werkes ganz klar und bestimmt. Folglich hat die positive Gesetzgebung dieses Recht nicht erst zu schaffen, sondern zu schützen. Erst wo dieses Recht unbestimmt und zweifelhaft wird, ist es ihre Aufgabe, dasselbe genauer zu bestimmen und zu sanktionieren.

Gewiß zweifelt niemand daran, daß es ein Diebstahl wäre, einem andern ein druckfertiges Manuskript heimlich zu entwenden und einem Verleger zu verkaufen, auch wenn der Name des Verfassers genannt und mithin kein eigentliches Plagiat begangen würde. Ein druckfertiges Manuskript hat für den Verfasser Vermögenswert, weil er es entweder selbst oder durch einen Verleger vervielfältigen und verkaufen kann. In dieser Benutzung seiner Arbeit würde er aber sehr benachteiligt, wenn auch andere gegen seinen ausgesprochenen Willen das Werk nachdrucken und verkaufen könnten. Die Staatsgesetze zum Schutze des Urheberrechtes sind also nicht erst die Schöpfer dieses Rechtes, sie setzen es vielmehr voraus, bestimmen es nach den Anforderungen der natürlichen Gerechtigkeit näher und leihen ihm ihren schützenden Arm.

b) Jeder Eigentümer hat das Recht, an den Verkauf seiner Sache gewisse *Bedingungen* zu knüpfen. Das gilt auch vom Verfasser eines Werkes, der dasselbe hat drucken lassen, oder vom Verleger, dem er seine Rechtsansprüche abgetreten hat. Der Verfasser bzw. der Verleger können also die Exemplare eines von ihnen veröffentlichten Werkes nur unter der *Bedingung* verkaufen, *daß es nicht zum Zweck des Nachdruckes verwendet werde*, und in dieser Voraussetzung erlangt der Käufer das Recht des Nachdruckes *nicht*. Nun aber ist es heute allbekannt, daß die Verleger die Exemplare nur mit diesem Vorbehalte verkaufen. Zum Überfluß ist dies auch auf allen Exemplaren *ausdrücklich* vermerkt. Der Käufer erwirbt also dieses Recht nicht. Er ist sonst voller Herr über das gekaufte Exemplar, er hat alle Rechte des Eigentümers daran, *mit einziger Ausnahme des Rechtes der mechanischen Vervielfältigung desselben*. Maßt er sich dieses Recht an, so macht er sich einer Rechtsverletzung schuldig.

Wird denn — so wendet man ein — das durch den Druck veröffentlichte Werk nicht ein *Gemeingut* aller (publici iuris)? In Bezug auf den *Inhalt* wohl, aber nicht in Bezug auf die konkrete *Form*, in welche dieser Inhalt vom Verfasser gebracht wurde. Die Verfügung über den Inhalt in dieser Form behält sich der Verfasser ausschließlich vor, soweit er nicht den gegenteiligen Willen genügend zu erkennen gibt. Das gilt sogar nicht bloß in Bezug auf den Nachdruck, sondern auch in Bezug auf die anderweitige Verwertung ganzer Teile seines Werkes in der vorliegenden Form. Wer ganze Stellen aus einem fremden Werke wörtlich und ohne Quellenangabe abschreibt, begeht wenigstens ein Plagiat, er stiehlt dem Mitmenschen etwas von der ihm allein gebührenden Achtung, weil er sich mit fremden Federn schmückt. Geschieht ein solcher geistiger Diebstahl in größerem Maßstabe, so kann derselbe auch vermögensrechtliche Nachteile für den Bestohlenen zur Folge haben und die Pflicht des Schadenersatzes nach sich ziehen.

Digitized by Google

Aus unserer Darstellung ergibt sich, daß das Urheberrecht ganz unrichtig nur als ein von der Staatsgewalt verliehenes Monopol aufgefaßt wird. Allerdings, wäre das Urheberrecht nur eine Schöpfung des Staatsgesetzes, so müßte es folgerichtig als eine Art Monopol angesehen werden. Aber das Autorrecht ist ein natürliches Eigentumsrecht, und der Urheber kann kraft des Naturrechtes sein geistiges Eigentum ganz oder zum Teil, mit oder ohne Einschränkung veräußern.

Das hier zunächst vom Urheberrecht im engeren Sinne Gesagte gilt in ähnlicher Weise auch vom Urheberrecht im weiteren Sinne in Bezug auf Erfindungen, Muster und Modelle. Denn auch hier haben wir das ausschließliche Recht des Arbeiters auf die Frucht seiner Arbeit. Weil aber hierin noch mehr als beim eigentlichen Urheberrecht manches aus sich unbestimmt ist und leicht Streitigkeiten oder ungerechte Benachteiligungen entstehen können, so ist es Pflicht des Gesetzgebers, dasselbe im einzelnen nach den Anforderungen der Gerechtigkeit und Billigkeit näher zu bestimmen und zu sanktionieren. An die Beobachtung dieser Gesetze sind die Untertanen im Gewissen gehalten.

Fünftes Kapitel.

Von den abgeleiteten Erwerbstiteln.

Erster Artikel.

Von den abgeleiteten Erwerbstiteln mit Ausschluß des Erbrechtes.

§ 1. Zuwachs, Verbindung, Verarbeitung und Fruchterwerb.

Der ursprünglichste Erwerbstitel des Eigentums ist die Besitzergreifung, von der schon früher (293) gehandelt wurde. Alle übrigen Erwerbsarten werden abgeleitete genannt, weil sie schon Eigentum voraussetzen und dasselbe entweder bloß vermehren und umgestalten oder von einem Eigentümer auf den andern übertragen.

Bei der Darlegung dieser Erwerbstitel werden wir uns hauptsächlich an das römische Recht halten, weil die Bestimmungen desselben, wenn sie auch nicht bis ins einzelnste schon als strenge Forderungen des Naturrechtes gelten können, dennoch den Grundsätzen der natürlichen Gerechtigkeit in hohem Grade entsprechen. Das neue „Bürgerliche Gesetzbuch" für das Deutsche Reich stimmt in diesem Punkte fast vollständig mit dem römischen Recht überein[1].

1. Durch Zuwachs oder Verbindung (accessio) erwirbt jemand neues Eigentum, wenn eine vorher selbständig existierende Sache mit der seinigen sich so vereinigt, daß die erstere ein integrierender, untergeordneter Bestandteil der letzteren wird. Wir sagen: untergeordneter. Denn bei der physischen und unzertrennlichen Verbindung zweier Dinge wird derjenige Eigentümer des Ganzen, dem die Hauptsache gehört, nach dem Grundsatz: Die Nebensache folgt der Hauptsache (accessorium sequitur principale).

[1] §§ 946 ff.

Digitized by Google

Der Eigentumserwerb durch Verbindung kann in dreifacher Weise geschehen: a) durch Hinzutreten von Unbeweglichem zu Unbeweglichem, wie z. B. durch allmähliche Anschwemmung (alluvio), wenn durch allmählich angeschwemmtes Land ein Feld vergrößert wird oder ein Fluß sein Bett verändert; b) durch Verbindung von Beweglichem mit Unbeweglichem. Hat jemand auf fremdem Boden gesät, Bäume gepflanzt oder ein Haus gebaut, so wird der Eigentümer des Bodens auch Eigentümer des Hauses und der Pflanzen, sobald die Verbindung eine unauflösliche ist, aber er hat denjenigen, der in gutem Glauben auf fremdem Boden gesät oder gebaut, schadlos zu halten; c) durch Verbindung von Beweglichem mit Beweglichem. Wenn jemand auf fremdes Papier oder fremde Leinwand schreibt oder malt, so muß einem von beiden: dem Eigentümer des Stoffes oder dem Arbeiter, das Eigentum zufallen, zugleich mit der Last der Schadloshaltung des andern. Auch hier gilt der Grundsatz: Die Hauptsache zieht die Nebensache nach sich. Die Anschauungen darüber, was Haupt- und Nebensache sei, können natürlich oft weit auseinandergehen. Wohl niemand wird heute die Bestimmung des römischen Rechtes befriedigen: das Eigentum des Papiers ziehe auch das Eigentum des darauf Geschriebenen nach sich[1].

2. Vermischung und Vermengung (confusio et commixtio). Werden mehrere Sachen so miteinander vermischt oder vermengt (z. B. verschiedene Getreidearten), daß diese Trennung praktisch unausführbar ist, so erhält jeder Eigentümer ein Miteigentum am Ganzen im Verhältnis zur Menge und zum Wert der nicht mehr trennbaren Sache[2]. Von dem Zuwachs unterscheidet sich die Vermischung und Vermengung dadurch, daß nicht eine Nebensache mit einer Hauptsache, sondern zwei gleich hauptsächliche Dinge miteinander verbunden werden.

3. Durch Verarbeitung oder Umbildung (Spezifikation) erwirbt man Eigentum, wenn man fremde Rohstoffe durch Arbeit in ein Gut höherer Art umwandelt, z. B. fremdes Holz zur Verfertigung eines Tisches oder fremdes Korn zum Backen gebraucht. Durch die Arbeit entsteht hier ein ganz neuer Wert. Hat der Arbeiter in gutem Glauben gehandelt, so wird das Eigentum an der neuen Sache demjenigen zugesprochen, dem die Hauptsache gehört, und als Hauptsache gilt die Form, so daß derjenige, welcher die Form gegeben, Eigentümer der Sache wird, falls die ursprüngliche Form nicht wieder hergestellt werden kann.

4. Fruchterwerb. Unter Früchten versteht man alle Erzeugnisse einer Sache, in deren Hervorbringung ihr Wert besteht, z. B. Junge von Tieren und Feldfrüchte. Ist der Eigentümer im tatsächlichen Besitz seiner Sache, so gehören alle Früchte ipso iure ihm. Der Pächter oder Benefiziat erwirbt ebenfalls das Eigentum an den Früchten, sobald dieselben von der fruchttragenden Hauptsache getrennt sind.

Aus den aufgeführten Erwerbstiteln erhellt, daß die Arbeit nur zufällig, wenn man in gutem Glauben fremde Stoffe bearbeitet hat, ein unmittelbarer Erwerbstitel sein kann. Abgesehen von diesem schuldlosen Irrtum, kann man durch Arbeit nur dann Eigentum erwerben, wenn man entweder schon eigenes

---

[1] § 33 I (2, 1). [2] § 28 I (2, 1).

Digitized by Google

Material besitzt und dasselbe durch die Arbeit im Werte erhöht, oder aber wenn man gegen entsprechenden Lohn seine Arbeitskraft verdingt.

§ 2. Von den Eigentumstiteln der Übertragung und Ersitzung.

Während die im vorigen Paragraphen genannten Titel an und für sich bloß das schon vorhandene Eigentum erhöhen oder vermehren, verändern die Übertragung, Ersitzung und das Erbrecht den Eigentümer.

1. Die Übertragung (Tradition) ist die Veränderung des Eigentümers einer Sache durch gegenseitige Übereinkunft. Rein naturrechtlich genügt zur Eigentumsübertragung die gegenseitige äußerlich kundgegebene Übereinkunft; nach römischem Recht und nach dem Bürgerlichen Gesetzbuch für das Deutsche Reich (§ 929) aber findet die Eigentumsübertragung erst mit der tatsächlichen Übergabe des Besitzes statt. Zur Gültigkeit derselben wird erfordert, daß der Übertragende wirklich Eigentümer sei, und ebendeshalb ist sie wesentlich eine abgeleitete Erwerbsart. Sie geschieht durch die verschiedenen Arten von Verträgen, von denen später die Rede sein wird.

Die Übertragung ist, wie unmittelbar aus dem Begriff des Eigentums folgt, eine schon durch das Naturrecht rechtskräftige Erwerbsart. Der Eigentümer hat das Recht der vollen Verfügung über seine Sache, solange er dadurch kein fremdes Recht verletzt. Er kann also dieselbe unter beliebigen Bedingungen an andere abtreten, wenn diese sie annehmen wollen. Eine solche Übertragung ist ein Vorteil für beide Kontrahenten und gereicht niemand zum Nachteil. Ja die Möglichkeit rechtlicher Übertragung des Eigentums ist ein notwendiges Erfordernis des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Die gegenseitige Unterstützung und Hilfe würde äußerst erschwert, wenn jeder unzertrennlich mit dem einmal erworbenen Eigentum verbunden wäre oder dasselbe dem ersten besten Besitzergreifer überlassen müßte.

2. Die Ersitzung (usucapio) ist der Eigentumserwerb einer fremden Sache durch den bloßen gutgläubigen Besitz während der gesetzlich bestimmten Zeit. Die usucapio heißt im römischen Recht auch praescriptio acquisitiva im Unterschied zur praescriptio liberativa (Verjährung), durch die eine Schuld getilgt wird.

Zur Ersitzung gehört a) eine ersitzbare Sache, d. h. eine Sache, die ihrer Natur und der allgemeinen Rechtsanschauung nach fähig ist, Privateigentum zu werden; b) der ununterbrochene Besitz einer Sache mit dem Willen, sie kraft eigenen Rechtes innezuhaben; c) der gute Glaube oder die Überzeugung von der Rechtmäßigkeit des Besitzes; d) ein Besitztitel, d. h. eine äußere Tatsache, welche die Überzeugung des Besitzers von der Rechtmäßigkeit des Besitzes begründet — ohne einen solchen Titel kann der gute Glaube kaum entstehen —; e) die gesetzlich vorgeschriebene Zeit des Besitzes. Nach römischem Rechte genügen 3 Jahre ruhigen Besitzes, um bewegliches, und 10 Jahre inter praesentes, 20 Jahre inter absentes, um unbewegliches Eigentum zu ersitzen; nach dem deutschen Bürgerlichen Gesetzbuch werden zur Ersitzung beweglicher Dinge 10 Jahre erfordert (§ 937), zur Ersitzung von Grundstücken 30 Jahre (§ 927), besonders wenn sie in das Grundbuch eingetragen sind (§ 900).

Digitized by Google

Durch die Ersitzung wird das Eigentum nach Ablauf der festgesetzten Zeit von dem früheren rechtmäßigen Eigentümer auf den tatsächlichen Besitzer übertragen. Es fragt sich, ob dieser Erwerbstitel schon vermöge des Naturrechtes Geltung habe oder eine Schöpfung des positiven Rechtes sei. Man kann zugeben, es sei eine notwendige Vernunftforderung, daß die positive Gesetzgebung diesen Erwerbstitel festsetze und im einzelnen bestimme, aber erst durch diese Gesetzgebung erlangt er Rechtskraft.

Der erste Teil dieser Behauptung ergibt sich daraus, daß ohne den Erwerbstitel der Ersitzung eine große Unsicherheit in Bezug auf die Rechtmäßigkeit der tatsächlich vorhandenen Eigentumsordnung entstehen würde. Im allereigensten Interesse der Eigentumsinstitution muß es einen Augenblick geben, wo alle früheren Rechtsansprüche gegenüber den tatsächlichen redlichen Besitzern erlöschen. Welcher heutige Eigentümer ist sicher, daß in der langen Kette von Besitzveränderungen, die sein Eigentum durchgemacht, bis es auf ihn kam, keine ungerecht und ungültig war?

Doch erst durch das positive Gesetz wird die Ersitzung zu einem rechtsgültigen Erwerbstitel. Ein wesentliches Erfordernis der Ersitzung ist der Besitz während einer bestimmten Zeit. Eine solche Zeitbestimmung liegt aber durch die Natur der Dinge nicht vor, sie muß vielmehr erst durch die positive Gesetzgebung getroffen werden. Höchstens in Bezug auf die Ersitzung seit unvordenklichen Zeiten (praescriptio immemorialis) kann man behaupten, sie müsse schon auf Grund des Naturgesetzes um der allgemeinen Rechtssicherheit willen als gültiger Erwerbstitel anerkannt werden.

Zweiter Artikel.

Das Erbrecht.

§ 1. Vorbegriffe. Unrichtige Ansichten.

1. Die kleine Erde, auf der wir wohnen, ist wie ein großes Gasthaus, in welchem jeder nur kurze Zeit verweilt und bald den Nachdrängenden Platz machen muß. Den Winkel des Hauses, den er innegehabt, die Güter, welche er besessen, muß er zurücklassen, damit sie nach der Absicht des Schöpfers andern dienen, welche an seine Stelle treten. Es bedarf deshalb eines Kanals, welcher auf geordnetem, rechtlichem Wege das Eigentum von den Toten auf die Überlebenden überleitet, damit nicht bei jedem Todesfall ein allgemeiner Erbschaftskrieg entbrenne. Dieser Kanal ist das Erbrecht.

Das Erbrecht ist in einer geordneten Gesellschaft unstreitig die wichtigste aller Erwerbsarten, die viele ohne eigene Mühe in den Besitz eines großen Vermögens bringt und hierdurch zu einer Hauptursache der gesellschaftlichen Ungleichheit unter den Menschen wird. Das ist auch der Grund, warum nicht wenige Kommunisten seit Bazard (129) diesen Erwerbstitel anfechten.

Das Erbrecht hängt innig mit der Familie zusammen und könnte daher unten beim Familienrecht zur Sprache kommen. Doch ziehen wir es vor, dasselbe hier im Zusammenhang mit den übrigen Eigentumsfragen zu behandeln.

Digitized by Google

2. Unter Erbschaft oder Erbe versteht man das gesamte von einem Verstorbenen hinterlassene Vermögen. Das Vermögen im erbrechtlichen Sinne enthält nicht bloß die Güter und Rechte, sondern auch die Schulden. Nach römischer Anschauung, die auch in das Bürgerliche Gesetzbuch Eingang gefunden (§ 1922), gibt es nur eine Universalsukzession, d. h. eine Erbfolge an der Gesamtheit des Vermögens, nicht aber an Teilen desselben. Das Vermögen bleibt eine Einheit, die dem Erben ganz zu teil wird, so daß dieser vermögensrechtlich die Persönlichkeit des Erblassers vertritt. Ist der Erbe eine Mehrheit von Personen, so teilt sich die Erbschaft unter sie nach ideellen Teilen. Durch diese Auffassung der Erbfolge als Universalsukzession bleiben die Forderungen der Gläubiger des Erblassers gesichert, weil der Erbe auch alle Schulden übernehmen muß. Wird dagegen das Vermögen zu einzelnen Teilen verschiedenen Erben vermacht (Singularsukzession), so entsteht die Frage, wer die Schulden zu bezahlen habe. Diese Frage ist bei der Universalsukzession von selbst gelöst, weil der Erbe vermögensrechtlich an die Stelle des Erblassers tritt [1].

Das Erbrecht im objektiven Sinne ist die Gesamtheit der natürlichen und positiven Rechtsgesetze, welche die Übertragung der Hinterlassenschaft eines Verstorbenen regeln. Im subjektiven Sinne ist das Erbrecht die Befugnis, sich die Hinterlassenschaft eines Verstorbenen anzueignen.

Die Übertragung der Erbschaft kann sowohl durch letztwillige Verfügung als durch Intestaterbfolge geschehen. Bei der letztwilligen Verfügung überträgt der ausdrückliche Wille des Erblassers die Erbschaft, bei der Intestaterbfolge dagegen der vorausgesetzte Wille desselben bzw. das positive Gesetz im möglichsten Anschluß an diesen vorausgesetzten Willen.

Die letztwillige Verfügung ist wieder doppelter Art. a) Die einseitige letztwillige Erklärung des Erblassers, wer sein Erbe sein solle, heißt Testament, die dem Testament beigefügte Bestimmung über eine Schenkung, welche die Erben zu entrichten haben, Vermächtnis (legatum). b) Die Übereinkunft, die der Erblasser bei Lebzeiten mit seinem Erben über Art und Bedingungen der Erbfolge trifft, wird Erbvertrag genannt, oder wenn sie sich nur auf einen Teil der Hinterlassenschaft bezieht, Schenkung auf Todesfall (donatio mortis causa). Letztere ist wohl zu unterscheiden von der Schenkung unter Lebenden (donatio inter vivos), durch die der Erblasser sich schon zu Lebzeiten des Eigentumsrechtes an einer Sache zu Gunsten eines andern begibt und sich nur den Besitz oder die Nutznießung bis zum Tode vorbehält.

Vom Testament unterscheidet sich der Erbvertrag dadurch, daß dieser nicht beliebig und einseitig, sondern nur durch gegenseitige Übereinkunft wieder rückgängig gemacht werden kann, während die Aufhebung (Vernichtung) oder Veränderung des Testaments jederzeit in der Macht des Erblassers steht. Im Gegensatz zum römischen Rechte, welches Erbverträge als der Testierfreiheit und den guten Sitten zuwiderlaufend nicht duldete, erkennen die neueren Rechte dieselben an.

---

[1] Siehe Vering, Geschichte und Institutionen des röm. Privatrechts (1870) § 239.

Digitized by Google

3. Bis auf S. Pufendorf sahen alle Rechtslehrer das Testierrecht und das Recht der Intestaterbfolge als im Naturrecht begründet an, in Gemäßheit mit dem Grundsatz des römischen Rechtes: Nichts ist der natürlichen Billigkeit so angemessen, als daß man den Willen des Eigentümers, der sein Eigentum übertragen will, anerkenne [1]. Pufendorf selbst anerkannte noch die naturrechtliche Gültigkeit der Intestaterbfolge, leugnete aber die der Testamente [2]. Seither ist vielfach sowohl der testamentarischen als der Intestaterbfolge der naturrechtliche Charakter abgesprochen worden; bloß auf Grund der positiven Gesetzgebung soll die Erbfolge Rechtskraft haben. Daß alle Rechtspositivisten dieser Ansicht huldigen, bedarf kaum der Erwähnung [3].

Der Hauptgrund, um dessentwillen man die naturrechtliche Gültigkeit der letztwilligen Verfügungen bestreitet, ist: weil zur Übertragung des Eigentums immer gleichzeitig zwei Willen, der des Übertragenden und der des Empfängers, zusammentreffen müssen. Dieses Erfordernis fehlt aber beim Testament. Solange der Erblasser am Leben ist, hat er nicht den Willen, sich seines Eigentumsrechtes zu begeben, und nach dem Tode hat er kein Recht mehr dazu. Der Empfänger dagegen kann die Erbschaft erst nach dem Tode des Erblassers annehmen, also zu einer Zeit, wo dieser kein Übertragungsrecht mehr hat.

4. Leibniz suchte dieser Schwierigkeit durch den Hinweis auf die Unsterblichkeit der Seele zu begegnen. Die Verstorbenen behalten nach ihm das Eigentumsrecht, und die bezeichneten Erben sind nur ihre Verwalter [4]. Allein die Verstorbenen haben kein Eigentumsrecht mehr an ihrem Vermögen. Wohl bleiben die Dahingeschiedenen im Besitz jener Rechte, deren Träger die vom Leibe getrennte Seele sein oder die sie noch als ihr nützlich ansehen kann, z. B. des Rechtes auf den guten Ruf; jene Rechte aber, welche der Seele bloß in Vereinigung mit dem Leibe dienen, erlöschen beim Tode. Dazu gehören die Vermögensrechte [5].

Neuere Schriftsteller haben diese Schwierigkeit auf andere Weise zu umgehen gesucht, nämlich durch die Annahme, die Familie als solche sei die eigentliche Trägerin des Eigentums, nicht der Vater oder die Mutter. Hieraus würde sich ergeben, daß beim Tode der Eltern keine Eigentumsübertragung stattfinde. Wenn in einer Gesellschaft ein Glied stirbt, so findet in Bezug auf das Gemeineigentum derselben keine Übertragung statt, da ja der einzelne nicht Träger des Eigentums war.

Auch diese Ansicht hat nicht geringe Bedenken gegen sich. Es ist gewiß Pflicht der Eltern, für ihre Kinder zu sorgen, und man kann sogar zugeben,

---

[1] § 40 I (2, 1). [2] De iure nat. et gent. l. 4, c. 3.

[3] Auch unter den katholischen Rechtslehrern des 18. Jahrhunderts traten mehrere der Ansicht Pufendorfs bei: so I. Schwarz, Instit. iur. nat. et gent. 2, tit. 2; Schmalzgrueber, In l. 3 Decretal. tit. 26, n. 8—9; Zallinger, Instit. iuris nat. l. 1, § 120; die ungeheure Mehrheit der Theologen hielt dagegen immer an der Ansicht fest, daß das Recht, zu testieren, ein natürliches Recht des Menschen sei. Vgl. Lehmkuhl, Theol. mor. I, n. 1143.

[4] Method. nova iurisprud. 2, § 20: Testamenta mero iure nullius essent momenti, nisi anima esset immortalis; sed quia mortui adhuc revera vivunt, ideo *manent domini rerum:* quos vero haeredes reliquerunt, concipiendi sunt ut procuratores in rem suam. [5] De Lugo, De iust. et iure disp. 14, s. 3, n. 44.

Digitized by Google

daß nicht zum wenigsten um der Familie willen den Menschen das Recht des Eigentumserwerbs verliehen wurde. Daraus folgt jedoch nicht, daß die Kinder bei Lebzeiten der Eltern schon wahre Miteigentümer am elterlichen Vermögen seien. Gerade durch ihre Bestimmungen über Testamente und Intestaterbfolge anerkennen alle Gesetzgebungen, daß sie die Eltern und nicht die Familie als Gesamtheit für die Eigentümer halten. Wenn die Familie und nicht der Vater Eigentümer wäre, müßte man es geradezu als ungerecht ansehen, daß dem Vater in allen Gesetzgebungen gestattet wird, ein Drittel oder gar die Hälfte an Auswärtige zu verschenken oder damit ein Familienglied auf Kosten der andern zu bereichern. Wenn ferner die Moraltheologen mit dem hl. Alfons die Frage aufwerfen, wie viel erfordert sei, damit ein Diebstahl der Kinder am elterlichen Vermögen als schwer sündhaft zu gelten habe, so setzen sie offenbar voraus, die Kinder seien nicht Miteigentümer. Endlich ist unzweifelhaft, daß der Vater (bzw. die Mutter) vor der Ehe der alleinige Eigentümer seines Vermögens war. Wie läßt sich nun behaupten, sobald er sich verehelicht und Kinder erhalte, verliere er dieses ausschließliche Eigentumsrecht, die Familie werde Eigentümerin des Vermögens; er sei nur mehr der Verwalter des Familienvermögens?

Auch für die Kinder ist diese Ansicht nichts weniger als günstig. Denn, um davon zu schweigen, daß sie zur Gleichberechtigung der Kinder und folglich zur Gleichteilung und damit zur Auflösung der Familie nach dem Tode führt: wenn man das elterliche Vermögen als Eigentum der Familie ansieht, so muß man folgerichtig auch behaupten, alles, was die Kinder innerhalb der Familie ererben oder sonstwie erlangen, sei Eigentum der ganzen Familie. Denn man sieht nicht ein, warum die Kinder, nicht aber die Eltern Sondereigentum sollten besitzen dürfen. Endlich müßten die Schulden des Vaters nicht bloß aus Pietät, sondern aus strenger Gerechtigkeit von der Familie übernommen werden. Auch diese Lösung der oben genannten Schwierigkeit ist mithin unhaltbar.

5. Wir müssen uns also nach einer andern Lösung umsehen; dieselbe ist auch unschwer zu finden. Die Gegner gehen in ihrer Beweisführung von der Voraussetzung aus, es handle sich bei der testamentarischen Erbfolge um eine Übertragung im gewöhnlichen Sinne. Diese Voraussetzung trifft aber nicht zu. Bei den gewöhnlichen Übertragungen müssen allerdings zwei Willen gleichzeitig übereinkommen. Aber das Testament ist seiner Natur nach eine von den übrigen verschiedene Übertragung, ein einseitiges Rechtsgeschäft besonderer Art. Der Erblasser erklärt zu seinen Lebzeiten, wo er noch Herr seines Vermögens ist, was mit demselben nach seinem Ableben geschehen solle. Daß diese Willenserklärung auch nach dem Tode noch als rechtskräftig anerkannt werden muß, ist eine Forderung, die im Eigentumsrechte enthalten ist oder sich aus der Bestimmung desselben notwendig ergibt, wie wir gleich zeigen wollen.

§ 2. Naturrechtliche Begründung des Testaments und der Intestaterbfolge.

Das Privateigentum ist *erstens* dem Eigentümer selbst, *zweitens* der Familie und *drittens* der menschlichen Gesellschaft überhaupt notwendig. Demgemäß hat es auch einen dreifachen Zweck. Zunächst soll es dem Eigen-

Digitized by Google

tümer, dann seiner Familie und weiterhin auch andern Mitmenschen dienen. Nach allen diesen Richtungen würde das Eigentumsrecht seinen Zweck nur ungenügend erreichen, wenn es nicht das Recht der letztwilligen Verfügung in sich begriffe. Also ist dieses Verfügungsrecht im Eigentumsrecht enthalten und mithin wie dieses ein natürliches Recht.

1. Das Privateigentum ist zunächst eine naturrechtliche Forderung, weil es allein dem Menschen den nötigen Stachel zur Arbeit gibt. Was würde aber geschehen, wenn der Eigentümer nicht befugt wäre, über die Verwendung seiner Güter nach seinem Hingang rechtsgültige Bestimmungen zu treffen? Jeder würde, sobald er einmal den genügenden Unterhalt für sich und die Seinen auf die Dauer seines Lebens erworben, die Sorge für weitere Arbeiten und Unternehmungen darangeben und das Erworbene möglichst selbst noch mit den Seinigen aufbrauchen, bevor ihn der Tod ereilt. Denn er weiß ja nicht, in welche Hände die Überbleibsel von dem Erwerb seiner Mühen und Sorgen fallen werden. Für andere unentgeltlich zu arbeiten, dazu sind die wenigsten Menschen zu bewegen. Ohne das Testierrecht wäre das Eigentumsrecht, wenigstens über bestimmte Grenzen hinaus, nahezu eine Aufforderung zur Trägheit, zum Genuß und zur Verschwendung.

2. Die Familie ruht zum großen Teil auf dem Eigentum, wie der Baum auf dem Boden. Der Familie ist in sozialer und sittlicher Beziehung eine hochwichtige Rolle zugewiesen. Sie ist die Erzieherin des Menschengeschlechtes, der natürliche Kanal der Überlieferung von Geschlecht zu Geschlecht, das Bindeglied, welches das gegenwärtige Geschlecht mit Vergangenheit und Zukunft verknüpft. Nun aber kann die Familie nur unter Voraussetzung des Erbrechtes und besonders der letztwilligen Verfügung die Beständigkeit und auch die sittlichen Eigenschaften haben, deren sie zur Erfüllung ihrer Aufgabe bedarf. Eine besitzlose Familie, in der sich kein Eigentum vererbt, hat keine Dauer, mit dem Tode der Eltern zerstreut sie sich wie Flugsand in alle Welt. Nur das Eigentum, und zwar vor allem das Grundeigentum, wenigstens der Besitz eines eigenen Heims, vermag die aufeinanderfolgenden Geschlechter innig zusammenzuhalten (s. oben 209).

3. Das Eigentum soll nicht nur dem einzelnen und der Familie, sondern wenigstens in untergeordneter Weise auch der weiteren Gesellschaft dienen. Auch diesen Zweck würde es ohne das Recht der letztwilligen Verfügung von seiten der Eigentümer nicht genügend erreichen. Setzen wir den Fall, der Nachlaß sei herrenloses Gut. Was wäre die Folge? Entweder kann ihn der erste beste in Beschlag nehmen oder der Staat bemächtigt sich desselben. Im ersten Fall würde ein allgemeiner Wettlauf nach den Hinterlassenschaften entstehen, und der Zank um das Mein und Dein bei Todesfällen wäre an der Tagesordnung.

Wird aber das Eigentum dem Staate zugesprochen, so werden die wenigsten eine Erbschaft hinterlassen. Die allermeisten würden es vorziehen, entweder selbst ihr Eigentum aufzuzehren oder bei Lebzeiten durch Schenkung auf Todesfall an andere abzutreten. Dieses letztere Auskunftsmittel ließe sich wohl in einzelnen Fällen bewerkstelligen, aber allgemein könnte das nicht geschehen, ohne die Eigentumsinstitution zu untergraben oder wesentlich zu schmälern. Denn

Digitized by Google

niemand weiß, wann der Tod an seine Türe klopft. Wollte er also sein Eigentum vor dem Fiskus sicherstellen, so müßte er schon frühzeitig unwiderruflich über sein Eigentum verfügen.

Nach welchem Maßstabe sollte auch der Staat die Erbschaften verteilen? Wollte man die Hinterlassenschaften einfach zu öffentlichen Zwecken der Regierung zur Verfügung stellen, so würde bald nichts mehr hinterlassen werden. Man müßte also annehmen, die Staatsgewalt sei verpflichtet, das Vermögen der Familie zu überlassen, um so der Eigentumsinstitution gerecht zu werden. Damit würde wenigstens zugegeben, daß der Erblasser das Recht hat, seine Familie als die rechtmäßige Erbin seiner Güter nach seinem Tode anzusehen.

4. Das zuletzt gemachte Zugeständnis droht unserer ganzen Beweisführung die Spitze abzubrechen. Es ließe sich nämlich einwenden, zur Vermeidung all der Übel, die nach uns eintreten würden, wenn die letztwillige Verfügung nicht Rechtskraft hätte, genüge, daß beim Tode des Eigentümers seine *Familie* das natürliche Recht habe, in seine Vermögensrechte einzutreten, daß also die *Intestaterbfolge* eine naturrechtlich begründete sei, nicht aber, daß die Eltern das Recht haben, allgemein über die Verwendung ihres Vermögens nach ihrem Ableben Bestimmungen zu treffen. Wäre diese Einwendung begründet, so würde notwendig folgen, daß das Testament nicht nur keine naturrechtliche Gültigkeit habe, sondern daß es dem Naturrecht widerspreche. Hat die Familie oder die Gesamtheit der Kinder ohne Rücksicht auf den Willen der Eltern das natürliche Recht auf deren Hinterlassenschaft, so kann der Vater sie dieses Rechtes nicht berauben, wenigstens solange sie die Pflicht gegen denselben nicht schwer verletzen, und auch die staatliche Gesetzgebung kann ihm dieses Recht nicht gewähren. Es würde weiterhin folgen, daß die Erbschaft entweder den Kindern als Ganzes bleiben oder aber zu gleichen Teilen unter sie verteilt werden muß. Denn das Naturrecht macht hierin zwischen den Kindern keinen Unterschied. Höchstens könnte man sagen, der Erstgeborne sei durch die Natur der Verhältnisse zum Stellvertreter oder Haupt der Familie und deshalb auch zum Erben bestimmt. Dann würde aber die Erbfolge nach dem Erstgeburtsrecht naturrechtlich die allein zulässige Erbfolge sein, was wohl niemand zugeben wird.

5. Die richtige Anschauung sieht die Intestaterbfolge nicht als das an und für sich Seinsollende an, sondern bloß als einen Ersatz für den Fall, daß die Eltern vor ihrem Tode ihren Willen nicht ausdrücklich kundgegeben haben. Die Intestaterbfolge gründet sich auf den *mutmaßlichen* oder *vorausgesetzten* Willen des Erblassers und kann folglich nur dann eintreten, wenn kein *ausdrücklicher* Wille vorliegt. Wie die Eltern, an erster Stelle der Vater, die Gründer und natürlichen Gesetzgeber der Familie sind, so gehört es auch zu ihrer Befugnis, zu bestimmen, was nach ihrem Hinscheiden ein jedes von den Kindern vom elterlichen Vermögen erhalten soll. Dieses Recht ist eine mächtige Stütze des elterlichen Ansehens, eine Stütze, die auch dann noch unerschüttert bleibt, wenn alle andern Pfeiler zusammenbrechen.

Erst wenn keine formelle Willensäußerung vorliegt, greift man auf den mutmaßlichen Willen der Eltern zurück, und in diesem Fall ist es allerdings eine naturrechtliche Forderung, daß nicht Fremde, sondern die Kinder der Ver-

Digitized by Google

storbenen die Erbschaft erhalten. Denn besonders um der Familien willen erkennen wir das Eigentum als notwendig, und außerdem besteht die innigste Beziehung zwischen Eltern und Kindern, da jene in diesen gewissermaßen fortleben. Endlich haben die Eltern die strengste Pflicht der Pietät, für das Fortkommen ihrer Kinder zu sorgen. Sind also die Eltern ohne Hinterlassung einer letztwilligen Verfügung gestorben, so muß man es als eine Forderung der natürlichen Gerechtigkeit ansehen, daß die überlebenden Kinder ihr Vermögen erhalten[1].

6. Daß in der Tat die Intestaterbfolge nicht ausreichen würde für die Zwecke des Privateigentums, geht schon daraus hervor, daß manche in der Ehe kinderlos bleiben oder es vorziehen, ehelos zu leben. Dieser Fall ist keineswegs eine Seltenheit. Was soll nun beim Ableben kinderloser Erblasser mit ihrem Vermögen geschehen? Wer soll über die Verwendung dieses Vermögens verfügen? Das kann nur der Erblasser selbst, es sei denn, man wolle alles in den Riesensack des Fiskus stecken und so bewirken, daß alle kinderlosen Eigentümer ihr Vermögen noch bei Lebzeiten irgendwie durchzubringen suchen.

Man wende nicht ein, die Staatsgewalt habe für solche Fälle die nötigen Bestimmungen zu treffen. Denn nach welcher Regel soll sie bei der Verteilung derartiger Hinterlassenschaften verfahren? Antwortet man, es gebe eine solche naturrechtliche Regel, so kommt die Staatsgewalt mit ihren Vorschriften zu spät, sie kann höchstens diese allgemeine Regel nach den konkreten Umständen im einzelnen genauer bestimmen. Erwidert man hingegen, es sei Aufgabe der positiven Gesetzgebung, diese Bestimmung zu treffen, so heißt das behaupten, die Eigentumsinstitution erhalte erst durch die Staatsgewalt die zu ihrem Bestand und ihrem Zweck notwendigen Erfordernisse. Das ist aber unrichtig. Die Eigentumsinstitution besteht kraft des Naturrechtes und muß folglich auch kraft des Naturrechtes die Vollmachten in sich begreifen, die ihr zur Erreichung ihrer Aufgabe notwendig sind.

7. Auch das Wohl der Gesellschaft über die Grenzen der Familie hinaus spricht für das natürliche Testierrecht. Dem Gemeinwohl sind große gemeinnützige Anstalten und Unternehmungen notwendig, und zwar Anstalten von

---

[1] Ein neuerer geschätzter Autor (Vermeersch, Quaestiones de iust. n. 223 et 226) will das Intestaterbrecht der Kinder nicht aus dem mutmaßlichen Willen der Eltern, sondern daraus herleiten, daß durch die Natur selbst die Familie an Stelle des Verstorbenen tritt oder dessen Person vertritt, gewissermaßen eine Person mit ihm ausmacht. Allein diese Ansicht muß auch das Testament der Eltern für naturrechtswidrig erklären, wenigstens wenn Auswärtige durch dasselbe zur (teilweisen) Erbschaft berufen werden. Denn die Eltern können durch das Testament nicht das umstoßen, was durch die Natur selbst festgesetzt ist, nämlich daß die Familie an die Stelle des Verstorbenen trete. Wenn ferner die Familie durch die Natur selbst und unabhängig vom Willen der Eltern an deren Stelle tritt, dann muß sie auch aus Gerechtigkeit die Schulden desselben bezahlen, und zwar auch in dem Falle, wo die Schulden größer sind als das hinterlassene Vermögen. Das ist aber eine unzulässige Folgerung. Wir kennen keinen Theologen, der die Kinder aus Gerechtigkeit verpflichtet, die Schulden der verstorbenen Eltern zu bezahlen, wenn dieselben größer sind als das hinterlassene Vermögen. Die Kinder sind überhaupt nicht aus strenger Gerechtigkeit verpflichtet, die Erbschaft anzunehmen.

Digitized by Google

unbegrenzter Dauer: Spitäler, Waisenhäuser, Blinden- und Irrenanstalten, Schulen, Kirchen, Museen u. dgl. Woher soll das Geld dazu kommen? Alles aus Staatsmitteln, auf Kosten der Steuerzahler zu bestreiten, ist jedenfalls untunlich. Die naturgemäße Quelle ist die Freigebigkeit der Besitzenden, besonders bei letztwilligen Verfügungen. Oft besitzt der Erblasser ein reiches Vermögen, von dem ein Teil für seine Kinder vollständig ausreicht. Unter Voraussetzung des Testierrechtes ist ihm die Möglichkeit gegeben, sich durch dauernde gemeinnützige Stiftungen die Mit- und Nachwelt zu verpflichten und seine Wirksamkeit auf Erden weit über die Grenzen seines Lebens bis auf die fernsten Geschlechter auszudehnen. Tatsächlich sind viele der herrlichsten und wohltätigsten Stiftungen durch Privatfreigebigkeit bei letztwilligen Verfügungen ins Leben gerufen oder wenigstens mächtig gefördert worden. Die Aussicht auf eine solche wohltätige Wirksamkeit über die Grenzen des Grabes hinaus hat schon viele Vermögen zusammengehalten und vermehrt, die sonst in alle Winde zerstoben wären. Daß heute in derartigen Stiftungen, zum Schaden der leidenden und darbenden Menschheit, weniger geschieht als vormals, hat nicht nur in der Erkaltung der Nächstenliebe seinen Grund, sondern auch in der ungebührlichen Zurückdrängung der privaten Liebestätigkeit durch staatliche Fürsorge. Die Staatsgewalt begnügt sich nicht mit dem bloßen Aufsichtsrecht, sondern bringt immer mehr die gemeinnützigen Anstalten in direkte Abhängigkeit vom Beamtentum und setzt Privatstiftungen nicht selten die größten Hindernisse entgegen, namentlich wenn sie religiösen Zwecken dienen sollen. Das heißt die Privatwohltätigkeit ersticken, anstatt sie unterstützen und fördern. Dadurch erkaltet auch die Nächstenliebe in den Herzen, die nur dann sich entfalten kann, wenn ihr reiche Gelegenheit zu freiwilliger Betätigung geboten ist; es schwindet endlich das Bewußtsein der Eigentümer, daß sie nicht sich allein mit ihren Gütern hegen und pflegen dürfen, sondern gewissermaßen von Gott bestellte Verwalter sind, welche mit ihrem Überfluß die Hungrigen nähren, die Nackten kleiden, die Betrübten trösten und aufrichten sollen.

§ 3. Die positive Gesetzgebung betreffend die letztwilligen Verfügungen.

1. Da die Befugnis zu letztwilligen Verfügungen im Eigentumsrecht enthalten, mithin wie dieses im Naturrecht begründet ist, so folgt, daß die öffentliche Gewalt dieselbe nicht unterdrücken darf, sondern schützen soll.

Weil aber das Testierrecht, wie die meisten naturrechtlichen Forderungen, aus sich nicht bis ins einzelnste geregelt ist, so ist es Aufgabe der positiven Gesetzgebung, dasselbe nach den Anforderungen der natürlichen Gerechtigkeit mit Berücksichtigung der zeitlichen und örtlichen Bedürfnisse im einzelnen genauer zu bestimmen.

Es ist also vor allem Recht und Pflicht der Staatsgewalt, die näheren Bedingungen und Formen der letztwilligen Verfügungen, wie auch, in Ermangelung derselben, der Intestaterbfolge festzusetzen, damit der Richter jederzeit klare und unzweideutige Normen zur Schlichtung der Erbstreitigkeiten zur Hand habe. Die Untertanen sind an und für sich im Gewissen an diese Gesetze gebunden und auch berechtigt, den ihnen gesetzlich zuerkannten Erbteil vor Gericht zu fordern.

Digitized by Google

2. Was ist aber von den sogenannten formlosen Testamenten (testamenta informia) zu halten, d. h. von jenen letztwilligen Verfügungen, welche ohne die vorgeschriebenen (wesentlichen) gesetzlichen Formen in Bezug auf Zeugen u. dgl. getroffen wurden? Sind sie einfachhin als ungültig, d. h. als rechtlich nichtig und in jeder Beziehung wirkungslos anzusehen? oder wird ihnen bloß vor Gericht der Rechtsschutz versagt?

Ein Vater hat vor seinem Tode ein mit einem wesentlichen Formfehler behaftetes Testament gemacht. Dürfen nun die im Testamente genannten Erben trotz dieses Formfehlers die Erbschaft mit gutem Gewissen antreten, oder sind sie verpflichtet, das Testament als jeder Rechtskraft entbehrend anzusehen, mithin ihren Ansprüchen auf die Erbschaft, soweit sie sich auf das formlose Testament stützen, zu entsagen?

Die Lösung der Streitfrage hängt von der wahren Bedeutung der positiven Gesetze ab, welche die formlosen Testamente für ungültig erklären. Daß innerhalb gewisser Grenzen die Gesetzgebungsgewalt das Recht habe, die formlosen Testamente gänzlich für null und nichtig zu erklären, so daß sie überhaupt gar keine Rechtswirkung haben und von allen als einfachhin nicht vorhanden angesehen werden müssen, wird fast allgemein zugegeben[1]. Aber es fragt sich: haben die Gesetzgeber tatsächlich von dieser Gewalt Gebrauch gemacht, oder wollen sie solchen Testamenten bloß das Recht der Geltendmachung vor Gericht entziehen, so daß sie wenigstens so lange als gültig angesehen werden können, bis sie vor Gericht für nichtig erklärt werden?

Die Frage muß nach der tatsächlichen, allgemeinen Erklärung der positiven Erbgesetze, die in verschiedenen Ländern verschieden sind, beantwortet werden. Wenn es nicht durch den klaren Wortlaut der Gesetze oder die übereinstimmende Erklärung der Gelehrten zweifellos feststeht, daß der Gesetzgeber die völlige und unbedingte Nichtigkeit der formlosen Testamente habe aussprechen wollen, darf jeder dieselben so lange für gültig betrachten, bis diese Gültigkeit vor Gericht umgestoßen wird. Solche formlosen Testamente haben also gewissermaßen eine vorläufige, bedingte Gültigkeit, d. h. sie gelten, solange der Richter ihre Ungültigkeit nicht authentisch ausgesprochen hat. Ist diese gerichtliche Nichtigkeitserklärung erfolgt, so muß derjenige, welcher auf Grund des formlosen Testamentes eine Erbschaft angetreten hat, sie wieder an diejenigen herausgeben, die entweder auf Grund eines andern gültigen Testaments oder nach der Intestaterbfolge zur Erbschaft berechtigt sind.

Tatsächlich sind nun viele Gelehrte, wenigstens in manchen Ländern, der Ansicht, der Gesetzgeber habe nicht die völlige Nichtigkeit der formlosen Testamente aussprechen wollen. Demgemäß kann in diesen Ländern jeder mit gutem Gewissen ein solches Testament als gültig ansehen, bis das Gericht dasselbe umgestoßen hat[2].

---

[1] Testamente und fromme Vermächtnisse zu kirchlichen und religiösen Zwecken unterstehen nicht der staatlichen, sondern der kirchlichen Gesetzgebung und werden deshalb von den staatlichen Nichtigkeitserklärungen nicht berührt.

[2] Vgl. Lehmkuhl, Theol. mor. I, n. 1147, und besonders van Gestel (De iustitia et legib.², n. 85 ff), der diese Frage sehr gründlich behandelt. Da das Bürgerliche Gesetzbuch (§ 2231) jedes vom Erblasser unter Angabe des Ortes und Tages eigen-

Digitized by Google

3. Wie die Eigentumsfrage überhaupt, so hat auch die Erbrechtsfrage nicht nur eine rechtliche, sondern auch eine politisch-ökonomische Seite. Nachdem wir die Rechtsfrage erledigt, wollen wir noch in Kürze einige allgemeine Gesichtspunkte über die Erbschaftspolitik hinzufügen, deren weitere Ausführung in die Jurisprudenz und die Volkswirtschaft gehört.

In Bezug auf die testamentarische Erbfolge stehen drei Wege gesetzlicher Regelung offen. Entweder a) schränkt man die Testierfreiheit so ein, daß sie nahezu aufgehoben erscheint und die Intestaterbfolge, sei es nun nach dem Prinzip der Erstgeburt oder nach dem der Gleichberechtigung, ganz in den Vordergrund tritt, oder b) man gewährt volle Testierfreiheit, oder endlich c) man wählt einen Mittelweg, indem man zwar bestimmte Pflichtteile für die gesetzlichen Erben festsetzt, aber so kleine, daß dem Eigentümer immer noch ein beträchtlicher Teil seines Vermögens zur freien letztwilligen Verfügung bleibt.

a) Den ersten Weg, der das Testierrecht fast ganz beseitigt, und zwar zu Gunsten der Gleichberechtigung der Kinder, hat das französische bürgerliche Recht (Code civil) betreten. Dasselbe beschränkt die Testierfreiheit des Familienvaters auf ein Viertel seines Vermögens, sobald er drei Kinder hinterläßt. Die übrigen drei Viertel sollen gleichmäßig unter die Erben verteilt werden. Der Vater kann zwar bei Wahrung des Pflichtteils die Verteilung selbst vornehmen, entweder durch Testament oder durch Übereinkunft mit den Kindern, aber diese Teilung ist so erschwert, daß sie schon zu zahlreichen Prozessen den Anlaß gegeben hat und immer mehr außer Gebrauch kommt.

Nach der Intestaterbfolge soll die Erbschaft zu gleichen Teilen an die gesetzlichen Erben gelangen. Jeder Erbe hat nach Artikel 826 und 832 das Anrecht auf seinen Teil an jedem unbeweglichen Gut. Es ist unmöglich, daß der Erblasser einen Grundbesitz einem Kinde vermache mit der Pflicht, die übrigen in Geld abzufinden. Sind die Immobilien nicht teilbar, so müssen sie, wenn die Erben sich nicht einigen können, versteigert werden.

Gegen diese Zwangsteilung haben sich mit Recht innerhalb und außerhalb Frankreichs zahlreiche Rechts- und Volkswirtschaftslehrer ausgesprochen. Namentlich hat Le Play und die von ihm gegründete volkswirtschaftliche Schule[1] die schädlichen Folgen dieses Systems aufgedeckt.

Le Play unterscheidet drei Arten von Familien: die patriarchalische, die unbeständige und die Stammfamilie. In der Patriarchalfamilie behält der Vater alle, auch die verheirateten Söhne bei sich, ohne ihnen einen eigenen Erbteil zu geben; nach des Vaters Tode tritt der Erstgeborne an seine Stelle. Wird die Familie zu zahlreich, so zweigen sich Sprossen davon ab und gründen anderwärts neue Ansiedlungen. Diese Einrichtung herrscht bei den orientalischen Hirtenvölkern und zum Teil bei den Slaven in Mitteleuropa. Die unbeständige Familie ist diejenige, in welcher die verheirateten Kinder alle aus der Familie scheiden

händig geschriebene und unterschriebene Testament als gültig anerkennt, so verliert die Frage nach der Gültigkeit der formlosen Testamente für Deutschland zum größten Teil die praktische Bedeutung.

[1] Union de la paix sociale, ein großer, über ganz Frankreich und Belgien verbreiteter Verein von Sozialpolitikern, welche den Grundsätzen Le Plays huldigen. Das Vereinsorgan ist die Zeitschrift Réforme sociale (seit 1881).

Digitized by Google

und den gleichen Teil am väterlichen Erbe erhalten. In der Stammfamilie endlich wählt sich der Vater auf Grund des freien Testierrechtes unter seinen Söhnen einen Nachfolger, überträgt demselben das Familienvermögen, während die andern eine Unterstützung erhalten und eine neue Familie gründen. Diese Familie findet Le Play hauptsächlich in England und Nordamerika vertreten. Den drei Familienarten entsprechen die drei Vererbungsarten: der Patriarchalfamilie die gezwungene Erhaltung des Familienbesitzes durch das Erstgeburtsrecht, der unbeständigen die Zwangsgleichteilung, der Stammfamilie das freie Testierrecht.

Die Zwangsgleichteilung begegnet in der Tat manchen Bedenken. Le Play und seine Schule machen ihr besonders folgende Vorwürfe:

1. Es ist niemand da, welcher die Familie als solche vertritt und fortsetzt. Eine Familie kann sich nur fortsetzen, wenn dauernder Besitz vorhanden ist, der von einem Geschlecht auf das andere übergeht und so die Nachkommen mit ihren Vorfahren verbindet. 2. Der Erwerbszweig des Vaters kann in den meisten Fällen nicht auf die Söhne vererbt werden, wenigstens sobald mehrere Kinder vorhanden sind. Weil das Geschäft sich nicht teilen läßt, muß es veräußert werden. 3. Die Zwangsteilung wirkt verderblich auf die Sittlichkeit. Hat eine Familie mehr als zwei Kinder, so vermag sie durchschnittlich bei gleicher Teilung nicht ihren früheren Stand zu wahren, sie sinkt auf eine tiefere gesellschaftliche Stufe herab. Die Folge davon ist das sogenannte Zweikindersystem, das ein ganzes Land sittlich verdirbt und entvölkert. Frankreich bietet mit seinem von Jahr zu Jahr geringer werdenden Nachwuchs eine traurige Illustration zu dieser Behauptung[1]. 4. Die Zwangsgleichteilung löst die Familie schon zu Lebzeiten der Eltern auf. Die Kinder leben vielfach fern von Vater und Mutter. So sehen sich die letzteren im Alter vereinsamt, und die Kinder sind des moralischen Einflusses ihrer Eltern beraubt. 5. Die Gleichteilung schwächt das väterliche Ansehen. Obwohl die Familie vor allem durch das Band gegenseitiger Liebe zusammengehalten werden soll, so schützt dasselbe doch nicht immer genügend die väterliche Autorität. Diese bedarf außer den rein moralischen Mitteln auch einer fühlbaren Sanktion. Daran fehlt es aber im System der Gleichteilung, weil der Vater weder die guten Kinder genügend belohnen noch die schlechten genügend bestrafen kann. Die widerspenstigen Kinder wissen, daß ihnen ihr gesetzlicher Teil am Erbe nicht geschmälert werden darf, daß sie sich mithin nur so viel um die väterliche Autorität zu kümmern brauchen, als ihnen beliebt. 6. Der sechste und letzte Vorwurf richtet sich gegen die vielen Streitigkeiten und Prozesse, welche infolge der Zwangsgleichteilung nicht selten die Kinder derselben Familie entzweien, ja zu erbitterten Feinden machen[2].

Daß diese Vorwürfe, besonders derjenige, welcher die schnelle Auflösung der Familie betrifft, nicht aus der Luft gegriffen sind, beweist das Zeugnis des Mannes, von dem das französische Gesetzbuch seinen Namen erhalten hat. Am 5. Juni 1806 schrieb Napoleon I. an seinen Bruder Joseph: „Führe den Code civil in Neapel

[1] In gut katholischen Gegenden treten allerdings diese Folgen nicht ein, aber — was wohl zu beachten ist — nicht wegen, sondern trotz der Gleichteilung.

[2] Man vgl. hierzu die lesenswerten Ausführungen von L. v. Hammerstein in den Stimmen aus Maria-Laach XIII 164 ff und 367 ff.

Digitized by Google

ein, und alles, was dir nicht zugetan ist, wird sich in wenigen Jahren auflösen; alles aber, was du erhalten willst, sich befestigen. Das ist der große Vorteil des Code civil; er befestigt deine Macht, da er alles, was nicht Fideikommiß ist, vernichtet, und nur jene großen Häuser übrig läßt, die du als Lehen einsetzest. Das ist der Grund, warum ich den Code civil rühme und ihn eingeführt habe." [1]

b) Le Play und viele seiner Anhänger fordern, um die genannten Übel der Gleichteilung zu verhindern, volle Testierfreiheit. Diese gilt ihnen als die notwendige Voraussetzung der dauernden Stammfamilie, da sie es dem Vater ermöglicht, das von den Eltern überkommene und durch eigene Arbeit vermehrte Erbe ganz seinen Nachkommen zu übermachen. Auch das Naturrecht scheint ihnen die Testierfreiheit zu fordern. Nicht die Familie, sondern der Vater oder die Eltern sind die Eigentümer des Vermögens, und als solche haben sie auch das Recht, über die Verwendung ihrer Güter nach ihrem Tode zu verfügen. Äußert man hiergegen Besorgnis, die Eltern möchten unbillig ein Kind enterben oder das eine auf Kosten der andern übervorteilen, so entgegnen sie: unmöglich könne man das Mißtrauen gegen die Eltern als allgemeines Prinzip aufstellen; auch sei es eine falsche Voraussetzung, die Kinder hätten alle ein gleiches Recht auf das elterliche Vermögen.

c) In diesen Anschauungen Le Plays, die in Frankreich in weiten Kreisen geteilt werden, liegt gewiß viel Gesundes. Trotzdem läßt sich bezweifeln, ob die volle Testierfreiheit ohne jede Einschränkung die beste Regelung der Erbfolge sei. Gewiß, wo die ganze Gesellschaft von konservativen Gesinnungen durchdrungen ist und althergebrachte Gewohnheiten der Erbfolge eine bestimmte Richtung vorzeichnen, mag eine solche Freiheit zulässig oder selbst empfehlenswert sein, da sie unstreitig auch manche Vorteile bietet. Wo aber die Familie einmal so beweglich geworden, wie es heute tatsächlich in sehr vielen Gegenden der Fall ist, und die meisten erwachsenen Kinder infolge des erwählten Berufes aus der Familie scheiden müssen, hat sie auch ihre Nachteile. Gar leicht können die entfernt lebenden Kinder über Gebühr zurückgesetzt oder ganz übergangen werden. Sodann hat die Festsetzung eines bestimmten Pflichtteils den Vorzug, daß sie eine gleichmäßigere Verteilung des Reichtums anbahnt. Bleibt das väterliche Vermögen fast ganz in einer Hand, so sind die nachgebornen Kinder genötigt, entweder wie Dienstboten zu Hause zu bleiben oder sich dürftig durch das Leben zu schlagen. Man mag den Code civil verurteilen, aber immerhin bleibt wahr, daß in keinem Land der Welt der Reichtum verhältnismäßig so gleichartig verteilt ist als in Frankreich und in jenen Teilen Deutschlands und der Schweiz, wo das französische Erbrecht Eingang gefunden [2].

[1] Mémoires du roi Joseph II, Paris 1853, 275. Nach dem Zeugnis des Moniteur vom 10. März und 26. Dezember 1793 hatte schon der Konvent die Absicht, durch diese Bestimmungen, welche später in den Code civil übergingen, die alten Familien mit ihren Überlieferungen zu vernichten. Auch hierin war Napoleon ein Erbe der Revolution.

[2] Le Play verweist auf England und Nordamerika als die klassischen Länder der Testierfreiheit. Allein wo ist das Vermögen so ungleich verteilt und der Abstand zwischen reich und arm so groß als gerade hier? Kleine und mittlere bäuerliche Grundbesitze, die in Frankreich eine so zahlreiche Klasse bilden, fehlen hier fast ganz.

Digitized by Google

Ein Umstand, der auch nicht wenig zu Gunsten der gleichen Erbteilung spricht, ist die merkwürdige Tatsache, daß sich der Code civil so leicht in die Anschauungen des Volkes hineingelebt hat, ja allgemein liebgewonnen wurde, und zwar gerade wegen der gleichen Erbteilung. Obwohl derselbe erst ein Jahrhundert alt ist, so gibt es doch viele Gegenden, wo das Volk nur mit Widerstreben die Gleichteilung aufgeben würde.

d) Wir glauben deshalb, daß durchschnittlich ein Mittelweg zwischen unbeschränkter Testierfreiheit und Zwangsgleichteilung die beste Lösung des Erbfolgeproblems ist. Wir sagen: durchschnittlich, d. h. von besondern Verhältnissen und Umständen abgesehen. Ist es überhaupt verkehrt, nach allgemeinen Schablonen in die praktischen, so unendlich mannigfaltigen Lebensverhältnisse einzugreifen, so gilt dies noch besonders von der Regelung der Erbfolge. Man wird also immer zunächst die Bedürfnisse und ganz besonders auch die althergebrachten Anschauungen und Gewohnheiten zu berücksichtigen haben, die in einem bestimmten Lande und für bestimmte Stände herrschen. Hat sich einmal eine bestimmte Art der Erbfolge in die Anschauungen und Gewohnheiten eines Volkes hineingelebt, so soll man dieselbe nicht ohne sehr dringende Gründe beseitigen.

Sehen wir aber von solchen besondern Umständen ab, so glauben wir, daß der bezeichnete Mittelweg in den meisten Fällen die beste Lösung des Erbfolgeproblems ist. Tatsächlich haben auch fast alle neueren Gesetzgebungen, ähnlich wie das Justinianische Recht, diesen Weg betreten. Selbst der Code civil überläßt wenigstens prinzipiell einen Teil des Vermögens der letztwilligen Verfügung des Erblassers. Es scheint uns also das beste, daß die Gesetzgebung den Kindern einen bestimmten Pflichtteil sichere. Derselbe darf aber, um die Testierfreiheit nicht allzusehr zu beschränken, nicht zu groß sein. Etwa die Hälfte des Vermögens sollte der freien Verfügung des Vaters anheimgegeben werden. Das österreichische Recht genügt dieser Forderung, ebenso das neue „Bürgerliche Gesetzbuch" für das Deutsche Reich (§ 2303). Unter dieser Voraussetzung steht es in der Gewalt des Vaters, einem Sohne den größeren Teil seines Vermögens und namentlich sein Gewerbe oder seinen Grundbesitz zu übergeben, ohne ihn durch Abfindungen übermäßig zu belasten. Es muß ferner dem Erblasser gestattet sein, mit Wahrung des Pflichtteils selbst sein Vermögen unter die Kinder zu verteilen, wie es ihm am besten scheint, um unnütze Zerstückelungen der Güter zu vermeiden. Es muß ihm also auch freistehen, den Pflichtteil in Geld zu bezahlen. Endlich darf die letztwillige Verfügung bei kleineren und mittleren bürgerlichen Vermögen nicht allzusehr durch Steuern belastet werden. In Frankreich wird der kümmerliche Rest von Testierfreiheit hauptsächlich aus dem Grunde wertlos, weil die Steuern an den Fiskus und die Gebühren für Notare sich so hoch belaufen, daß sie einen ganz erheblichen Teil kleinerer Erbschaften verschlingen[1].

e) In Bezug auf die Intestaterbfolge wird sich — wo keine althergebrachten Gewohnheiten einen andern Weg vorzeichnen — die Gleichteilung als die beste Regelung der Erbfolge empfehlen. Bleibt dem Vater

[1] Le Play, L'organisation de la famille, Paris 1871, 251.

Digitized by Google

— und das setzen wir hier voraus — die Testierfreiheit innerhalb der bezeichneten Schranken, so hat er es in seiner Gewalt, den Hauptstock des Vermögens einem der Kinder zu hinterlassen. Macht er von dieser Gewalt keinen Gebrauch, so kann man annehmen, er habe keinen seiner Erben bevorzugen wollen.

Fünftes Buch.

Von den Verträgen.

Erstes Kapitel.

Von den Verträgen im allgemeinen[1].

Wie eine tausendfach verschlungene Kette verbinden die Verträge die Menschen durch gegenseitige Rechte und Pflichten miteinander. Die Familie, die Urzelle des gesellschaftlichen Organismus, wurzelt in einem Vertrag zwischen den Ehegatten; nach vielen soll auch der Staat durch einen Vertrag entstehen; die meisten privat- und öffentlich-rechtlichen Verhältnisse in Bezug auf Anstellung der Beamten, Dienstboten, Lohnarbeiter, Gesellschaften, Vereine beruhen ebenfalls auf Verträgen. Endlich sind die Verträge, sobald einmal ein Teil der Erde in Besitz genommen ist und ein Gemeinwesen sich gebildet hat, die Haupterwerbsquelle des Eigentums. Eine wissenschaftliche Erklärung und Begründung der Verträge darf deshalb in einer Moralphilosophie nicht fehlen.

Erster Artikel.

Wesen und Eigenschaften der Verträge.

§ 1. Begriff der Verträge.

Der Vertrag ist eine bindende Willenseinigung zweier oder mehrerer in Bezug auf irgend eine Sache oder Leistung. Durch den Vertrag kommen also mehrere in Bezug auf irgend eine Sache oder Leistung (Unterlassung) überein, und zwar in der Weise, daß wenigstens der eine der Vertragschließenden eine Pflicht übernimmt. Wenn zwei Wanderer zufällig miteinander denselben Weg zu machen übereinkommen, ohne daß wenigstens der eine von beiden eine Pflicht übernimmt, ist kein Vertrag vorhanden.

Durch den Beisatz „zweier oder mehrerer" wird angedeutet, daß zu einem Vertrag wenigstens zwei Willen in Bezug auf dasselbe übereinkommen müssen. Ein einseitiges, noch nicht angenommenes und deshalb beliebig widerrufliches Versprechen oder eine gleichartige Schenkung, wie das Testament, sind keine Verträge.

Die gegebene Begriffsbestimmung bezieht sich auf den Vertragsabschluß oder auf die Tat der Willenseinigung (contractus in fieri). Die Wirkung

[1] Eingehend und gründlich handelt von den Verträgen u. a. Pruner, Moraltheologie II³, n. 677 ff.

Digitized by Google

dieses Vertrags ist die nach demselben bleibende Verpflichtung (contractus in facto esse, Obligation). Der Pachtvertrag z. B. wird in einem Augenblicke abgeschlossen, aber das dadurch entstandene Rechtsverhältnis zwischen Eigentümer und Pächter ist ein bleibendes.

Unter den neueren Rechtslehrern wird vielfach über den letzten Grund der Rechtskraft der Verträge gestritten[1]. Die Rechtspositivisten leiten die verbindende Kraft der Verträge entweder vom Staat oder von der Volksgewohnheit ab. Aber um davon zu schweigen, daß manche von ihnen den Staat durch Vertrag entstehen lassen, mithin nicht ohne fehlerhaften Kreis die Rechtskraft der Verträge allgemein vom Staate herleiten können, so setzt die Entstehung des Staates ihrer Natur nach manche Rechtsverhältnisse voraus, die sich nur durch Verträge erklären lassen. Der Staat entwickelt sich aus der Familie, die Familie aber hat den ehelichen Vertrag zu ihrer Wurzel. Auch das Eigentum bestand vor dem Staat und brachte naturnotwendig mancherlei Vertragsverhältnisse unter den Familien hervor, bevor sich ein eigentliches politisches Gemeinwesen bildete. Wer endlich den Staat als die letzte Quelle der bindenden Kraft der Verträge ansieht, muß den internationalen Verträgen die Rechtskraft bestreiten. Denn über den Staaten gibt es in der rein natürlichen Ordnung keine höhere Autorität, von der sich die Verpflichtung herleiten ließe.

Ebensowenig als die staatliche Gesetzgebung kann eine bloße Gewohnheit — und mag sie noch so alt und allgemein sein — aus sich eine Verpflichtung hervorbringen. Nur auf Grund höherer, von allen anzuerkennender Rechtsgrundsätze vermögen Übereinkunft oder Gewohnheit Rechte und Rechtspflichten zu erzeugen.

R. v. Ihering[2] erklärt die bindende Rechtskraft der Verträge aus der Rücksicht auf das gesellschaftliche Wohl. Die verpflichtende Kraft der Verträge ergebe sich notwendig aus der praktischen Funktion derselben, weil ein unverbindliches Versprechen seinen Zweck nicht erreichen würde. Das ist allerdings richtig. Der nächste Grund der Verpflichtung der Verträge ist die Notwendigkeit einer solchen Verpflichtung für das gesellschaftliche Leben. Aber es kehrt gleich die Frage wieder: Warum bin ich denn verpflichtet, das zu tun oder zu unterlassen, was zum gesellschaftlichen Wohl notwendig ist? Hierauf kann man nur antworten: Weil das eine Forderung des Naturgesetzes ist, mithin wie dieses seine Verpflichtung vom gesetzgeberischen Willen Gottes hat. Die durch die Verträge entstehende Pflicht ist im allgemeinen eine Pflicht der Gerechtigkeit. Denn jeder ist aus Gerechtigkeit verpflichtet, dem andern das Seinige zu geben. Gerecht ist, wer andern das Ihrige gibt, und ungerecht, wer dieses nicht tut; und zwar ist es eine Forderung des Naturgesetzes, daß man jedem das Seinige gebe (suum cuique). Nun aber bestehen die Verträge, wenigstens die gegenseitig verpflichtenden, in einer Willenseinigung in Bezug auf die Übertragung des Mein und Dein von einem auf den andern. Die Vertragschließenden kommen darin überein, daß der eine dem

[1] Vgl. über diese Ansichten Gutberlet, Ethik und Naturrecht[2] 150.
[2] Der Zweck im Recht I[2] 266.

Digitized by Google

andern von dem Seinigen mitteile und mithin ein Übergang des Mein und Dein vom einen auf den andern stattfinde. Beim Kauf z. B. gibt der eine dem andern die Ware, damit diese fortan dem Käufer gehöre oder vom Käufer als die seinige behandelt werden könne; dafür erhält er als Entgelt die entsprechende Summe Geldes als die seinige. Ebenso einigen sich im Ehevertrag die Gatten darin, daß der eine fortan dem andern in Bezug auf den Zweck der Ehe angehöre. Also auch hier findet eine Übertragung von Mein und Dein statt. Ähnliches gilt von den übrigen Verträgen, wenn wir etwa von dem Versprechen absehen, das der eine aus reiner Güte zu Gunsten des andern gibt.

§ 2. Eigenschaften und Erfordernisse der Verträge.

Zur Gültigkeit der Verträge sind sowohl von seiten der Vertragschließenden (Kontrahenten) als von seiten des Gegenstandes und der Form mehrere Bedingungen erfordert. Wir berücksichtigen hier nur die naturrechtlich notwendigen Eigenschaften; denn die Bedingungen und Formen nach den Anforderungen der natürlichen Gerechtigkeit und des Gemeinwohls im einzelnen zu regeln, ist Sache der positiven Gesetzgebung.

1. Von seiten der Kontrahenten ist zur rechtlichen Gültigkeit des Vertrags erforderlich, daß sie vertragsfähig seien, mithin im Augenblick des Vertragsabschlusses den vollen Gebrauch der Vernunft haben. Denn der Vertrag ist eine freie und bindende Willenseinigung mehrerer und setzt deshalb den Vernunftgebrauch voraus. Folglich kann niemand im Zustand der Trunkenheit oder des Irrsinnes gültig einen Vertrag abschließen. Die positiven Gesetze können die Vertragsunfähigkeit über die naturrechtlichen Grenzen ausdehnen, z. B. bestimmen, daß Kinder unter sieben Jahren gar nicht, Minderjährige nur unter gewissen Bedingungen Verträge eingehen dürfen.

2. Der Gegenstand des Vertrags muß vor allem der freien Verfügung der Kontrahenten unterstehen, wenigstens soweit im Vertrag darüber verfügt wird. Er muß ferner möglich sein, weil sich niemand zu etwas Unmöglichem verpflichten kann. Endlich muß er nicht sittlich unerlaubt sein. Denn zu etwas Unsittlichem kann es keine Verpflichtung geben; sonst wäre man durch Vertrag verpflichtet, etwas zu tun, und durch das Naturgesetz verpflichtet, dasselbe zu unterlassen, was ein Widerspruch ist.

3. Von seiten der Form des Vertrags ist a) erfordert, daß die Willensübereinstimmung wirklich innerlich vorhanden und nicht bloß äußerlich erheuchelt sei. Von gesetzlichen Anordnungen abgesehen, kann nur der Wille Rechte auf andere übertragen oder von andern annehmen. Von einer Rechtsübertragung durch Gesetz kann aber in unserem Fall nach der Voraussetzung nicht die Rede sein, weil es sich um eine Übertragung durch Vertrag handelt. Ist somit der innerliche ernstliche, zum Vertrag nötige Wille nicht vorhanden, so ist der Vertrag ungültig. Allerdings ist derjenige, der bloß äußerlich einwilligt, in sehr vielen Fällen, sei es nun auf Grund der positiven Gesetze, sei es kraft des Naturgesetzes, welches die ungerechte Schädigung des Nächsten verbietet, zur vertragsmäßigen Leistung verpflichtet, aber diese Pflicht wird nicht

Digitized by Google

durch den Vertrag als solchen erzeugt. Außerdem braucht der Betrogene nicht zu glauben, der andere Kontrahent habe sich nicht verpflichten wollen. Dieses muß positiv bewiesen werden.

b) Die Einwilligung muß auch äußerlich kundgegeben werden. Es handelt sich ja um die Übertragung oder Übernahme von Rechten oder Rechtspflichten. Die beiden Kontrahenten müssen also wissen, was sie beiderseitig hingeben bzw. annehmen wollen, und dies kann nur durch Äußerung des Willens von beiden Seiten geschehen, und zwar muß diese Äußerung gegenseitig erfolgen und in der Absicht, dem andern Kontrahenten seinen Willen kundzutun. Ohne diese Absicht kann höchstens eine materielle und zufällige, aber nicht eine formelle und bewußte Willenseinigung zu stande kommen.

c) Die Einwilligung muß endlich freiwillig sein. Diese Freiwilligkeit kann sowohl durch Unkenntnis und Irrtum als durch Zwang und Furcht verhindert werden.

4. Der Irrtum kann ein wesentlicher oder unwesentlicher sein. Wesentlich ist der Irrtum, der sich auf die Substanz, das Wesen der Sache oder auf die Art des abzuschließenden Vertrags bezieht; jeder sonstige Irrtum gilt als unwesentlich und nebensächlich. So ist es ein wesentlicher Irrtum, wenn dem Käufer statt des bestellten Weines Bier oder Essig geschickt wird, oder wenn der eine Kontrahent eine Sache kaufen, der andere bloß leihen wollte. Ein derartiger wesentlicher Irrtum macht den Vertrag ungültig, weil tatsächlich keine Willenseinigung in Bezug auf dieselbe Sache oder Leistung vorhanden ist.

Ein unwesentlicher Irrtum hat, wenn er den Vertrag nicht verursachte, keinen Einfluß auf die Gültigkeit desselben, weil sonst kaum je ein Vertrag gültig abgeschlossen werden könnte. Solche nicht wesentliche Irrungen kommen in menschlichen Rechtsgeschäften gar zu leicht vor.

Ist dagegen der unwesentliche Irrtum die Veranlassung oder Ursache des Vertrags gewesen, so muß man zwischen unentgeltlichen und entgeltlichen Verträgen unterscheiden. Die unentgeltlichen Verträge werden durch einen solchen Irrtum nichtig, weil dieselben als Wohltaten an andere ihrer Natur nach allseitige Freiwilligkeit voraussetzen; an dieser gebricht es aber, wenn ein Irrtum die Ursache des Vertrags ist. Die entgeltlichen Verträge hingegen werden durch einen unwesentlichen Irrtum in ihrer Gültigkeit nicht betroffen. Denn da solche Irrtümer bei Rechtsgeschäften leicht mit unterlaufen, so würden sich viele Mißstände ergeben, wenn alle Verträge wegen eines nebensächlichen Irrtums nichtig wären oder umgestoßen werden könnten. Wenn jedoch der unwesentliche Irrtum von einem der Kontrahenten durch absichtliche Täuschung verschuldet und der andere Kontrahent dadurch zum Vertragsabschluß bewogen wurde, so hat letzterer das Recht, nach Entdeckung des Irrtums den Vertrag rückgängig zu machen. Manche Rechtslehrer sehen sogar den Vertrag in einem solchen Fall als einfachhin ungültig an. Die meisten dagegen betrachten ihn als vorläufig gültig, d. h. für so lange gültig, als der Getäuschte nicht selbst die Auflösung desselben verlangt. Der letztere hat es also in seiner Gewalt, den Vertrag bestehen zu lassen, wenn ihm derselbe nach Entdeckung des Irr-

Digitized by Google

tums noch gefällt, oder aber ihn rückgängig zu machen, d. h. vom andern Kontrahenten zu verlangen, daß der Vertrag als nichtig angesehen und behandelt werde[1].

5. Gewalt hindert die Gültigkeit der Verträge, sobald sie die Freiheit eines der Kontrahenten ausschließt. Eine gewaltsam erzwungene Unterschrift ist rechtlich wertlos.

6. Die Furcht verhindert die Gültigkeit der eingegangenen Verträge, wenn sie die klare Besinnung raubt. In einem solchen Zustand fehlt die erforderliche Freiheit. Läßt die Furcht die nötige Besinnung bestehen, so wird ein Vertrag nur dann in Bezug auf seine Gültigkeit davon berührt, wenn man jemand absichtlich durch ungerechte und schwere Furcht zum Vertragsabschluß bestimmt hat. Unter Voraussetzung einer solchen ungerechten und schweren Furcht werden die unentgeltlichen Verträge ungültig, die gegenseitig belastenden dagegen sind aus sich nicht ungültig, können aber von demjenigen rückgängig gemacht werden, der das Opfer der ungerechten Furcht gewesen. Die Gründe hierfür sind ganz analog denen, welche wir oben bei Besprechung der aus einem zufälligen Irrtum geschlossenen Verträge angeführt haben.

Zweiter Artikel.

Einteilung der Verträge.

Die Verträge lassen sich einteilen sowohl nach ihrer Wirkung für die Vertragschließenden als nach ihrer Form und ihrem Gegenstand.

1. Mit Rücksicht auf ihre formale Wirkung (Verpflichtung) unterscheidet man a) einseitige und zweiseitige Verträge (contractus unilaterales et bilaterales), je nachdem nur der eine der Kontrahenten eine Pflicht übernimmt oder beide. Ein angenommenes Versprechen und eine Schenkung sind einseitige Verträge, weil sie nur den einen Kontrahenten (den Versprechenden) binden; alle übrigen Verträge sind doppelseitig.

b) unentgeltliche und entgeltliche oder einseitig und gegenseitig belastende. Unentgeltliche (contractus gratuiti) sind diejenigen, die dem einen einen Vorteil gewähren, ohne ihm eine Last zu Gunsten des andern aufzulegen. Ein solcher Vertrag ist das angenommene Versprechen oder der Leihvertrag. Entgeltlich oder gegenseitig belastend (onerosi) sind die Verträge, welche beiden Kontrahenten eine Last auferlegen, z. B. der Mietsvertrag, Kauf und Verkauf usw. Alle entgeltlichen Verträge sind gegenseitig, aber nicht umgekehrt. So ist der Leihvertrag ein gegenseitiger, aber unentgeltlicher Vertrag, weil er seiner Natur nach nur dem einen zu Gunsten des andern eine Last auferlegt.

2. Das römische Recht unterschied zwischen eigentlichen Verträgen (contractus) und formlosen Abmachungen (pactum nudum). Pactum nudum hieß jede nicht in den bestimmten Formen abgeschlossene und deshalb

[1] Vgl. Lehmkuhl, Theol. moral. I, n. 1059; Pruner, Moraltheologie II[3], n. 683.

Digitized by Google

vor Gericht nicht klagbare Übereinkunft. Die übrigen, in regelrechter Form eingegangenen Übereinkünfte hießen Verträge (contractus).

Diese Verträge wurden eingeteilt in Real-, Verbal-, Literal- und Konsensualkontrakte. Zur Klagbarkeit eines Übereinkommens war nämlich erfordert, daß entweder von der einen Seite schon eine Leistung (res) begonnen habe und eine Gegenleistung erheische — und so entstand der Realkontrakt —, oder die Übereinkunft mußte in bestimmter Wortform (verbis, Frage und Antwort) ausgedrückt oder durch Eintragen in das Hausbuch (literis) abgeschlossen werden — und so entstanden die Verbal- bzw. Literalkontrakte. Nur ausnahmsweise konnte ein Vertrag durch bloße gegenseitige Willenserklärung abgeschlossen werden, wie z. B. beim Kauf. Derartige Verträge hießen Konsensualkontrakte. In den heutigen Rechten hat diese Unterscheidung keine Bedeutung mehr, weil die Verbal- und Literalkontrakte im römischen Sinne außer Gebrauch gekommen sind und alle übrigen Verträge durch bloße Willenserklärung bindend und klagbar werden.

Wenn die Römer den formlosen Verträgen (pacta nuda) die Klagbarkeit vor Gericht nicht zuerkannten, so darf man daraus nicht schließen, sie hätten denselben jede im Gewissen bindende Rechtskraft abgesprochen.

3. Eine weitere im römischen Recht vorkommende Einteilung ist die in benannte und unbenannte Verträge (contractus nominati et innominati). Benannt hießen jene Verträge, welche im Gesetzbuch einen eigenen Namen hatten und eine gesetzlich bestimmte Klagbarkeit vor Gericht begründeten. Alle übrigen Verträge hießen unbenannt und konnten nur auf Grund der allgemeinen Rechtsgrundsätze klagbar gemacht werden. Man unterschied vier Arten derselben nach der Formel: Do ut des; do ut facias; facio ut des; facio ut facias[1].

4. In Bezug auf die Form lassen sich außer den schon genannten noch unterscheiden schriftliche oder mündliche, absolute oder bedingte, ausdrückliche oder stillschweigende Verträge. Stillschweigend heißt ein Vertrag, wenn er nicht durch förmliche Worterklärung eingegangen wird, sondern durch Handlungen, welche die Willenserklärung enthalten oder einschließen. Von den stillschweigenden Verträgen zu unterscheiden sind die sogenannten Quasikontrakte des römischen Rechtes, d. h. Fälle, die bei vertragsähnlichem Tatbestand auf Grund des Gesetzes die Wirkung eines Vertrages haben, auch wenn die Willensübereinstimmung nicht vorhanden ist.

5. Nach der Verschiedenheit des Gegenstandes kann man kirchliche oder staatliche, öffentliche oder private, vermögens- oder nichtvermögensrechtliche Verträge unterscheiden, deren Bedeutung aus den Namen selbst genügend erhellt.

---

[1] L. 5 pr. D. (19, 5). Dare bedeutet die Hingabe einer Sache oder eines dinglichen Rechtes, facere jede sonstige Leistung. Wenn im Kontrakte Do ut des eine Sache gegen Geld umgetauscht wird, so ist der Vertrag ein Kauf, also kein unbenannter Vertrag mehr.

Digitized by Google

Zweites Kapitel.

Von den Verträgen im besondern.

Erster Artikel.

Die unentgeltlichen Verträge.

Die unentgeltlichen Verträge, welche nur der einen Vertragspartei eine Last auferlegen, sind das Versprechen, die Schenkung, der Leih- und Hinterlegungsvertrag und das Darlehen.

1. Das Versprechen (promissio) ist ein Vertrag, durch den sich jemand unentgeltlich zu irgend einer Leistung gegen einen andern verpflichtet. Erst wenn das Versprechen von demjenigen, zu dessen Gunsten es gemacht worden, angenommen ist, verpflichtet es, und zwar entweder aus Treue oder aus Gerechtigkeit, je nach der Absicht des Versprechenden.

2. Die Schenkung (donatio) ist die unentgeltliche Übertragung des Eigentums an einer Sache oder einem Rechte auf einen andern. Wie das Versprechen wird auch die Schenkung erst durch die Annahme von seiten des Beschenkten rechtskräftig. Zur Gültigkeit ist erfordert, daß der Schenker die Sache frei veräußern und der andere dieselbe annehmen könne.

3. Der Leihvertrag (commodatum) ist ein Vertrag, durch den jemand einem andern eine Sache zu zeitweiligem und unentgeltlichem Gebrauch überläßt. Ist der Leihvertrag von seiten des Verleihers beliebig widerruflich, so heißt er prekär (praecarium). Der Entleiher darf die geliehene Sache nicht vertragswidrig gebrauchen, sie nicht an dritte verleihen und ist zur sorgfältigen Erhaltung derselben verpflichtet.

4. Der Hinterlegungsvertrag (depositum) ist ein Vertrag, durch den jemand einem andern eine Sache zur Aufbewahrung übergibt mit dem Vorbehalt, sie beliebig zurückfordern zu dürfen. Derselbe ist immer ein zweiseitiger Vertrag, durch den beide Vertragschließenden eine Verpflichtung übernehmen; wird aber von seiten des Verwahrers keine Belohnung verlangt, so ist er ein unentgeltlicher. Natürlich ist der Hinterleger immer verpflichtet, dem Verwahrer den Schaden zu ersetzen, der ihm durch das Aufbewahren der Sache entstanden ist, oder die Kosten, welche er für dieselbe aufgewendet hat. Der Verwahrer hingegen ist zu einer vernünftigen Sorgfalt für die Erhaltung der ihm anvertrauten Sache verpflichtet und darf dieselbe ohne besondere Ermächtigung nicht gebrauchen.

Nicht zu verwechseln mit dem Hinterlegungsvertrag ist die Einbringung von Sachen bei Gastwirten, die gewerbsmäßig Fremde beherbergen. Zur größeren Sicherheit des Eigentums der Reisenden pflegen nämlich die positiven Gesetze die Gastwirte auch in solchen Fällen zur sorgfältigen Aufbewahrung und zum allenfallsigen Schadenersatz zu verpflichten, wo sie aus dem bloßen Hinterlegungsvertrag nicht dazu verpflichtet wären. Wir haben hier ein den römischen Quasikontrakten analoges Verhältnis.

5. Das Darlehen (mutuum) ist ein Vertrag, durch den das Eigentum an einer vertretbaren Sache (123) auf einen andern übertragen wird mit

Digitized by Google

der Verpflichtung, zur festgesetzten Zeit eine gleich große und gleich gute Quantität derselben Sache zurückzuzahlen. Zu den vertretbaren Sachen gehört auch das Geld. Dieses spielt aber heute eine andere Rolle als ehemals und ist gewöhnlich nicht mehr Gegenstand eines unentgeltlichen Darlehens, sondern des entgeltlichen Zinsdarlehens, dessen Zulässigkeit wir jetzt zu untersuchen haben.

Zweiter Artikel.

Das Zinsdarlehen.

§ 1. Vorbegriffe.

1. Geld ist ein materieller Gegenstand, der als allgemeines Tausch- und Wertaufbewahrungsmittel und als allgemeines Wertmaß dient. Sobald die Kultur und damit die Arbeitsteilung auf eine höhere Stufe gelangt, vermag der einzelne nur für den geringsten Teil sich seine Bedarfsgegenstände selbst zu beschaffen. Er muß sich in einem Zweige des Erwerbslebens ausbilden und durch Umtausch seiner Produkte mit andern Gebrauchsgegenständen das Nötige erwerben. Anfänglich wird der Tausch ohne Vermittlung zwischen den Konsumenten vollzogen. Der Bäcker wird von seinem überflüssigen Brot dem Fleischer, Weber oder Tischler geben und von diesen dafür unmittelbar das nötige Fleisch, Tuch, die nötigen Hausgeräte erhalten. Aber diese ursprünglichen Verhältnisse können nicht lange dauern. Der Bäcker wird vielleicht von dem Weber oder Tischler oder Bierbrauer mehr Gebrauchsgegenstände zu empfangen haben, als er selbst braucht. Er wird deshalb von seinen Schuldnern eine Ware zu erhalten wünschen, die er leicht aufbewahren und gegebenen Falls leicht gegen beliebige andere Waren umtauschen kann. Außerdem bedarf man beim Austausch eines bestimmten allgemeinen Maßstabes, mit dem man den Tauschwert der Waren messen und miteinander vergleichen kann. Dieses allgemeine Tauschmittel und Wertmaß, das auch als Wertaufbewahrer und Zahlungsmittel dient, ist das Geld[1].

Auf niedern Kulturstufen wurden verschiedene Gegenstände als Geld gebraucht: nicht nur Metalle, sondern auch Vieh, Pelzwerk, Muscheln. Noch heute dienen in einem großen Teil Afrikas die Kauris als Geld[2]. Damit sich ein Gegenstand zum Geld am besten eigne, muß er Dauerhaftigkeit, leichte Teilbarkeit und Transportfähigkeit besitzen. Diese beiden letzten Eigenschaften setzen voraus, daß auch ein verhältnismäßig kleiner Teil des Gegenstandes einen großen Wert habe und alle Teile gleichartig (homogen) seien. Hieraus erklärt sich, warum bei den Kulturvölkern die Metalle, besonders die Edelmetalle Silber und Gold, allmählich fast alle andern Geldarten verdrängt haben.

Die Prägung der Metalle zu Münzen hat den Zweck, die zeitraubende und schwierige Arbeit des jedesmaligen Abwägens und Prüfens zu ersparen. Es lag in der Natur der Sache, daß das Münzrecht bald von der öffentlichen

[1] Siehe Nasse in Schönbergs Handbuch der politischen Ökonomie I 336.

[2] Andere Beispiele bei Roscher, Grundlagen I, § 118 119, und Geistbeck, Bilder aus der Völkerkunde (1883) 70 ff.

Digitized by Google

Gewalt als ein ausschließliches Recht (Münzregal) behandelt wurde. Fast nur auf diesem Wege konnte wirksam dem Betrug im Geldverkehr gesteuert werden. Auch ihr Ansehen allein konnte dem Geld durchschnittlich den Charakter eines allgemein anzuerkennenden Zahlungsmittels verschaffen.

Das Geld ist dem Gesagten zufolge nicht ein bloßes Zeichen, ein bloßer Repräsentant des Wertes (wie das Papiergeld), sondern ein Gut, das schon aus sich einen Gebrauchswert hat, wie z. B. die Edelmetalle, welche auf die schönste und dauerndste Weise gewisse Luxusbedürfnisse befriedigen. Dieser Gebrauchswert ist jedoch nur die Voraussetzung für die eigentlichen Funktionen des Geldes. Das Geld soll als Wertmaß, Tausch- und Aufbewahrungsmittel dienen. Man hat es mit einem Rade verglichen, welches im Getriebe des menschlichen Verkehrs die Existenzmittel in die verschiedensten Teile des Ganzen hinführt.

2. Aus der eben genannten Funktion des Geldes ergibt sich nun die Hauptschwierigkeit gegen die Erlaubtheit des Zinsnehmens. Eben weil das Geld bloß ein Mittelglied im Verkehr bildet, ist es seiner Natur nach unproduktiv, es erhöht die vorhandenen Werte nicht, sondern führt sie nur in andere Hände über. Wer deshalb einem andern eine Geldsumme für eine bestimmte Zeit leiht, scheint kein Recht zu haben, nach Ablauf der bestimmten Frist außer der geliehenen Summe einen *Zins*, d. h. einen Zuschlag als Vergütung für die zeitweilige Überlassung des Geldes zu fordern. Wäre diese Ansicht richtig, so müßte man das Gelddarlehen, wie alle andern Darlehen, als einen wesentlich unentgeltlichen, einseitig belastenden Vertrag ansehen und jede Vergütung, die man auf Grund der geliehenen Summe und über dieselbe hinaus verlangt, als *Wucher*, d. h. als ungerechte Übervorteilung im Darlehen verurteilen, es gäbe mithin keinen Unterschied zwischen Zins und Wucher[1].

3. Unter *Zinstitel* versteht man die Gründe, auf die sich die Berechtigung des Zinsnehmens beim Darlehen stützt. Man unterscheidet *innere* und *äußere*, oder besser, *allgemeine* und *zufällige Zinstitel*.

Äußere oder *zufällige* Zinstitel sind solche, welche bloß zuweilen und unter besondern Umständen vorliegen und deshalb in jedem *einzelnen Fall nachgewiesen werden müssen*; *innere* oder *allgemeine* dagegen sind solche, die allgemein vorhanden sind und deshalb im einzelnen Fall keines Beweises bedürfen, sondern präsumiert werden.

Bei den älteren Rechtslehrern pflegen folgende vier *äußeren* Zinstitel aufgezählt zu werden: a) entstehender *Schaden* (damnum emergens)[2],

[1] Ganz dieser Anschauung entsprechend bedeutet im Lateinischen foenus und usura dasselbe. Erst in neuerer Zeit fängt man an, den Namen usura (Wucher) auf den *ungerechten* Zins zu beschränken.

[2] Den Titel damnum emergens anerkennt schon der hl. *Thomas* ausdrücklich als rechtmäßig (De malo q. 13, a. 4 ad 14; ebenso S. th. 2, 2, q. 78, a. 2 ad 1). Den Titel lucrum cessans scheint er an der zuletzt genannten Stelle zu verwerfen. Aber nur scheinbar. Er redet bloß von dem Gewinn, den man nicht mit Sicherheit oder großer Wahrscheinlichkeit voraussehen konnte, und verbietet nur, daß man diesen möglichen Gewinn selbst in Anschlag bringe. Daß sich aber jemand eine Vergütung dafür bedingen dürfe, daß er zu Gunsten eines andern der wahrscheinlichen oder sichern Aussicht auf einen Gewinn entsagen muß, leugnet der hl. Thomas nicht.

Digitized by Google

b) Gewinnverlust (lucrum cessans), c) besondere Gefahr (Risiko) für das geliehene Kapital (periculum sortis)[1], d) vereinbarte Strafe (poena conventionalis). Es durfte also auch nach der Ansicht der älteren Kanonisten und Moraltheologen außer der Rückgabe der Summe noch eine Entschädigung ausbedungen werden, wenn dem Darleiher durch das Darlehen ein Schaden entstand oder ein Gewinn entging, oder wenn dasselbe mit einem besondern Risiko verbunden war oder endlich, wenn der Entleiher ausdrücklich versprach, eine Zulage als Strafe bezahlen zu wollen für den Fall, daß er schuldbarerweise zur bestimmten Zeit die geliehene Summe nicht zurückerstatte. In allen diesen Fällen handelt es sich nicht um das Darlehen als solches, sondern um Entschädigung für einen Nachteil oder eine Gefahr, die man zu Gunsten des Nächsten auf sich nahm und die man nicht unentgeltlich auf sich zu nehmen brauchte. Anderer Ansicht dagegen war man in Bezug auf den Zins bloß auf Grund des Darlehens selbst (vi mutui), wie wir gleich auseinandersetzen wollen.

4. Es wird vielleicht nicht überflüssig sein, zu bemerken, daß wir im folgenden nicht vom Kapitalzins überhaupt, sondern nur vom Leihzins, insbesondere vom Geldzins handeln. Das Geld ist nur ein Teil des Kapitals (124), mithin ist der Geldzins auch nur ein Teil des Kapitalzinses, und zwar nur des Leihkapitalzinses.

Man kann ferner das Geld wie das Kapital überhaupt in öffentlich- oder genauer nationalwirtschaftlicher und privat- oder einzelwirtschaftlicher Beziehung betrachten. Ich kann zunächst fragen, ob das Geld mithelfe, den gesamten Vorrat an Nutzgütern und Werten eines ganzen Volkes (bzw. der ganzen Menschheit) zu vermehren oder nicht. Das ist die nationalwirtschaftliche Bedeutung des Geldes. Ich kann aber auch fragen, ob das Geld seinem Besitzer eine Vermehrung seines Privateinkommens verschaffe. Der Kleinhandel z. B. vermehrt die vorhandenen Nutzgüter nicht, und dennoch ist er eine Einkommensquelle für sehr viele. In unserer Untersuchung haben wir es zunächst nur mit der privatwirtschaftlichen Seite des Geldes zu tun.

§ 2. Zur Geschichte des Zinsnehmens.

Wenige Kapitel der Kulturgeschichte sind so lehrreich wie die Entwicklung der Anschauungen über das Zinsnehmen. Über wenige Fragen sind auch so viele und eingehende Untersuchungen angestellt worden.

1. Dem israelitischen Volke war es gestattet, von den Fremden Zinsen zu nehmen, aber nicht von den eigenen Angehörigen[2]. Es fragt sich, wie diese Erlaubnis des Zinsnehmens von den Fremden zu verstehen sei. Manche meinen, dieselbe habe bloß den Sinn der Straflosigkeit oder der Duldung

[1] Das periculum sortis findet sich schon in den Dekretalen Gregors IX. (c. 19 X h. t. V 19). Siehe Funk, Zins und Wucher (1868) 79. Auch das foenus nauticum des Justinianischen Rechtes (D. 22, 2), das die Moralisten nicht beanstandeten, setzt den Titel einer besondern Gefahr für das geliehene Kapital als rechtmäßig voraus.

[2] Dt 23, 19 f: „Leihe nicht auf Wucherzins deinem Bruder Geld oder Speise oder andere Sachen, wohl aber dem Fremden" (alieno). Vgl. Ex 22, 25; Lv 25, 36.

Digitized by Google

eines notwendigen geringeren Übels gehabt[1]. Andere nehmen eine eigentliche Erlaubnis an, sei es nun auf Grund eines besondern Kriegsrechtes[2] oder einer unmittelbaren Schenkung Gottes, des höchsten Herrn über alles Eigentum. Wieder andere endlich schließen aus dieser Erlaubnis, das Zinsnehmen müsse unter den tatsächlichen Verhältnissen seiner Natur nach nicht allgemein ungerecht gewesen sein.

2. Die griechischen und römischen Philosophen und Staatsmänner scheinen der Mehrheit nach das Zinsnehmen zu verurteilen. So schon Plato[3], Aristoteles[4], Cato[5], Seneca[6], Plutarch[7]. Die öffentliche Meinung über den Wucher leuchtet aus folgenden Worten Catos hervor: „Unsere Ahnen straften gesetzlich den Dieb um das Doppelte, den Wucherer um das Vierfache.“[8] Das römische Recht gestattete in der ältesten Zeit des Zwölftafelrechtes einen kleinen Zins, infolge von wiederholten Schuldunruhen wurde jedoch das Zinsnehmen um 339 v. Chr. verboten[9]. Die Volkspartei hielt an der Fortdauer des Zinsverbotes nachher immer fest; aber tatsächlich wurde später das Zinsnehmen wieder zugelassen. Kaiser Justinian schränkte die Zinserlaubnis, die er vorfand, ein, ohne sie ganz aufzuheben[10]. Die Kanonisten und Theologen erblickten entweder in den Zinserlaubnissen des römischen Rechtes eine bloße Duldung des Zinses, nicht eine eigentliche Erlaubnis, oder verurteilten sie als ungerecht[11].

Bei den alten Germanen bestanden keine Wuchergesetze, aus dem einfachen Grunde, weil das Zinsnehmen nach Tacitus unbekannt war (Germ. c. 26). In den ältesten Kapitularien dagegen finden sich schon strenge Zinsverbote, und an diesen haben auch die deutschen Gesetze bis in die neuere Zeit fast allgemein festgehalten.

3. Die katholische Kirche hat sich seit den ältesten Zeiten bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts stets gegen das Zinsnehmen ausgesprochen. Bei den älteren Kirchenvätern tritt es allerdings nicht immer klar zu Tage, ob sie unter Wucher jeden Zins oder nur den übertriebenen, ungerechten verstehen[12], aber um so unzweideutiger verurteilten viele Kirchenversammlungen jedes Zinsnehmen auf Grund des bloßen Darlehens. Um von älteren Entscheidungen

---

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 78, a. 2 ad 1; De malo q. 13, a. 4 ad 1.

[2] Ambros., L. de Tob. c. 15. [3] De leg. 5, 722.

[4] Polit. 1, 3, 23. [5] Bei Cic., De offic. l. 2, c. 25.

[6] De benefic. 7, 10.

[7] In seiner Schrift *περὶ τοῦ μὴ δεῖν δανείζεσθαι.*

[8] De re rustica, praefat.: Maiores ita in legibus posuerunt, furem dupli condemnari, foeneratorem quadrupli.

[9] Liv. 7, 42. Tacitus, Annales 6, 16.

[10] L. 26, § 1, C. (4, 32); daselbst finden sich auch die Zinserlasse der früheren Kaiser zusammengestellt.

[11] Vgl. S. Thom., De malo q. 13, a. 4 ad 6; Zech, Rigor moderatus circa usuras, dissert. 1, c. 2, § 69 ff (Migne, Cursus theologiae XVI); Lugo, De iust. et iure d. 25, s. 2, n. 13.

[12] Über die Lehre der Kirchenväter in Betreff des Wuchers siehe Ratzinger, Die Volkswirtschaft 232 ff; Funk, Geschichte des kirchlichen Zinsverbotes (1876) 2 ff; Vermeersch, Quaestiones de iustitia n. 359 ff.

Digitized by Google

zu schweigen[1], verurteilt das Konzil von Vienne (1311) die Behauptung als häretisch, das Zinsnehmen (exercere usuras) sei erlaubt. Das fünfte Laterankonzil, welches die früheren kirchlichen Zinsverbote erneuert, gibt zugleich eine genaue Begriffsbestimmung des Wuchers. „Darin besteht das eigentliche Wesen des Wuchers, daß man aus dem Gebrauch einer unfruchtbaren Sache ohne Arbeit, ohne Kosten und ohne Gefahr Gewinn und Frucht zu ziehen sucht.“[2] Die letzte größere Entscheidung gegen das Zinsnehmen erging im Jahre 1745 von Benedikt XIV., der zwar die äußeren Zinstitel anerkennt, aber den Zins auf Grund des bloßen Darlehens als solchen mit Entschiedenheit verwirft[3].

Erst im 19. Jahrhundert hat die Kirche eine Milderung in ihrem Verfahren eintreten lassen. Eine förmliche kirchliche Entscheidung zu Gunsten der Erlaubtheit des Zinsnehmens ist zwar noch nicht erfolgt, aber die römischen Kongregationen haben doch zu wiederholten Malen erklärt, man solle diejenigen, welche einen mäßigen Zins nehmen, nicht im Gewissen beunruhigen, wofern sie nur bereit seien, sich den etwaigen kirchlichen Entscheidungen zu unterwerfen. Anfänglich wurden diese Erklärungen durch den Beisatz eingeschränkt, es sei erlaubt, den Zins zu nehmen, welchen die Landesgesetze erlauben; in späteren Antworten fiel dieser Zusatz fort[4].

Diese Entscheidungen der kirchlichen Behörde haben nach der Erklärung der Moraltheologen nicht den Sinn einer bloßen Duldung, sondern den einer wirklichen Erlaubnis[5].

4. Die Kanonisten und Theologen waren das ganze Mittelalter hindurch einstimmig in der Verwerfung des Zinsnehmens, wenn man von äußeren Zinstiteln absieht[6]. Ein Hauptgrund, auf den man sich berief, war die Natur des Geldes als einer Sache, die durch den Gebrauch selbst verloren geht, bei der man daher in Tauschgeschäften nicht die Substanz der Sache und den Gebrauch derselben getrennt in Anrechnung bringen darf, ohne die ausgleichende Gerechtigkeit zu verletzen. Wer einem Käufer die Substanz des Weines und einem andern den Gebrauch verkaufen wollte, würde gegen die Gerechtigkeit verstoßen, weil er entweder dasselbe zweimal verkauft oder etwas verkauft, was gar nicht vorhanden ist. So ist es auch mit dem Geld[7].

Ein anderer Beweis gegen die Erlaubtheit des Zinsnehmens, der uns namentlich bei nachtridentinischen Theologen begegnet, ist folgender. Die aus-

---

[1] Eine Zusammenstellung derselben bei Zech a. a. O. dissert. 1, § 67 ff; Lehmkuhl, Theol. mor. I, n. 1098; Funk a. a. O. 8 ff; Derſ., Zur Geschichte des Wucherstreites (1901).

[2] Conc. Later. V, sess. 5: Ea est propria usurarum interpretatio, quando videlicet ex usu rei, quae non germinat, nullo labore, nullo sumptu nullove periculo lucrum foetusque conquiri studetur.

[3] Encycl. „Vix pervenit“ ad Episcop. Italiae.

[4] Eine große Zahl kirchlicher Entscheidungen bei Migne, Cursus theologiae XVI 1065 ff; Coll. Lacensis concil. VI 677 ff.

[5] Ballerini-Gury I[2] 605 not. a. Wenn deshalb Roscher, Grundlagen der Nationalökonomie § 191, A. 9, behauptet, für streng katholische Länder bestehe das Zinsverbot noch immer fort, so bedarf das einer Berichtigung.

[6] Vgl. Funk, Geschichte des kirchl. Zinsverbotes 33 ff.

[7] So z. B. der hl. Thomas (S. theol. 2, 2, q. 78, a. 1 et De malo q. 13, a. 4).

Digitized by Google

gleichende Gerechtigkeit verlangt volle Gleichheit zwischen dem, was man hingibt, und dem, was man als Entgelt annimmt. Wer aber beim Darlehen außer der Zurückerstattung des Kapitals Zinsen verlangt, fordert mehr zurück, als er hingegeben. Hat er z. B. 100 Taler geliehen, so darf er nur 100 Taler zurückverlangen. Allerdings ist es erlaubt, wegen zufälliger Titel eine Entschädigung zu begehren, aber das ist kein Zins[1]. Fragt man weiter, warum man denn nach einem Jahr nicht mehr zurückfordern und die Last, das Geld ein Jahr lang zu entbehren, nicht in Anschlag bringen könne, so lautet die Antwort: weil am Ende des Jahres die 100 Taler ganz den gleichen Wert haben wie am Anfang desselben.

5. Die Reformatoren Luther, Melanchthon und Zwingli „verwarfen im Einverständnis mit der alten Kirche das Nehmen von Zinsen“[2]. Eine Ausnahme machte Calvin, der, dem Beispiel der Albigenser folgend, das Zinsnehmen unter mancherlei Einschränkungen gestattete. Wie unbegründet aber damals seine Ansicht war, erhellt daraus, daß seine Anhänger sich durch sein Ansehen nicht daran hindern ließen, das Zinsnehmen allgemein zu verwerfen[3].

Fast gleichzeitig mit Calvin trat C. Molinäus und im 17. Jahrhundert Salmasius als Verteidiger des Zinsnehmens auf, von denen besonders der letztere viele Anhänger fand[4].

6. Seit der Entdeckung Amerikas und dem großartigen Aufschwung, den infolge davon der Handel nahm, entstand in vielen Staaten und Städten die Gewohnheit, für ein geliehenes Kapital fünf Prozent Zinsen zu nehmen. In manchen Gegenden wurde diese Gewohnheit gesetzlich gebilligt oder geduldet. Durch diese immer mehr überhandnehmende Gewohnheit kamen die Theologen und insbesondere die Beichtväter in nicht geringe Verlegenheiten und Schwierigkeit. Sehr eingehend und quellenmäßig schildert diese Schwierigkeiten und die daran sich knüpfenden Kontroversen B. Duhr in dem Aufsatz „Die deutschen Jesuiten im Fünfprozent-Streit des 16. Jahrhunderts“[5]. Für die Beichtväter stellte sich immer mehr die Unmöglichkeit heraus, jedes Zinsnehmen zu verwerfen, die Theologen dagegen hielten an der alten strengen Lehre fest, doch suchte man das Zinsnehmen immer mehr durch die sog. äußeren Titel zu rechtfertigen. Erst im 17. und 18. Jahrhundert fingen die Theologen an, diese Gewohnheit als in sich berechtigt hinzustellen. Namentlich war es der berühmte Kanonist Vitus Pichler S. J.[6], der die Ansicht verfocht: wenn auch das Zinsnehmen aus sich unerlaubt sei, so könne doch der Staat aus Rücksichten des öffentlichen Wohles dasselbe unter gewissen Bedingungen gestatten. Denn es liege im Interesse der Gesamtheit, daß die Gelder nicht müßig liegen bleiben, sondern zur Verwertung in Handel und Industrie in Umlauf gesetzt werden. Die

---

[1] Vgl. De Lugo, De iust. et iure disp. 25, s. 2, n. 10 et s. 3, n. 21.

[2] Herzog, Real-Enzyklopädie, Artikel Wucher; daselbst die näheren Nachweise.

[3] Ebd.

[4] Über Molinäus und Salmasius vgl. Böhm-Bawerk, Kapital und Kapitalzins I 31 ff.

[5] Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie Jahrg. 1900, 209 ff.

[6] Ad lib. 5. Decret. tit. 19, n. 8. Nach Lessius hat schon Alphons. Tostatus (Abulensis) diese Ansicht vertreten.

Digitized by Google

öffentliche Gewalt könne deshalb vermöge ihres Hoheitsrechtes denjenigen, welche ihre Gelder ausleihen, eine Belohnung oder Prämie zuerkennen und zugleich bestimmen, daß diese Prämie von dem Borger bezahlt werde, welcher den unmittelbaren Nutzen vom Darlehen habe. Nach dieser Ansicht ist also nicht das Darlehen selbst (mutuum per se), sondern die Erlaubnis der öffentlichen Gewalt der Zinstitel (titulus legis civilis), und der Zins ist eine dem Darleiher öffentlich zuerkannte Prämie.

Man fühlt aus den Ausführungen mancher von diesen Gelehrten heraus, daß das Zinsverbot in seiner früheren Strenge infolge der veränderten Lage den allergrößten Schwierigkeiten begegnete.

§ 3. Begründung der Erlaubtheit des Zinsnehmens.

Die Erlaubtheit des Zinsnehmens gründet sich nach unserer Ansicht auf die heute nahezu allgemein vorhandene Möglichkeit, mit dem Geld sich an irgend einem gewinnbringenden Unternehmen zu beteiligen und so mit demselben einen Gewinn zu erzielen.

Wir behaupten selbstverständlich nicht, das Zinsnehmen sei in jeder beliebigen Höhe gerecht; es gibt eine Grenze, über die hinaus der verlangte Zins ungerecht wird. Ebensowenig liegt es in unserer Absicht, die heutigen Zustände, auf welche wir die Erlaubtheit des Zinsnehmens gründen, als ideale zu verteidigen. Wir behaupten bloß: so wie sich die volkswirtschaftlichen Verhältnisse tatsächlich gestaltet haben, und solange sie so bleiben, ist das Zinsnehmen innerhalb gewisser Grenzen nicht ungerecht.

1. Wer einem andern eine nach allgemeiner Anschauung gewinnbringende Sache für eine bestimmte Zeit überläßt, verletzt die Gerechtigkeit nicht, wenn er nach Ablauf dieser Zeit außer der Rückgabe der geliehenen Sache noch eine Entschädigung für den Gewinn verlangt, den er während derselben Zeit moralisch gewiß mit der Sache erzielen konnte. Nun aber wird heute das Geld allgemein als gewinnbringend angesehen. Also ist der Darleiher berechtigt, nach Ablauf der festgesetzten Zeit außer der geliehenen Summe noch eine Entschädigung für den Gewinn zu verlangen, den er mit moralischer Gewißheit hätte machen können, auf dessen Möglichkeit er aber zu Gunsten des Entleihers verzichtete.

Die Behauptung des Obersatzes kann ernstlichen Bedenken nicht begegnen. Wie in allen Rechtsgeschäften, so fordert auch beim Darlehen die Gerechtigkeit Wertgleichheit zwischen dem Dahingegebenen und dem Empfangenen. Überläßt aber jemand einem andern eine Sache, mit der nach allgemeiner Anschauung die Möglichkeit eines Gewinnbezuges stets verbunden ist, so entzieht er sich dadurch die Möglichkeit, diesen Gewinn selbst zu erwerben, und tritt dieselbe an den Entleiher ab. Das ist aber eine in Geld abschätzbare Last, für die er eine Entschädigung fordern darf, und diese Entschädigung ist in der bloßen Zurückerstattung der fruchtbringenden Sache nicht enthalten. Er hat also das Recht, eine solche Entschädigung als Zins zu verlangen.

Wir sagen: er hat das Recht. Wohl kann der Darleiher unter Umständen aus Nächstenliebe verpflichtet sein, einem Nebenmenschen in der Not unentgeltlich

Digitized by Google

ein Darlehen zu gewähren, auch wenn ihm dadurch ein Gewinn entgeht oder Schaden erwächst, aber eine Forderung der Gerechtigkeit ist dies nicht, und bloß darum handelt es sich zunächst in unserer Untersuchung.

Der Schwerpunkt unseres Beweises liegt im Untersatz. Ist heute allgemein mit dem Geld die Möglichkeit eines Gewinnerwerbes verbunden, so daß dasselbe als eine gewinnbringende Sache angesehen werden kann? Wir glauben diese Frage ohne Bedenken bejahen zu dürfen. Zum Beweis dafür können wir uns schon auf die Tatsache berufen, daß so allgemein sich Leute finden, welche das Geld gegen eine bestimmte Entschädigung zu Produktionszwecken anzunehmen bereit sind, ja auf entgeltliche Entleihung desselben ausgehen. Auch in früheren Zeiten suchte man Geld zu entleihen, aber fast nur zu rein konsumtiven Zwecken. Heute dagegen dient das Darlehen ganz überwiegend produktiven Zwecken: in der Industrie, der Landwirtschaft und dem Handel, und stets finden sich Geschäfte, die zu solchen Zwecken Geld aufzunehmen suchen. Diese Tatsache bliebe unerklärlich, wenn nicht nach allgemeiner Anschauung mit dem Geldbesitz durchschnittlich die Möglichkeit einer Gewinnerzielung gegeben wäre.

Der innere Grund dieser allgemeinen Überzeugung liegt in den heutigen wirtschaftlichen Verhältnissen. Das Geld konnte zwar von jeher in Verbindung mit menschlicher Arbeit als ein Erwerbsfaktor angesehen werden. In der Hand des Kaufmanns, des Industriellen wird es ein Erwerbsmittel. Ein Kaufmann, der doppelt so viel Waren umsetzt als ein anderer, wird durchschnittlich mehr als den doppelten Gewinn erzielen. Diesen Mehrgewinn verdankt er teilweise dem Gelde.

Solange nun die wirtschaftlichen Verhältnisse derart sind, daß nicht jeder zu jeder Zeit sein Geld verwerten kann, wird man auch nicht allgemein das Geld an sich für gewinnbringend halten. Anders, wenn einmal allgemein mit dem Geldbesitz die Möglichkeit der Beteiligung an gewinnbringenden Unternehmungen gegeben ist. In dieser Voraussetzung wird das Geld selbst zu einer gewinnbringenden Sache. Diese Voraussetzung trifft aber heute zu. Das Erwerbsleben hat besonders seit der Erfindung der Dampf- und elektrischen Maschinen und deren Verwertung im Verkehr und in Handel und Industrie (Eisenbahnen, Dampfschiffe, Fabriken, Telegraphen usw.) einen gänzlichen Umschwung erfahren. Diese Umgestaltung hat unzählige neue Unternehmungen ins Dasein gerufen, und es bildeten sich, weil die neugeschaffene Lage zwar große Kapitalien erheischte, aber denselben auch große Gewinne versprach, die verschiedenartigsten Gesellschaften zu Industrie-, Handels- und Verkehrszwecken. Besonders gewannen die Aktiengesellschaften in allen Kulturländern eine gewaltige Ausdehnung[1]. Die Un-

[1] Wir haben jetzt nicht zu untersuchen, ob dieses rasche Umsichgreifen der Aktiengesellschaften besonders erfreulich war oder nicht, wir wollen überhaupt hier keine Lobrede auf dieselben halten, sondern wir behaupten bloß eine Tatsache, die unleugbar vor aller Augen liegt. Im Jahre 1896 bestanden im Deutschen Reich 3712 Aktiengesellschaften mit einem Kapital von 6,8 Milliarden Mark (Handwörterbuch der Staatswissenschaften I 194). In andern Gegenden, besonders in England und Nordamerika, ist das Aktienwesen noch mehr entwickelt. — Man könnte gegen unsere Beweisführung einwenden, der Besitz von Aktien sei nur reicheren Leuten möglich. Allein daß auch un-

Digitized by Google

zahl von neuentstandenen Erwerbsgesellschaften, die große Summen benötigten, zogen alles sonst müßig gebliebene Geld in den Kreis des Erwerbslebens und boten auch den kleineren Kapitalbesitzern jederzeit Gelegenheit, ihr Geld gewinnbringend anzulegen. Ist nun aber, moralisch genommen, allgemein mit dem Geldbesitz die Möglichkeit des Gewinnerwerbs verbunden, so hat derjenige, der einem andern eine Summe auslieh, das Recht, außer der Rückgabe des Kapitals sich noch eine Entschädigung für den entgehenden Gewinn auszubedingen.

Aber das ist ja nur der Titel des entgehenden Gewinns, von dem schon die alten Theologen reden! Nun, der Umstand, daß schon die alten Theologen davon reden, wäre noch kein genügender Grund, ihn zu verwerfen. Übrigens verstehen diese unter dem Titel des entgehenden Gewinns nur einen zufälligen, rein äußerlichen Titel, der für jeden einzelnen Fall nachgewiesen werden mußte. Dagegen braucht nach uns dieser Titel heute nicht mehr im einzelnen nachgewiesen zu werden, weil er in der heutigen wirtschaftlichen Funktion des Geldes begründet und nach der allgemeinen Anschauung, wenigstens moralisch genommen, immer vorhanden ist und deshalb allgemein präsumiert werden darf.

Genauer sagt man allerdings, mit dem Geldbesitz sei heute regelmäßig die Möglichkeit einer Gewinnerzielung verbunden und niemand braucht zu Gunsten eines andern auf diese Möglichkeit ohne Entschädigung zu verzichten. Die Ansicht über den Wert der Dinge richtet sich nach dem, was durchschnittlich oder allgemein geschieht, nicht nach dem, was in seltenen Ausnahmefällen vorkommen mag.

Einige wollen nicht, daß man den Entgelt für die Überlassung eines Kapitals in dem Sinne, wie wir ihn erklärt, Zins nenne: man solle es Interesse oder sonstwie nennen. Das ist ein Streit ums Wort, bei dem wir uns nicht aufhalten werden. Jeder weiß, in welchem Sinn wir von Zins reden, und das genügt. Übrigens ist dieser Ausdruck schon allgemein eingebürgert.

Nur eine Schwierigkeit könnte man gegen die gegebene Erklärung erheben. Der mögliche Gewinn darf nach den Theologen, solange er nicht gewiß ist, nicht zu seinem vollen Betrag in Ansatz gebracht werden. Der Darleiher muß zugleich die Gefahren und Mühen in Anrechnung bringen, welche ihn die Erreichung des Gewinnes kosten würde. Ein bloß möglicher, zukünftiger Gewinn hat nicht denselben Wert wie ein gleich großer gegenwärtiger. Das ist alles ganz richtig und wird auch tatsächlich beim Darlehen befolgt. Die Zinshöhe, wie sie, abgesehen von ungerechter Beeinflussung, auf dem Geldmarkt unter der Herrschaft von Nachfrage und Angebot bestimmt wird, bleibt durchschnittlich unter der vollen Höhe des voraussichtlichen Gewinnes. Denn da heute die Anleihen meist produktive Zwecke verfolgen, so würde niemand Geld auf Zinsen borgen, wenn er nicht gegründete Hoffnung hätte, durch seine Unternehmung mehr zu gewinnen, als zur Abtragung der Zinsen erforderlich ist.

Das gilt aber nicht von den Notdarlehen, die hauptsächlich zu konsumptiven Zwecken oder zur Instandhaltung eines im Gange befindlichen Geschäftes gemacht

---

bemittelte Leute Aktien besitzen können, geht aus der Tatsache hervor, daß z. B. in England der Betrag der in den Händen der Arbeiter befindlichen Industrie- ꝛc. Aktien auf 100 Mill. Pfd St. (2 Milliarden Mark) geschätzt wird. Vgl. Soziale Praxis, 6. Jahrg. (1897), Sp. 949.

Digitized by Google

werden und bei denen die Not den Borger in die Gewalt des Wucherers gibt. Um ungerechter Ausbeutung fremder Not vorzubeugen, ist es deshalb das Recht und kann die Pflicht der öffentlichen Gewalt sein, eine Maximalgrenze des Zinses festzusetzen [1].

2. Bisher haben wir das Geld als Produktions- oder Erwerbsfaktor betrachtet und daraus auf seinen gewinnbringenden Charakter für die heutigen Verhältnisse geschlossen. Zu demselben Ergebnis gelangen wir, wenn wir die Funktion des Geldes als allgemeines Tausch- und Wertaufbewahrungsmittel ins Auge fassen. Der Wert des Geldes als Tauschmittel richtet sich nach dem Werte der Güter, die man dagegen einlösen kann. Ist die wirtschaftliche Lage eine derartige, daß man mit dem Geld, von besondern Umständen abgesehen, nur Genußgüter erhandeln kann, so hat es auch nur den Wert solcher Genußgüter. Kann man dagegen um Geld beliebig produktive, fruchtbringende Güter erwerben, so steht es im Wert solchen Gütern gleich. Solange ich für eine bestimmte Geldsumme ein Pferd, ein Haus, einen Acker erstehen kann, gilt mir das Geld gerade so viel als die genannten Dinge.

Bis in die neuere Zeit herein waren aber nicht beliebig fruchttragende Güter für Geld zu haben. Grund und Boden war, weil meist gebunden, nur selten käuflich. Die meisten Ländereien waren im Besitz von Fürsten, Bischöfen, adeligen Geschlechtern, Abteien, Pfründen usw. und kamen selten auf den Markt. Ebenso waren bedeutende Unternehmungen, die mit fremdem Gelde arbeiteten, verhältnismäßig selten. So hatte das Geld, von besondern Verhältnissen abgesehen, vorwiegende Bedeutung für die Beschaffung der nötigen Bedarfsgegenstände, nur untergeordnet diente es der Produktion [2].

Diese Verhältnisse haben sich heute ganz geändert. „Um Geld ist alles feil", das gilt auch auf wirtschaftlichem Gebiet. Mit Leichtigkeit kann man um Geld Grundstücke oder Häuser oder sonst ein gewinnbringendes Kapital ganz oder als Teilhaber erwerben. Deshalb wird das Geld heute diesen Produktivgütern gleichgeachtet [3].

Den eben vorgebrachten Grund für die Produktivität des Geldes machten schon die Physiokraten geltend, freilich in zu enger Fassung. Nach Turgot bringt das Geldkapital deshalb Zinsen, weil man mit ihm fruchtbringendes und eine Rente abwerfendes Grundstück kaufen kann. Das Geld ist daher das Äquivalent eines Einkommen gebenden Landstückes [4].

---

[1] Gute Ausführungen hierüber bei H. Pesch in der Zeitschr. f. kathol. Theologie XII 400. Vgl. desselben „Liberalismus, Sozialismus und christl. Gesellschaftsordnung" I 351 ff.

[2] Unter den Gründen, warum bei fast allen Völkern auf niederer Kulturstufe sich eine große Abneigung gegen das Zinsnehmen geltend macht, erwähnt Roscher (Grundlagen der Nationalökonomie § 190) auch den, daß der Ankauf von Ländereien sehr selten, auch gesetzlich erschwert sei und infolge davon Anleihen zu diesem Zwecke fast gar nicht vorkommen. Überhaupt führt nach demselben Schriftsteller auf den niederen Kulturstufen fast nur die Not zu Anleihen.

[3] Lehmkuhl S. J. in den Stimmen aus Maria-Laach XVI 476 ff, und desselben Theol. mor. I, n. 1105.

[4] Böhm-Bawerk, Kapital und Kapitalzins I 72.

Digitized by Google

§ 4. Bestätigung der vorgebrachten Zinstheorie durch den Vergleich mit andern Theorien.

Die eben entwickelten Anschauungen über das Zinsnehmen sind nicht etwa neu und unerhört, sondern schon längst von verschiedenen Seiten, wenn auch nicht immer mit denselben Ausdrücken, vorgetragen worden.

1. So gibt es eine zahlreiche Klasse von Volkswirtschaftslehrern, welche den Kapitalzins als den Preis oder Entgelt für die Überlassung der Nutzung eines Kapitals ansehen, z. B. J. B. Say, Knies, Menger u. a. Das ist nur eine andere Ausdrucksweise für die von uns vertretene Ansicht. Genauer ist es allerdings, wenn man mit v. Hermann[1] den Geldzins als die Vergütung für die Entbehrung der Nutzung des eigenen Vermögens seitens des Darleihers auffaßt[2]. Denn bei Darlehen geht das Eigentumsrecht der geliehenen Sache an den Entleiher über.

2. Vollständig mit unserer Ansicht stimmen auch diejenigen überein, welche die Berechtigung des Zinsnehmens aus der Produktivität des Geldes in den heutigen Verhältnissen herleiten. Diese Begründung des Zinses wurde schon im vorigen Jahrhundert von Scipio Maffei versucht. Ihm folgten später Mastrofini, Kardinal de la Luzerne u. a. Nur ist der Ausdruck „Produktivität des Geldes" vieldeutig und bedarf der richtigen Erklärung und Begründung.

3. Neuerdings hat man den Zins als den Preis einer ökonomischen Leistung des Verleihers an den Entleiher hingestellt. Unter den heutigen Wirtschaftsverhältnissen sei mit der Kreditleistung regelmäßig die Gewährung realer Möglichkeit produktiver Werterzeugung verbunden. Diese Wirkung könne der Gläubiger unter den heutigen Wirtschaftsverhältnissen als wertlich schätzbare Wirkung seiner Leistung ansehen und sich deshalb vergüten lassen[3].

Ganz recht. Aber woher kommt es, daß das Darlehen heute als eine ökonomische Leistung in einem andern Sinn angesehen werden kann als z. B. im Mittelalter? Nur daher, weil das Geld selbst eine ganz andere Bedeutung hat als ehemals. Nur insoweit die Möglichkeit des Gewinnbezuges als dem Geld selbst anhaftend gedacht wird, kann die Verleihung desselben als eine ökonomische Leistung aufgefaßt werden, die mehr zurückzufordern berechtigt als die bloße geliehene Geldsumme. Wir glauben daher, daß diese Ansicht sich nicht sachlich, sondern bloß dem Ausdruck nach von der unsrigen unterscheidet.

4. Nicht wenige Nationalökonomen suchen den Zins als „Entbehrungslohn" des Kapitalisten zu rechtfertigen. Anstatt sein Geld zu verzehren, zieht er es vor, es aufzusparen und produktiv zu verwerten. Das „Opfer", welches im Genußverzicht oder Genußaufschub liegt, heischt einen Lohn, eine Entschädigung, und diese besteht im Zins. So im wesentlichen Senior[4].

---

[1] Ebd. 236 ff.

[2] So auch Mithoff in Schönbergs Handbuch der politischen Ökonomie I 658. Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei wieder daran erinnert, daß wir das Geld hier nur in privat-, nicht aber in nationalwirtschaftlicher Beziehung betrachten.

[3] H. Pesch in der Zeitschrift für kathol. Theologie XII 395 u. 969.

[4] Böhm-Bawerk a. a. O. I 320.

Digitized by Google

Daß bei der Kapitalbildung im allgemeinen das Sparen oder der Verzicht auf den augenblicklichen Genuß auch mitwirkt, unterliegt keinem Zweifel. Nur wer zur rechten Zeit zu sparen und auf den augenblicklichen Genuß zu verzichten weiß, wird es zu etwas bringen. Aber allgemein den Zins als Entbehrungslohn, als Entschädigung für das „Opfer" des gegenwärtigen Genusses hinstellen, geht nicht wohl an, am allerwenigsten heute, wo die größten Gewinne auf Kapitalisten fallen, die in königlichem Überflusse leben und ihrem Herzen keinen Genuß versagen[1]. Auch gibt das persönliche Opfer als solches noch kein Anrecht auf Entschädigung, weil dasselbe für den Entleiher wirtschaftlich wertlos ist. Vielleicht wollen übrigens Senior und seine Anhänger nur sagen: der Zins sei die Entschädigung für die Überlassung des Geldes, mit welchem der Eigentümer selbst Gewinn erzielen könnte. In diesem Sinn wäre ihre Ansicht von der unsrigen nicht verschieden, allein der Ausdruck „Entbehrungslohn", „Opfer" ist jedenfalls sehr unglücklich gewählt.

5. Neuere Schriftsteller unterscheiden zwischen Produktiv- und Konsumtivdarlehen, je nachdem der Borger das geliehene Kapital zur Bestreitung seiner Bedürfnisse oder aber zur Produktion (Gewinnerzielung) gebrauchen will. Beim Konsumtivdarlehen sei das Zinsnehmen unerlaubt, weil es seiner Natur nach auf Ausbeutung fremder Not abziele; beim Produktivdarlehen dagegen sei die Forderung eines mäßigen Zinses zulässig, weil dem Gelde, wenigstens heute, Produktivität zukomme[2].

Durch letzteres Zugeständnis widerlegt sich die Ansicht selbst. Wenn das Geld allgemein als fruchtbringend angesehen wird, so ist das Zinsnehmen auch beim Konsumtivdarlehen nicht ungerecht. Es mag gegen die Liebe sein, wenn ich einem Nebenmenschen in seiner Not nicht zinslos das nötige Geld vorstrecke; aber eine Verletzung der Gerechtigkeit ist es nicht, wofern das Geld als fruchtbringend anerkannt wird. Bei Beurteilung der Gerechtigkeit eines Austausches kommt es nicht auf das an, was der Empfänger mit dem Gegenstand anfangen will, sondern bloß auf diesen Gegenstand selbst. Eine Verletzung der Gerechtigkeit liegt nur dann vor, wenn ich mehr zurückfordere, als die Last beträgt, die ich bei der Dahingabe auf mich nehme. Das ist aber beim Darlehen auf mäßige Zinsen unter Voraussetzung der Produktivität des Geldes nicht der Fall, gleichviel, was der Borger mit dem geliehenen Gelde anfange[3].

---

[1] Mit bitterem Spott geißelte schon Lassalle (Herr Bastiat-Schulze von Delitzsch, Berlin 1874, 89) diese Entbehrungstheorie: „Der Kapitalprofit ist der ‚Entbehrungslohn'! Glückliches Wort, unbezahlbares Wort! Die europäischen Millionärs Aszeten, indische Büßer, Säulenheilige, welche auf einem Bein auf einer Säule stehen, mit weit vorgebogenem Arm und Oberleib und blassen Mienen einen Teller ins Volk streckend, um den Lohn ihrer Entbehrungen einzusammeln! In der Mitte und hoch über alle seine Mitbüßer hinausragend als Hauptbüßer und Entbehrer das Haus Rothschild! Das ist der Zustand der Gesellschaft! Wie ich denselben nur so verkennen konnte!"

[2] Ratzinger, Volkswirtschaft in ihren sittl. Grundlagen[2] 10 u. 264.

[3] Schon Scipio Maffei hatte in seinem Buche Dell' impiego del danaro libri tre (1744) nach dem Vorgange anderer die Behauptung aufgestellt, bloß bei Konsumtivdarlehen an Notleidende sei es unerlaubt, Zinsen zu nehmen, nicht aber bei Produktivdarlehen an Reiche. Gegen diese Behauptung besonders richtet sich die schon genannte Erklärung Benedikts XIV: Vix pervenit vom 1. November 1745.

Digitized by Google

6. Böhm-Bawerk[1] leitet die Berechtigung zum Zins aus der Wertdifferenz zwischen den gegenwärtigen und zukünftigen Gütern oder Kapitalien ab. Der Wert der Kapitalgüter bleibt regelmäßig zurück gegenüber dem Wert der mit ihrer Hilfe zu gewinnenden Produkte, und diese Wertdifferenz kann nach Böhm-Bawerk nur erklärt werden durch die verschiedenartige Wertschätzung von Zukunftsgütern und Gegenwartsgütern. Kapitalgüter sind regelmäßig als Zukunftsgüter anzusehen, da sie erst durch Verwendung in der Produktion, mithin nach Ablauf von Zeit ein Produkt liefern, um dessentwillen sie geschätzt werden. Da nun Zukunftsgüter immer geringer geschätzt werden als gegenwärtige, so haben die Kapitalgüter einen geringeren Wert als ihr Produkt[2]. Aber wie kommt es, daß Kapitalgüter in derselben Periode nicht immer denselben Kapitalertrag abwerfen? Die Zeit aus sich hat keinen Tauschwert. Ein gegenwärtiges Kapital ist freilich weniger wert als dasselbe Kapital nach einem Jahr, aber nicht des bloßen Zeitunterschiedes wegen, sondern weil ich das gegenwärtige Kapital im kommenden Jahre gewinnbringend verwerten kann. Man muß also die Böhm-Bawerksche Theorie, um sie halten zu können, auf die von uns vertretene Ansicht zurückführen. Ich kann mit dem Geld im kommenden Jahre einen Gewinn erzielen, und wenn ich das Geld einem andern für ein Jahr leihe, so beraube ich mich für diese Zeit der Möglichkeit dieses Gewinnbezuges und habe das Recht auf eine entsprechende Entschädigung.

7. A. Schäffle und A. Wagner scheinen die Zinsberechtigung auf die Dienste zu gründen, welche die Kapitalisten als „Funktionäre der Gesamtheit für die Bildung und Beschäftigung des nationalen Produktionsmittelfonds" leisten. Der Kapitalgewinn ist der Lohn für die Disponier- und Spartätigkeiten der Kapitalisten bei der Bildung und bei der Verwendung der Privatkapitalien[3]. Aber wie will man von diesem Standpunkt erklären, daß heute viele mit sehr geringer geistiger und leiblicher Anstrengung ein großes Einkommen aus Zinsen beziehen? Oder soll man alle diese großen und kleinen Rentner der Ungerechtigkeit beschuldigen? — Der genannten Ansicht liegt übrigens die schiefe Anschauung zu Grunde, das Eigentum wie überhaupt alle Privatrechte hätten in der Verleihung von seiten der Gesamtheit ihre Quelle und seien daher nur so weit berechtigt, als jemand der Gesamtheit Dienste leiste. Der Eigentümer sei sozusagen ein öffentlicher Beamter, der einen Teil des Nationalvermögens im Dienste der Gesamtheit verwaltet. Diese Anschauung ist unrichtig und mündet, folgerichtig durchgeführt, in den Sozialismus. Wie der Mensch seine Persönlichkeit, sein Leben und seine Kräfte nicht erst durch Staatsgnaden besitzt, so hat er auch das Recht auf den Erwerb der zum Leben und zur Entfaltung seiner Kräfte notwendigen äußeren Güter unmittelbar durch das natürliche Sittengesetz und nicht erst durch Staatsgnaden. Man hat deshalb auch kein Recht, ihm nur nach Maßgabe seiner Dienstleistungen gegen die Gesamtheit Privateigentum zuzuerkennen, ebensowenig als man ihm nur insofern ein Recht, zu leben, zuerkennen darf, als dies der Ge-

[1] Kapital und Kapitalzins II 300. [2] Ebd. I² 609 ff.
[3] Ebd. I 354.

Digitized by Google

samtheit sich nützlich erweist. Das Gegenteil behaupten heißt im Grunde das Privateigentum aufheben und die Gesamtheit oder den Staat zum eigentlichen Eigentümer machen, der nach Belieben über den Besitz der Untertanen verfügen kann. Nicht nachdrücklich genug kann man gegen eine solche Auffassung Verwahrung einlegen.

§ 5. Erklärung der veränderten Stellung der Kirche zum Zinsnehmen.

1. Auf Grund der dargelegten Ansicht über die Erlaubtheit des Zinsnehmens unter den heutigen volkswirtschaftlichen Umständen ist es uns jetzt ein leichtes, zu erklären, wie die Kirche in neuerer Zeit ihre Stellung zum Zinsnehmen ändern konnte, ohne auch nur im geringsten ihren Prinzipien etwas zu vergeben.

Das Geld ist an und für sich bloßes Tausch- und Wertaufbewahrungsmittel, das wohl in der Hand des Geschäftsmannes, aber nicht in der eines jeden Einkommensquelle bildet. Es ist als solches im eigentlichsten Sinne unfruchtbar und kann im Darlehen nur unter rein zufälligen Umständen zu einem Entgelt über die geliehene Summe hinaus berechtigen. Erst in neuerer Zeit, besonders seit dem 18. Jahrhundert, haben die wirtschaftlichen Verhältnisse einen solchen Umschwung erfahren und so viele neue, auf Barkapitalien angewiesene Unternehmen ins Dasein gerufen, daß das Geld anfing, eine ganz andere wirtschaftliche Rolle zu spielen, und seinem Besitzer durchweg die Möglichkeit eines Gewinnes verschaffte.

Es ist deshalb kein Widerspruch, wenn die Kirche früher das Zinsnehmen verbot, soweit nicht in den einzelnen Fällen ein äußerer Titel vorlag, dagegen in der neueren Zeit gestattet. Die älteren kirchlichen Bestimmungen betreffen das Geld nach seiner wesentlichen Funktion als Tauschmittel und Wertmesser, die ihm allezeit und überall zukam und die zur Zinsnahme nicht berechtigen kann; die neueren Entscheidungen hingegen betreffen das Geld nach der konkreten wirtschaftlichen Bedeutung, welche es in den heutigen Wirtschaftsverhältnissen erhalten hat, und die ihm den Charakter eines gewinnbringenden Geschäfts- oder Unternehmungswerkzeuges verleiht. Es wäre ein Irrtum gewesen, hätte die Kirche im Mittelalter dem Gelde die Bedeutung beigelegt, welche erst eine Folge des modernen wirtschaftlichen Umschwungs ist, und ebenso wäre es ein Mißgriff, wenn sie heute noch an den alten Bestimmungen festhielte, nachdem das Geld eine ganz veränderte Bedeutung gewonnen hat [1].

2. Durch letztere Bemerkung wird auch der oben (353) angeführte Beweis der Kanonisten und Theologen gegen das Zinsnehmen unter den heu-

[1] A. Menger (Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag [1891] 130) meint: „Wer dem Darlehenszins seine Berechtigung bestreitet, muß folgerichtig auch die andern Arten des Kapitalzinses und jede Grundrente, namentlich den Pacht- und Mietzins, verwerfen." Das ist richtig, wenn und solange das Geld als gewinnbringend angesehen werden kann. Wir leugnen aber, daß das Geld von jeher diesen Charakter gehabt habe, und deshalb war die Kirche früher berechtigt, gegen den Geldzins einzuschreiten, soweit nicht äußere zufällige Zinstitel vorlagen.

Digitized by Google

tigen Verhältnissen hinfällig. Die Beweisführung ist und bleibt wahr, wenn man das Geld abstrakt nach seiner bloßen Funktion als Tausch- und Wertaufbewahrungsmittel auffaßt. Und unter den früheren Verhältnissen hatte das Geld auch nur diese Bedeutung. Allmählich aber haben sich die Verhältnisse so geändert, daß es ein ganz anderer Faktor im Wirtschaftsleben geworden ist.

Daß die Theologen bei diesem allmählichen Übergang nicht gleich ihre Ansicht änderten, darf uns nicht wundern. Die Untersuchung und Feststellung der tatsächlichen wirtschaftlichen Verhältnisse ist zunächst nicht Sache der Gottesgelehrten, sondern der Volkswirtschaftslehrer. Außerdem handelt es sich hier um einen langsamen, allmählichen Übergang, welcher von denjenigen, die inmitten desselben stehen, sehr schwer bemerkt wird. Wir wissen wohl das Mannes- und Jünglingsalter zu unterscheiden, aber wer wollte den Tag oder die Woche bestimmen, wo der Jüngling ein Mann wird? Das kann niemand, am allerwenigsten derjenige, der selbst gerade zum Manne heranreift.

So ist es uns heute leicht, die vollendete Umwandlung zu erkennen. Wir sehen jetzt ganz klar, daß das Geld eine von der früheren weit verschiedene Rolle spielt. Aber diejenigen, die in der Übergangsperiode lebten, konnten die Umwandlung nicht so leicht bemerken. Haben nicht selbst Volkswirtschaftslehrer und Juristen aller Richtungen bis in das 19. Jahrhundert hinein das Zinsnehmen verworfen? Um wieviel weniger darf man es den Theologen, die schon durch ihre ganze Stellung eine konservative Richtung einnehmen, verübeln, daß sie lange an der überlieferten Ansicht festhielten, die ja früher unter andern wirtschaftlichen Verhältnissen unzweifelhaft richtig gewesen war.

Daß übrigens auch die Theologen nicht ganz der im Werden begriffenen Neugestaltung sich verschließen konnten, geht aus dem Umschwung hervor, der sich in der Ansicht vieler vollzog. Viele fingen an, wie wir oben gesehen, die Erlaubtheit des Zinses auf Grund eines staatlichen Gesetzes zu verteidigen. Sie fühlten also wohl, daß die früheren Zinsverbote nicht mehr in ihrer ursprünglichen Strenge aufrecht zu erhalten seien.

Aber die Unzulänglichkeit dieses Titels für unsere Zeit ergibt sich schon aus dem Umstand, daß die gesetzlichen Schranken für die Höhe des Zinsfußes in den meisten Ländern gefallen sind. Entweder muß man also annehmen, das Zinsnehmen sei gar nicht erlaubt, oder es sei bis zu jeder beliebigen Höhe erlaubt. Beide Annahmen sind unhaltbar. Wenn das Gesetz der Grund der Berechtigung des Zinsnehmens überhaupt ist, so muß es auch die Höhe bestimmen, bis zu welcher diese Berechtigung geht.

Die Erklärung der Zinsberechtigung durch die Staatsgesetze bleibt auch ganz auf der Oberfläche der Erscheinung oder ist vielmehr eine Erklärung der Ursache durch ihre Wirkung. Denn die Staatsgesetze sind den ökonomischen Verhältnissen nicht vorausgeeilt, sondern nachgefolgt. Erst in dem Maß, als infolge der Neugestaltung der Verhältnisse die früheren Gesetze immer unhaltbarer wurden, ließ man von der ursprünglichen Strenge nach und bequemte sich den neuen Verhältnissen an.

3. Der Vorwurf Endemanns und anderer, die Kirche habe durch ihre Wuchergesetze die volkswirtschaftliche Entwicklung gehemmt,

Digitized by Google

beruht auf Voreingenommenheit oder Unkenntnis der wahren Lage. Wir haben schon oben Roschers richtige Bemerkung angeführt, daß auf niedriger volkswirtschaftlicher Kulturstufe Anleihen fast nur aus Not gemacht werden, und zwar vorzüglich zu konsumtiven Zwecken. Das war ohne Zweifel die Lage, welche die Kirche vorfand. Unter den gegebenen Verhältnissen war das Zinsnehmen nur ein Mittel der Ausbeutung der Notleidenden. Wenn uns trotz der schärfsten kirchlichen und staatlichen Strafgesetze von allen Seiten Klagen über maßlose Ausbeutung entgegentönen, was wäre geschehen, wenn die Kirche dem Wucher freien Lauf gelassen hätte? Es ist nicht ein Tadel, sondern ein Ruhm für die Kirche, daß sie furchtlos als Beschützerin der Notleidenden gegen ungerechte Ausbeuter auftrat. Man lese nur einmal die Schilderungen, welche uns die Kirchenväter, besonders der hl. Ambrosius, von dem Treiben der Wucherer im sinkenden römischen Reich entwerfen[1], und man wird von Dank erfüllt gegen jene Männer, die so unerschrocken als Beschützer der Armen den Reichen und Mächtigen entgegentraten.

Wer übrigens den Kirchenvätern nicht glauben will, glaube wenigstens dem Kaiser Justinian, der behauptet[2], in den thrakischen Provinzen des römischen Reiches hätten Kornwucherer manche Bauern um ihr ganzes Land gebracht, so daß einige flohen, andere verhungerten und das Elend nicht geringer war, als wenn ein Einfall der Barbaren stattgefunden hätte. Diese Übel hatten sich nach der Völkerwanderung, mit der wieder ein Zustand halber Barbarei zurückgekehrt war, noch verschlimmert. Die Kapitularien unter den fränkischen Herrschern sind voll von Klagen über wucherische Ausbeutung. Später wirkte der Raubzug der jüdischen Wucherer so verheerend, daß Papst Innocenz III. von der Gefahr der Verarmung des christlichen Volkes durch die wuchertreibenden Juden spricht[3].

Man kann der kirchlichen Gesetzgebung keinen Vorwurf daraus machen, daß sie der ökonomischen Entwicklung der Gesellschaft nicht vorauseilte, sondern nachfolgte. Das liegt in der Natur der Sache und gilt nicht minder von der staatlichen Gesetzgebung. Die positiven Gesetze passen sich den jeweiligen konkreten Verhältnissen an, wie das Kleid dem heranwachsenden Jüngling. Aber die Kulturverhältnisse bleiben nicht stehen, sie eilen voraus. Deshalb müssen sich auch allmählich die positiven Gesetze der neuen Lage anbequemen. Die neugeschaffene Lage muß gewissermaßen die Notwendigkeit einer Änderung in der bestehenden Gesetzgebung erst beweisen.

Dritter Artikel.

Die gegenseitig belastenden Verträge mit Ausschluß des Gelddarlehens.

§ 1. Miete, Pacht, Lohnvertrag.

1. Die Miete (locatio, conductio) ist ein Vertrag, durch den jemand einem andern den Gebrauch einer nicht vertretbaren Sache gegen Entgelt (Miet-

[1] Vgl. Ratzinger, Volkswirtschaft in ihren sittl. Grundlagen[2] 286 ff.
[2] Novell. 32. praef. [3] Conc. Lateran. IV.

Digitized by Google

zins) für eine bestimmte Zeit überläßt. Während beim Darlehen das Eigentumsrecht an der geliehenen Sache auf den Entleiher übergeht, bleibt dasselbe in der Miete beim Vermieter. Nur das Gebrauchsrecht geht für die bestimmte Zeit auf den Mieter über.

Wird außer dem Gebrauch auch der Fruchtgenuß der Sache überlassen, was bei Grundstücken meist der Fall ist, so wird die Miete zur Pacht. Der Pächter hat nicht bloß, wie der Mieter, den Gebrauch, sondern den vollen Nießbrauch der Sache. Zwischen Pacht und Miete besteht deshalb ein wesentlicher Unterschied. Die gegenseitigen Pflichten der Kontrahenten bei Pacht und Miete werden von den positiven Gesetzen im einzelnen näher geregelt.

2. Eine Art Miete ist der Lohnvertrag (locatio, conductio operae), durch den jemand seine Arbeitskraft gegen entsprechendes Entgelt (Lohn) in den Dienst eines andern stellt (verdingt). Das Dienstverhältnis kann wieder verschiedener Art sein, je nachdem die zu leistende Arbeit mehr leiblich und mechanisch ist, wie bei Dienstboten, Taglöhnern, Fabrikarbeitern, oder mehr geistig, wie bei Lehrern, Direktoren, Aufsehern, Künstlern usw. Bei geistigen Arbeiten heißt das Entgelt meist nicht Lohn, sondern Besoldung. Auch das Staatsbeamtenverhältnis beruht auf einer Art von Mietvertrag, nur stellt der staatliche Beamte seine Arbeitskraft nicht in den Dienst eines Privaten, sondern des Gemeinwesens [1].

Es versteht sich von selbst, daß der Arbeitsvertrag nicht den andern Mietverträgen völlig gleichgestellt werden darf. Bei letzteren ist die vermietete Sache vernunftlos und erheischt nur soviel Rücksicht, als das Recht des Vermieters und der Nutzen des Mieters gebietet. Anders dagegen beim Lohnvertrag. Wenn auch der Arbeiter seine Kraft verdingt, so bleibt dieselbe doch unzertrennlich mit seiner Person verbunden, und es muß deshalb sowohl in der Art und Weise des Gebrauchs der Arbeitskraft als in der Vergeltung derselben die gebührende Rücksicht auf die Person genommen werden. Das ist nicht nur eine Forderung der Liebe, sondern auch der Gerechtigkeit. Auch der Arbeiter hat, ebensogut wie der Arbeitgeber, eine unsterbliche, nach Gottes Ebenbild geschaffene Seele, auch seine Aufgabe ist hienieden, Gott zu dienen und dadurch seine Seele zu retten. Er hat ferner Pflichten gegen seine Familie, wenn er verheiratet ist, er hat Pflichten gegen sich selbst. Der Arbeitgeber soll deshalb die gebührende Rücksicht auf das Leben und die Gesundheit des Arbeiters, auf seine Stellung zur Familie und überhaupt auf die religiösen und sonstigen sittlichen Pflichten desselben nehmen. Ein von wahrer Nächstenliebe beseelter Arbeitgeber wird über dieses Maß hinaus nach Kräften für das geistige und leibliche Wohl seiner Arbeiter sorgen; diese Sorge wird ihm selbst den größten Lohn bringen, nicht bloß einen ewigen, sondern auch einen zeitlichen in der Anhänglichkeit und Treue seiner Arbeiter.

Nicht gebilligt werden kann die in neuerer Zeit mehrfach ausgesprochene Ansicht, das Vertragsverhältnis zwischen Arbeiter und Arbeitgeber sei allgemein und notwendig als ein Gesellschaftsvertrag aufzufassen, und dementsprechend habe der

[1] Über den Lohnvertrag vgl. die trefflichen Abhandlungen von Schindler, Der Lohnvertrag, Wien 1892, und von H. Pesch, Stimmen aus Maria-Laach LII 22 ff.

Digitized by Google

Arbeiter immer ein Recht auf einen Gewinnanteil am Geschäft. Man hat sogar schon mathematische Formeln zur Berechnung dieses Gewinnanteils aufgestellt[1]. Allein für eine solche Behauptung läßt sich keinerlei Beweis vorbringen. Man sagt, das Kapital bedürfe der Arbeit ebensogut als die Arbeit des Kapitals. Aber daraus folgt nur, daß beide sich durch einen Vertrag einigen müssen, wenn sie getrennten Eigentümern angehören, aber nicht, daß diese Verbindung nur auf dem Wege des Gesellschaftsvertrages geschehen könne. Die gewöhnlichste und althergebrachte Form ist vielmehr der Mietvertrag. Für viele Arten von Arbeiten, besonders wo es sich um persönliche Dienstleistungen handelt, wie z. B. bei Dienstboten, ist auch ein Gesellschaftsvertrag mit Gewinnanteil einfachhin unmöglich.

3. Ein Wort mag an dieser Stelle noch am Platze sein über zwei Fragen, welche mit dem Arbeitervertrag innig zusammenhangen und seit längerer Zeit im Vordergrund der Diskussion stehen, wir meinen die Frage nach der *Höhe des gerechten Lohnes* und nach der Erlaubtheit der *verabredeten Arbeitseinstellungen*.

a) In Bezug auf den *gerechten Lohn* läßt sich behaupten, derselbe dürfe an und für sich, d. h. von ganz ausnahmsweisen Umständen abgesehen, *nie unter das Maß dessen herunterſinken, was zur anständigen Erhaltung des Arbeiters in den Verhältnissen, in denen er lebt, notwendig ist*. Wir schließen das schon daraus, daß bei allen Waren die *Herstellungskosten* die unterste Grenze des Marktpreises bilden. Niemand wird eine Ware herstellen, wenn sie ihm nicht wenigstens die Herstellungskosten wieder einbringt. Wenn das bei allen andern Waren der Fall ist, so sind wir gewiß berechtigt, dasselbe in Bezug auf die Arbeitskraft anzunehmen, die ja auch nach Art der Waren den Preisschwankungen unterliegt. Allerdings ist insofern ein Unterschied, als der Mensch die Herstellung anderer Waren beliebig unterlassen kann, während er nicht nur durch den Naturtrieb, sondern auch durch die Pflicht genötigt ist, sich selbst zu erhalten. Aber diese Pflicht der Selbsterhaltung spricht eher zu Gunsten unserer Behauptung als gegen dieselbe.

Ja wir gehen noch weiter. Wer von seiner Arbeit leben muß, hat auch die *Pflicht*, durch dieselbe soviel zu erwerben, als zu seinem Unterhalt notwendig ist. Der Lohnarbeiter darf also an und für sich — wenigstens erlaubterweise — seine Arbeitskraft nicht unter einem Lohne verdingen, der zu seinem Auskommen hinreicht, und man muß vernünftigerweise voraussetzen, daß er dies auch nicht wolle. Ist nun der Arbeitgeber zwar im stande, einen Lohn zu geben, der zum anständigen Unterhalt des Arbeiters ausreicht, benutzt er aber die Not desselben, um ihm einen geringeren Lohn zu bezahlen, so tut er ihm unrecht[2].

Dieser Grund läßt sich auch auf das Verhältnis des Arbeiters zu seiner *Familie* ausdehnen. Der Arbeiter hat das Recht, eine Familie zu gründen, und wenn er von diesem Rechte Gebrauch macht, auch die Pflicht, die Familie zu erhalten. Also muß er auch so viel verdienen, daß er in normalen Um-

[1] Siehe *Schönberg*, Handbuch der politischen Ökonomie I 649.

[2] Siehe die Enzyklika Leos XIII.: De conditione opificum. Über den Arbeitslohn s. auch *Eberle*, Arbeit und Lohn, Stans 1894.

Digitized by Google

ständen sich und seine Familie, solang und soweit ihn diese im Erwerb nicht unterstützen kann, zu ernähren vermag. Wir können auch nicht annehmen, Gott habe eine große Menschenklasse nicht mit dem ihr zur Erhaltung und Entwicklung notwendigen Rechte ausgerüstet. Das wäre aber der Fall, wenn der Lohnarbeiter in normalen Verhältnissen nicht das Recht auf einen Lohn hätte, der zu seinem und seiner Familie anständigen Unterhalt ausreicht. Eine große Masse von Menschen war von jeher für ihren und ihrer Familien Unterhalt auf den Lohn ihrer Arbeit angewiesen und so wird es wohl immer bleiben. Haben sie nun nicht das Recht auf einen solchen Lohn, der zu diesem Zwecke ausreicht, so sind sie von der Natur oder, besser gesagt, von dem Urheber der Natur nicht mit allem Nötigen versehen; sie sind dann sozusagen von vornherein für die Dauer zum Elend mit seinen sittlichen und physischen Nachteilen verurteilt. Das wäre ein Vorwurf gegen die göttliche Vorsehung. Wir müssen deshalb annehmen, der Arbeiter habe — wenigstens unter normalen Verhältnissen — das Recht auf einen Lohn, der für den Unterhalt der Familie ausreicht. Freilich ist dies nicht so zu verstehen, als ob der Arbeiter vom Tage der Heirat an, ohne Rücksicht auf sein früheres Leben, so viel Lohn bekommen müsse, daß er mit einer Familie davon leben könne. Schon in seiner Jugend hat er die Pflicht, mit Rücksicht auf die zu gründende Familie, zu sparen. Nach der Heirat haben seine Frau und später auch seine heranwachsenden Kinder die Pflicht, nach Verhältnis ihrer Kräfte ihm beizustehen. Aber *dieses alles eingerechnet* muß der gesunde Arbeiter unter normalen Umständen so viel verdienen, daß er mit seiner *Familie* anständig und menschenwürdig leben kann. Der Lohn, der, von außergewöhnlichen Fällen abgesehen, unter dieses Maß herunterfinkt, entspricht nicht den Forderungen der ausgleichenden Gerechtigkeit.

Die eben angegebene Grenze bezeichnet das *Minimum* dessen, was die Gerechtigkeit unter normalen Umständen erheischt. Der Arbeiter hat aber das Recht, mit erlaubten Mitteln nach einem höheren Lohn zu streben, um so seine Lage zu verbessern. Gehört zu diesen erlaubten Mitteln auch die verabredete *Arbeitseinstellung* (Arbeiterstreik)?

b) Eine *verabredete Arbeitseinstellung* zur Zeit, wo der Arbeiter durch *Vertrag* zu einer Leistung verpflichtet ist, verstößt an und für sich gegen die Gerechtigkeit und macht den Arbeiter für den Schaden verantwortlich, der voraussichtlich aus derselben dem Arbeitgeber entsteht; denn es ist ein Vertragsbruch, und zwar ein solcher, der bei ausgedehnten Arbeitseinstellungen einen Arbeitgeber unter Umständen zu Grunde richten kann. Ist eine solche Arbeitseinstellung unerlaubt, so auch selbstverständlich die Aufforderung zu derselben und noch mehr die Erzwingung derselben durch Drohungen, Täuschung usw.

Eine Ausnahme erleidet diese Regel, wenn der Arbeitgeber sich seinerseits eines *Vertragsbruchs* schuldig machte, d. h. eine wesentliche Bedingung des Vertrages in Bezug auf Lohnhöhe, Arbeitszeit u. dgl. nicht einhielt. Denn der Vertrag beruht auf Gegenseitigkeit. Hält sich der eine Kontrahent nicht an die Vertragsbestimmungen, so enthebt er dadurch auch den andern seiner Verbindlichkeit; wenigstens gilt dies für den Fall, wo

Digitized by Google

der Arbeitgeber trotz geschehener Mahnung die wesentlichen Bestimmungen des Arbeitsvertrags mißachtet.

Ist dagegen die vereinbarte Arbeitszeit abgelaufen, so hat der Arbeiter keine Pflicht zur Erneuerung des Vertrags. Er kann deshalb die Arbeit einstellen und auch andere Arbeiter dazu auffordern und zu überreden suchen, damit durch gemeinschaftliche Arbeitseinstellung seine gerechten Forderungen beim Arbeitgeber mehr Nachdruck erlangen. Natürlich darf kein Arbeiter durch ungerechte oder unerlaubte Mittel zur Arbeitseinstellung gezwungen werden, das wäre ungerecht sowohl gegen den Arbeitgeber als gegen den Arbeiter und würde Restitutionspflicht zur Folge haben. Zu den ungerechten Mitteln gehört die Anwendung physischen Zwanges, um andere Arbeiter zu nötigen, die Arbeit einzustellen. Nicht beistimmen können wir dem, was Professor Pottier[1] behauptet, die Arbeiter hätten das Recht, wenn eine Arbeitseinstellung die Beseitigung offenbarer Ungerechtigkeiten verspreche und die Weigerung einiger Arbeiter den Streik unwirksam mache, die Streikbrecher zum Feiern zu zwingen mit Anwendung von Gewalt. Diese Lehre ist nicht haltbar. Bisher hatte der Arbeiter das Recht zu arbeiten, warum sollte er jetzt plötzlich dieses Recht verlieren, weil die andern nicht mehr arbeiten wollen? Aber, wendet Pottier ein, ein solcher Arbeiter gleicht demjenigen, welcher einem andern das Schwert entrisse im Augenblick, wo es ihm zur Selbstverteidigung notwendig ist. Das ist nicht richtig. Der Arbeiter gleicht vielmehr demjenigen, der einem andern in der Not nicht hilft, sich ein Schwert zu schmieden. Zu dieser Mithilfe ist er aber, wenigstens aus Gerechtigkeit, nicht verpflichtet und deshalb kann er auch dazu nicht gezwungen werden.

Obwohl aber die gemeinschaftliche Arbeitseinstellung unter den gemachten Voraussetzungen nicht unerlaubt genannt werden kann, so bedarf doch die praktische Anwendung dieses Mittels der größten Vorsicht wegen der vielen damit verbundenen Gefahren. Große Arbeitseinstellungen haben meist eine tiefgehende und andauernde Verbitterung zwischen Arbeitgebern und Arbeitern zur Folge, gewöhnlich zum Schaden beider Parteien. Diese gegenseitige Erbitterung teilt sich oft den weiteren Kreisen der Gesellschaft mit. Außerdem gerät die Familie des Arbeiters selbst oft in übergroße Not, und der wochenlange Müßiggang bringt viele sittliche Gefahren mit sich. Die Tage der Arbeitseinstellung sind nur zu häufig Tage der Ausschweifung, der Unmäßigkeit, wüster gegenseitiger Aufreizungen und sonstiger Ausschreitungen gegen Eigentum und Leben anderer. Auch die großen wirtschaftlichen Verheerungen einer solchen allgemeinen Arbeitskündigung nicht nur für die unmittelbar davon Betroffenen, sondern für die vielen andern, die in Mitleidenschaft gezogen werden, sind nicht zu übersehen. Praktisch bedarf deshalb die Anwendung der Arbeitseinstellung der größten Vorsicht. Sie kann nur dann gebilligt werden, wenn andere, unschädlichere Mittel ihre Wirkung versagen und es sich nicht bloß um gerechte, sondern auch um sehr wichtige Forderungen der Arbeiter handelt. Der Arbeiter darf nicht übersehen, daß leichtsinnige Arbeitseinstellungen schließlich auch seine eigene Existenz und das Wohl seiner ganzen Familie schädigen.

[1] In seinem Werke De iure et iustitia, Leodii 1900, 208.

Digitized by Google

Denn das Wohl des Arbeiters ist wenigstens bis zu einem gewissen Grade wesentlich von dem Wohl des Arbeitgebers bedingt[1].

Ist es übrigens den Arbeitern nicht ohne weiteres gestattet, zum Mittel der Arbeitseinstellung zu greifen, so sind anderseits auch die Arbeitgeber nicht nur um des eigenen, sondern auch um des Wohles der Arbeiter und der ganzen Gesellschaft willen gehalten, allen billigen Forderungen der Arbeiter nachzukommen, um dadurch den Arbeitseinstellungen jeden gerechten Vorwand zu entziehen.

Das beste Mittel zur Verhütung von Arbeitseinstellungen dürften wohl die gesetzlichen Schiedsgerichte (Gewerbegerichte) sein, welche zu gleichen Teilen aus Arbeitgebern und Arbeitnehmern bestehen und unter dem Vorsitz eines von der Regierung ernannten oder von beiden Parteien gewählten Vertrauensmannes über alle den Arbeitsvertrag betreffenden Streitigkeiten autoritativ zu entscheiden haben. Noch wichtiger aber ist, daß man die Arbeiterschutzgesetzgebung immer mehr vervollkommne und so die Übelstände beseitige, welche zu den Arbeitseinstellungen Anlaß geben.

§ 2. Die übrigen gegenseitig belastenden Verträge.

I. Kauf und Verkauf. Der Kauf ist ein Vertrag, durch den sich der eine (Verkäufer) verpflichtet, dem andern (Käufer) das Eigentum an einer vermögenswerten Sache gegen einen bestimmten Preis (in Geld) abzutreten. Rein naturrechtlich können sich Käufer und Verkäufer so einigen, daß sogleich im Augenblick des Vertragsabschlusses das Eigentum der Sache mit allen Gefahren und Früchten an den Käufer übergeht. Dieser Auffassung huldigt auch das französische Recht. Danach muß der Kauf definiert werden als ein Vertrag, durch den der eine dem andern gegen einen bestimmten Preis das Eigentum an einer Sache abtritt. Nach römischem Recht dagegen findet die Eigentumsübertragung nicht schon beim Vertragsabschlusse statt, sondern erst im Augenblick der Übergabe der Sache und der Entgegennahme des Preises oder der Bürgschaft dafür[2].

Gegenstand eines gültigen Kaufvertrags kann nur eine im Eigentum des Verkäufers stehende Sache sein, weil niemand über fremde Sachen zu verfügen das Recht hat. Ebenso können nur vermögenswerte Dinge, welche wirklich das sind, wofür sie ausgegeben werden, gültig verkauft werden.

---

[1] Man vgl. die Enzyklika Leos XIII. De conditione opificum; ferner die gründlichen Erörterungen von Lehmkuhl S. J. in den Stimmen aus Maria-Laach XXXVIII 1 ff. Herkner behauptet in seinem sonst sehr lesenswerten Buche (Die Arbeiterfrage[3] [1897] 380), die obige Enzyklika Leos XIII. verabscheue die Arbeitseinstellung oder verwerfe sie gar. Das ist nicht richtig. Leo XIII. lehrt bloß, was auch wir oben ausgeführt, daß die Arbeitseinstellungen vielerlei Gefahren mit sich bringen und daß es deshalb Pflicht der Staatsgewalt ist, ihnen möglichst durch Arbeiterschutz zuvorzukommen.

[2] Auch nach dem „Bürgerlichen Gesetzbuch" für das Deutsche Reich (§ 446) bleibt, wofern nichts anderes bestimmt wurde, das Eigentum an der Sache dem Verkäufer bis zur Übergabe derselben, ebenso aber auch die Nutzungen und Lasten.

Digitized by Google

Der Kaufpreis muß gerecht sein, d. h. dem Werte der Sache nach allgemeinem Urteil entsprechen, so daß Wertgleichheit herrscht zwischen Preis und Ware. Denn der Kauf ist ein entgeltlicher Vertrag, bei dem keiner dem andern ein Geschenk zu machen beabsichtigt, vielmehr jeder gerade so viel erlangen will, als er hingibt.

Welches ist aber der gerechte Preis?

Der Wert im vermögensrechtlichen Sinne, auch Tauschwert genannt, ist das Verhältnis, in dem ein wirtschaftliches Gut gegen andere wirtschaftliche Güter umgetauscht werden kann. Unter wirtschaftlichem Gut verstehen wir hier ein solches, welches irgendwie dem Menschen einen irdischen, zeitlichen Vorteil gewährt. Damit ein Gut Tauschwert habe, muß es sich in dem ausschließlichen Besitz eines Menschen befinden können und nicht in solcher Fülle vorhanden sein, daß es jeder nach Belieben haben kann (s. oben 162).

Wird das genannte Verhältnis an einer Einheit gemessen und bestimmt, so erhält man den Preis. Der Preis ist also der an einem einheitlichen Maße (Geld) gemessene und ausgedrückte Wert[1]. Der Preis setzt eine abschätzende Vergleichung der verschiedenen Werte voraus und ist das Resultat derselben. Daraus folgt, daß der Preis der Sache zunächst von dem allgemeinen Urteil über den Wert der Sache bestimmt wird. Dieses Urteil richtet sich vorzüglich nach dem inneren Wert (Gebrauchswert)[2] der Sache selbst, sodann aber auch nach den Herstellungskosten, der Seltenheit derselben usw. An dieses allgemeine Urteil kann sich jeder halten. Deshalb dürfen europäische Kaufleute die Spielsachen und Glaswaren, welche bei uns nur geringen Wert haben, aber bei wilden Völkerstämmen sehr geschätzt werden, den letzteren zu dem bei ihnen geltenden Preis verkaufen. Sie dürfen sich an das in einem Lande allgemeine Urteil halten, auch wenn dasselbe unvernünftig ist — wenigstens solange es nicht auf einem wesentlichen Irrtum beruht[3].

Das allgemeine Urteil über den Wert einer Sache ist selbstverständlich kein mathematisch abgegrenztes. Der eine wird derselben Ware einen höheren Wert zuerkennen als der andere. Da nun der Preis einer Sache durch dieses Urteil bestimmt wird, so hat er aus sich keine mathematische Grenze. Die gewöhnliche Bestimmung des Preises geschieht auf dem Markt unter der Herrschaft von Angebot und Nachfrage, und das Urteil über den Wert und Preis der Sache pflegt gewissen Schwankungen unterworfen zu sein; es bewegt sich pendelartig zwischen zwei äußersten Grenzen hin und her. Der auf diese Weise bestimmte Preis heißt der gewöhnliche Preis oder Marktpreis. Bildet sich

---

[1] Sehr häufig wird sowohl in der Umgangssprache als in Schriften „Wert“ im Sinne von „Preis“ genommen; z. B. in der Frage: Wie viel ist eine Sache wert? Wie viel kostet sie?

[2] Unter dem Gebrauchswert, von dem hier die Rede, ist nicht der individuelle Gebrauchswert zu verstehen, den die Ware für dieses oder jenes Individuum, z. B. den Käufer, hat, sondern der Gebrauchswert, den sie durchschnittlich für alle in ähnlicher Lage Befindlichen in der Gesellschaft besitzt. In Betreff der Unterscheidung zwischen Tauschwert und Gebrauchswert siehe oben 159.

[3] De Lugo, De iust. et iure disp. 26, s. 4, n. 43.

Digitized by Google

über eine Sache wegen ihrer Seltenheit auf dem Markt kein solches allgemeines Urteil, so bleibt die Bestimmung des Preises dem Ermessen und Übereinkommen der Käufer überlassen. Der so festgesetzte Preis heißt zum Unterschied vom Marktpreis der konventionelle Preis. Setzt endlich die öffentliche Gewalt, um ungerechter Ausbeutung oder Übervorteilung vorzubeugen, den Preis einer Sache innerhalb der schwankenden Grenzen des Marktpreises genau fest, so heißt dieser Preis der gesetzliche.

Nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit muß sich der Preis, soweit er nicht obrigkeitlicherseits bestimmt ist, innerhalb der äußersten Grenzen des Marktpreises halten, so daß die Gerechtigkeit beim Austausch verletzt wird, wenn er über diese Grenzen hinausgeht oder hinabsinkt. Nur aus zufälligen Gründen darf man unter Umständen über diese Grenze des Preises hinausgehen, wenn nämlich die Sache für den Verkäufer aus besondern Gründen sehr wertvoll ist (Affektionspreis), oder wenn er durch den Verkauf einen Schaden erleidet.

Eine Art Kauf und Verkauf ist der Handel mit Wertpapieren (Effekten), indem diese gleich den übrigen Waren auf dem dazu bestimmten Markt (Effektenbörse) gekauft und verkauft und ihr Preis unter der Herrschaft von Angebot und Nachfrage bestimmt wird. Nur waltet insofern ein Unterschied zwischen dem gewöhnlichen Handel und dem Handel mit Wertpapieren ob, daß sich bei gewöhnlichen Waren der zukünftige Preis durchschnittlich mit größerer Sicherheit vorausberechnen läßt. Die Wertpapiere sind viel plötzlicheren und größeren Preisveränderungen (Kursschwankungen) unterworfen als die gewöhnlichen Waren. Das Wagnis beim Handel mit Wertpapieren ist also größer, aber auch die Aussicht auf Gewinn. Deshalb nähert sich der gewerbsmäßige Handel mit Wertpapieren dem Spiele und lockt naturgemäß die Spekulation an.

Solange bei dergleichen Spekulationen keine unerlaubten Mittel gebraucht werden, wie z. B. Verbreitung erdichteter Nachrichten, Verwendung unrechtmäßig entdeckter Geheimnisse und ähnliche, können sie in sich und innerhalb gewisser Grenzen nicht unerlaubt genannt werden. Man muß sogar zugeben, daß bis zu einem gewissen Grad die Spekulation an der Effektenbörse auch ihren Nutzen hat, insofern sie den Ankauf von Wertpapieren zur Kapitalanlage und ebenso den Verkauf derselben zur Beschaffung flüssiger Mittel erleichtert; sie hilft auch zur Unterbringung neuer Staatspapiere und Aktien. Das große Übel der Effektenbörse ist, daß sie die Spekulations- und Spielsucht leicht ins Ungemessene steigert und Schwindelunternehmungen begünstigt. Es liegt in der Natur der Sache, daß bei so gewagten Spekulationen Lüge und Betrug sehr oft erwünschte Bundesgenossen sind. Die sogenannten reinen Börsenkrisen sind vielfach nur die Wirkungen schwindelhafter „Haussee- (bzw. Baisse-) Perioden", in denen man durch alle erdenklichen, vielfach unredlichen Mittel den Preis gewisser Papiere künstlich in die Höhe getrieben (bzw. herabgedrückt) hat.

II. Im Gesellschaftsvertrag vereinigen sich mehrere zur Erreichung eines gemeinsamen Zweckes mit gemeinsamen Leistungen. Die durch diesen Vertrag entstandene Vereinigung heißt Gesellschaft. Nach der Verschiedenheit der Zwecke und der Entstehungsweise unterscheidet man verschiedene Arten

Digitized by Google

von Gesellschaften. Wir betrachten hier nur die Erwerbsgesellschaften. Diese können gleich oder ungleich sein, je nachdem alle Glieder zu denselben Leistungen verpflichtet sind und dasselbe Anrecht auf Gewinn haben oder nicht. Man unterscheidet ferner Kapital- und Arbeitsgesellschaften, je nachdem die Glieder der Gesellschaft hauptsächlich bloß durch Einsatz von Kapitalien oder zugleich mit persönlichen Leistungen an der Gesellschaft beteiligt sind. Die Kapitalgesellschaften zerfallen wieder in offene und anonyme. Bei den offenen Gesellschaften ist unbeschränkte Haftbarkeit, d. h. jeder Teilnehmer haftet mit seinem ganzen Vermögen für die Schulden der Gesellschaft. Bei den anonymen Gesellschaften oder Aktiengesellschaften haftet jeder Teilnehmer nur mit dem Einlagekapital.

Die Aktiengesellschaft ist übrigens durch die auf das Einlagekapital beschränkte Haftbarkeit der Mitglieder noch nicht genügend gekennzeichnet. Das Einlagekapital muß außerdem in bestimmte, gleiche Teile (Aktien) zerlegt und jeder Teilnehmer nur nach Maßgabe seiner Aktien zu den Zwecken und Schulden der Gesellschaft beizutragen verpflichtet sein.

Die Aktiengesellschaft ist ein Erzeugnis des modernen Erwerbslebens und stammt aus Italien. Sie kann sich nur mit ausdrücklicher Erklärung der beschränkten Haftbarkeit bilden. Das ist nicht bloß eine Forderung der positiven Gesetze, sondern auch der natürlichen Gerechtigkeit. Denn an und für sich haftet jeder Geschäftsmann mit seinem ganzen Vermögen für seine Schulden. Von dieser Pflicht kann er sich nur dadurch befreien, daß er von vornherein öffentlich erklärt, nur für eine bestimmte Kapitaleinlage haften zu wollen, so daß jeder, der mit ihm sich in geschäftliche Beziehungen einläßt, von Anfang an gewarnt ist und freiwillig das damit verbundene Risiko auf sich nimmt. Außerdem ist die Ermächtigung der öffentlichen Gewalt dazu erforderlich. Die Regierung kann aber nicht beliebig diese Erlaubnis geben, sondern nur aus schwerwiegenden Gründen. Solche Gründe liegen aber für einzelne Geschäftsleute kaum vor, sondern nur für Gesellschaften, bei denen, wegen der vielen dabei Beteiligten, aus einer unbeschränkten Haftbarkeit sich leicht schwere Nachteile für weite Kreise ergeben können, wie die Geschichte der englischen Handelsgesellschaften mit unbeschränkter Haft beweist.

Es haben sich in neuerer Zeit wiederholt Stimmen zu Gunsten nicht bloß der Einschränkung, sondern der völligen Unterdrückung der Aktiengesellschaften erhoben. Unleugbar haben diese Gesellschaften bedeutende Schattenseiten, besonders infolge der Loslösung des Kapitals von der persönlichen Haft und Verantwortlichkeit. Nicht die Inhaber der Aktien selbst leiten die Gesellschaft, sondern Direktoren, die nicht immer genügend wirtschaftlich verantwortlich sind, weil sie zum großen Teil fremdes Vermögen verwalten; das gilt selbst dann, wenn sie Gewinnanteile erhalten. Hierzu kommt das Gründungsunwesen. Eben wegen der Leichtigkeit, große Kapitalien zusammenzubringen und müheloſen Gewinn zu ernten, reizen die Aktiengesellschaften zu unnützen, unvernünftigen und schwindelhaften Unternehmungen, die nur auf Bereicherung der Gründer zum Schaden einfältiger, leichtgläubiger und leichtsinniger Leute abzielen. Hiermit hängt die weitere Schattenseite zusammen, daß sie der wildesten Spekulation und dem Börsenspiel das bequemste und willkommenste

Digitized by Google

Mittel bieten[1]. Auch sind sie es, welche die Kleingewerbe so rasch zu Gunsten des Großbetriebes aus dem Felde schlagen und dadurch zur Ansammlung ungeheurer Arbeitermassen an einzelnen Mittelpunkten Veranlassung geben.

Anderseits haben die Aktiengesellschaften auch unleugbare Vorteile, die allerdings fast ausschließlich dem wirtschaftlichen Gebiet angehören. Sie sind sozusagen die Seele des modernen wirtschaftlichen Aufschwungs gewesen. All die großartigen Unternehmungen auf dem Gebiete der Eisenbahnen, Dampfschiffahrt, Kanäle, Tunnels, Bergwerke, Eisenhütten usw. sind an erster Stelle den Aktiengesellschaften zu verdanken. Diese vermögen großartige Kapitalien in kürzester Zeit zusammenzubringen und ermöglichen so, besonders infolge der beschränkten Haftbarkeit, viele große und gewagte Unternehmungen, welche die Kräfte der einzelnen weit übersteigen. Den oben angeführten Nachteilen läßt sich zum Teil durch Verbesserung der Gesetzgebung, durch Einschränkung und Überwachung seitens der Staatsgewalt abhelfen. So wird man, jedenfalls solange man nicht eine neue Gesellschaftsform gefunden, welche die Vorteile der beschränkten Haftbarkeit ohne deren Nachteile gewährt, auf die Aktiengesellschaften nicht verzichten können.

III. Der Pfandvertrag (Faustpfand) ist ein Vertrag, durch den jemand eine bewegliche Sache seinem Gläubiger zur Sicherstellung einer Forderung übergibt. Das Recht des Gläubigers an dem Pfand ist ein dingliches Recht an fremder Sache (I 554, II 120); derselbe hat aber die Pflicht, die Sache zurückzuerstatten, wenn seiner Forderung Genüge geleistet worden, oder wenn dies nicht geschehen, den Mehrbetrag des veräußerten Pfandes über die Schuldforderung herauszuzahlen.

Ist die verpfändete Sache eine unbewegliche und findet keine Besitzübertragung statt, so heißt der Pfandvertrag Hypothek[2].

IV. Die Bürgschaft (fideiussio) ist ein Vertrag, durch den der eine sich verpflichtet, für einen andern im Fall der Zahlungsunfähigkeit eine Schuld zu bezahlen.

V. Durch den Versicherungsvertrag übernimmt der eine (der Versicherer) die Pflicht, den andern gegen eine bestimmte jährliche Taxe in Bezug auf eine Sache schadlos zu halten, falls dieselbe durch ein Unglück zu Grunde

---

[1] Vgl. Handwörterbuch der Staatswissenschaften[2] I 181: Die Aktiengesellschaften „ermöglichen weiten Kreisen die Beteiligung an gewagten und unsoliden Geschäften, sie erleichtern es unlautern Elementen, die Leichtgläubigkeit des Publikums auszunutzen, sie bieten mit ihren zahlreichen leicht übertragbaren und im Ertrage wechselnden Papieren der Spielsucht ein sehr bequemes und willkommenes Material, und sie haben dadurch dem Übergreifen des Börsenspiels auf breite Schichten die Wege geebnet. Schon im 17. Jahrhundert, also im Beginne der neuen Entwicklung des Aktienwesens, traten diese Nachteile zu Tage, und seitdem ist die Geschichte des Börsenspiels auf das engste mit der Geschichte des Aktienwesens verknüpft gewesen bis in unsere Tage hinein". Es sei übrigens bemerkt, daß die Dividenden, wenn man den Durchschnitt aller Aktiengesellschaften eines Landes während einer längeren Periode berechnet, doch lange nicht so hoch sind, als die Sozialisten behaupten. Vgl. Handwörterbuch der Staatswissenschaften a. a. O. 198—199 210 ff.

[2] Weitere Ausführungen bei Pruner, Moraltheologie II 711.

Digitized by Google

gehen oder Schaden leiden sollte. Der Versicherte ist verpflichtet, die festgesetzte Taxe jährlich zu bezahlen, der Versicherer dagegen ist nur im Falle eines Unglücks zu seiner Leistung (Schadloshaltung) gehalten. Je nach der Verschiedenheit der Gefahren, gegen welche die Versicherung übernommen wird, unterscheidet man verschiedene Arten von Versicherungen: Feuerversicherung, Hagelversicherung, Versicherung gegen Überschwemmung, Schiffbruch usw.[1]

Damit der Versicherungsvertrag gerecht sei, muß die versicherte Sache wirklich existieren und die bestehende Gefahr der Wahrheit entsprechend dem Versicherer mitgeteilt werden. Von seiten des Versicherers wird erfordert, daß er wirklich fähig sei, die Entschädigung im Falle eines Unglücks zu gewähren. In Bezug auf die Höhe der Taxe ist es schwer, genau die Grenze zu bezeichnen, über die man nicht hinausgehen darf, ohne die Gerechtigkeit zu verletzen. Wenn aber eine Versicherungsgesellschaft gewohnheitsmäßig einen Gewinn von 20 Prozent und darüber einnimmt, ist die Versicherungstaxe zu hoch berechnet. Denn bei ausgedehnten Versicherungsgesellschaften ist das Risiko bedeutend geringer, zumal dieselben bei einem allgemeinen Unglück die Entschädigung nicht voll ausbezahlen[2].

Weil der Versicherer über große Kapitalien verfügen muß, so übernahmen bisher fast nur die Aktiengesellschaften Versicherungen. Für bestimmte Kreise haben sich in neuerer Zeit *Versicherungen auf Gegenseitigkeit* gebildet, bei denen die Versicherer zugleich die Versicherten sind, und sobald ein gewisses schnell verfügbares Kapital vorhanden ist, die Versicherten nur mehr im Fall eines wirklich vorgekommenen Unglücks eine Taxe (Beitrag) zu bezahlen haben. Diese Versicherungen haben das Gute, daß sie das Kapital in den Kreisen der Versicherten erhalten und durchschnittlich für letztere wohlfeiler sind.

Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, daß die neuesten öffentlichen Einrichtungen für Versicherungen in Bezug auf Unfälle, Altersschwäche, Krankheiten u. dgl. mit den Versicherungsverträgen nichts gemein haben, da sie nicht auf Verträgen, sondern auf gesetzlichen Anordnungen beruhen und nur das Wohl der Versicherten bezwecken.

VI. *Glücksverträge* sind solche Verträge, bei denen Gewinn oder Verlust von einem zukünftigen und zufälligen Ereignis abhängig gemacht wird, und zwar in der Weise, daß die Gefahr erst durch den Vertrag entsteht. Hierdurch unterscheiden sich die Glücksverträge von den Versicherungsverträgen, bei denen die Gefahr für den einen schon vor dem Vertrage vorhanden ist.

Die wichtigsten Arten von Glücksverträgen sind die *Wette*, der *Spielvertrag* und die *Lotterie*. Bei der *Wette* verpflichten sich die Vertragschließenden, welche über die Wahrheit eines zukünftigen Ereignisses streiten, zu einer Leistung an denjenigen von beiden, der die Wahrheit getroffen. Beim *Spielvertrag* kommen die Spielenden überein, einen bestimmten Einsatz als Prämie dem Sieger zu überlassen. Im *Lotterievertrag* oder Ausspiel-

[1] Von den eigentlichen Versicherungsverträgen wesentlich verschieden ist die *Lebensversicherung*, bei der es sich nicht um Sicherstellung gegen einen Schaden handelt, sondern eine Zahlung eintritt für den Fall, daß der Versicherte stirbt oder ein bestimmtes Altersjahr erreicht. Vgl. *Huppert*, Der Lebensversicherungsvertrag (1896).

[2] *Schwane*, Die Verträge § 29. *Lehmkuhl*, Theol. mor. I, n. 1131.

Digitized by Google

vertrag gewährt jemand gegen Zahlung eines Preises andern das Recht auf die Beteiligung an der Verlosung bestimmter Gegenstände. Bei *Privatlotterien*, deren Zweck der Privatgewinn ist, darf der Gesamtpreis der Lose den Wert der zu verlosenden Gegenstände nur um so viel übersteigen, als der Gewinn betragen würde, den der Unternehmer der Lotterie auch sonst mutmaßlich in einem andern Geschäfte mit seinem Gelde hätte machen können. Ist aber der Zweck der Lotterie ein *gemeinnütziger*, so darf der Unterschied zwischen den Preisen der Lose und der eingesetzten Gegenstände größer sein, weil man mit Recht annimmt, daß die Käufer der Lose nicht bloß ihren eigenen Gewinn, sondern auch die Unterstützung des Unternehmens beabsichtigen.

Obwohl Lotterien an sich, solange beim Verkauf und Ziehen der Lose kein Betrug mit unterläuft, nicht unerlaubt sind, so ist doch der Mißbrauch derselben sehr leicht, und nur zu oft läßt sich das einfältige und gewinnsüchtige Volk verleiten, über seine Kräfte Lose zu kaufen. Deshalb sind sie nach Möglichkeit einzuschränken, besonders wenn sie dem Privatinteresse dienen.

Eine Art Spiel ist auch das *Börsenspiel* oder das *Differenzgeschäft* (Agiotage) an den Börsen, bei dem kein eigentlicher, sondern bloß ein Scheinkauf stattfindet, mit der Bestimmung, daß nur der Unterschied (Differenz) zwischen dem jetzigen Preis und dem späteren herausbezahlt werde. Die Börsenspiele sind nichts als Wetten in Bezug auf die zukünftigen Preisschwankungen der Börsenwaren.

Digitized by Google

Zweite Abteilung.

Gesellschaftslehre.

Nichts Geschaffenes existiert und wirkt vollständig isoliert. Ein Band gegenseitiger Bedingtheit und Solidarität umschlingt alle Dinge des Universums. Das gilt ganz besonders von den organischen Wesen, und am allermeisten vom Menschen, der seiner ganzen Naturanlage nach in der Gesellschaft wurzelt und auf sie hingewiesen ist (I 26).

Zwar haben wir schon bisher den Menschen auch als gesellschaftliches Wesen berücksichtigt, doch nur so weit, als erforderlich war, um die persönlichen Pflichten und Rechte der einzelnen allseitig festzustellen. Die Betrachtung des Menschen, insofern er ein Glied der Gesellschaft ist, ließen wir beiseite; dieselbe soll den Gegenstand der folgenden Untersuchungen bilden, welche wir unter dem Namen Gesellschaftslehre zusammenfassen.

Selbstverständlich werden wir nur die Gesellschaften in den Bereich unserer Untersuchungen ziehen, die sich aus der Natur des Menschen notwendig ergeben und allein einer philosophischen Untersuchung fähig und bedürftig sind, weil sie allein eine von Natur bestimmte Aufgabe und Einrichtung besitzen. Bei den freien Gesellschaften kommen philosophisch nur die allgemeinen Rechtsgrundsätze in Betracht, die wir schon früher bei Besprechung der Verträge (s. oben 342 ff) dargelegt haben.

Die natürlichen Gesellschaften sind die Familie und der Staat, zu denen allenfalls noch die menschliche Gesellschaft als solche, insofern sie das ganze Menschengeschlecht umfaßt, gerechnet werden kann. Doch werden wir die letztere nicht weiter berücksichtigen, weil sich ihr Wesen aus dem, was wir über den gemeinsamen Ursprung und Endzweck aller Menschen und das ihnen vom Lenker des Weltalls auferlegte gemeinsame Naturgesetz gesagt haben, zur Genüge ergibt.

Außer der Familie und dem Staat werden wir noch die Beziehungen der verschiedenen Staaten zueinander zu betrachten haben. Danach zerfällt diese zweite Abteilung der besondern Moralphilosophie in drei Bücher: das erste behandelt die Familie, das zweite den Staat, das dritte das Völkerrecht.

Digitized by Google

Erstes Buch.

Die Familie.

Erstes Kapitel.

Von der Gesellschaft im allgemeinen.

§ 1. Begriff der Gesellschaft.

Die Familie ist wie der Staat eine Art Gesellschaft (Gemeinschaft)[1]. Wir müssen daher mit einer Analyse des Begriffes Gesellschaft beginnen.

1. Was ist eine Gesellschaft? Eine dauernde Vereinigung mehrerer, die durch gemeinsame Tätigkeit einem gemeinschaftlichen Ziele zuzustreben verpflichtet sind.

Die Gesellschaft bedeutet zunächst eine Vereinigung, ein Zusammengesellen mehrerer. Ein einzelner kann keine Gesellschaft bilden. Die Vereinigung darf ferner nicht eine bloß äußerliche sein. Zwar redet man wohl von einer zahlreichen Gesellschaft, die sich bei einer Unterhaltung eingefunden habe, aber dann nimmt man das Wort Gesellschaft in einem weiteren und uneigentlichen Sinne. Die bloß örtliche Vereinigung genügt zu einer eigentlichen Gesellschaft nicht; denn sonst würde jede Menge, die sich irgendwo zusammenfindet, eine Gesellschaft bilden. Ja die örtliche Vereinigung ist zur Gesellschaft gar nicht erforderlich. Eine Gesellschaft kann über viele Länder zerstreut sein. So kann eine literarische oder volkswirtschaftliche Gesellschaft in den verschiedensten Ländern ihre Mitglieder haben. Die katholische Kirche ist eine über den ganzen Erdkreis verbreitete Gesellschaft.

Die Vereinigung muß also eine innerliche, in moralischen Banden bestehende sein[2]. Wie kommt dieselbe zu stande? Vor allem durch die Einheit des Zieles. Doch genügt diese allein noch nicht. Deshalb z. B., weil mehrere gleichzeitig, ohne jede Verabredung untereinander, an der Lösung desselben Problems arbeiten, bilden sie noch keine Gesellschaft. Erst wenn mehrere durch gegenseitige Rechte und Pflichten in Bezug auf dasselbe Ziel zu einem moralischen Ganzen verbunden sind, werden sie zu einer eigentlichen Gesellschaft.

Weil nur vernünftige Wesen einer solchen Einigung durch Rechte und Pflichten in Bezug auf einen Zweck fähig sind, so kann bei unvernünftigen Wesen von einer eigentlichen Gesellschaft keine Rede sein, mögen sich sonst auch noch so viele Analogien zu den gesellschaftlichen Verhältnissen der Menschen bei ihnen finden, wie z. B. bei den Bienen oder Ameisen.

Mit der Gesellschaft im strengen Sinne verbinden wir endlich den Begriff der Dauer. Eine bloß augenblickliche, vorübergehende Vereinigung zu der

---

[1] Wir werden im folgenden die Worte Gesellschaft, Gemeinwesen und Gemeinschaft für gleichbedeutend nehmen.

[2] Was moralisch oder sittlich in dem hier vorausgesetzten Sinne sei, haben wir früher (I 137) erklärt.

Digitized by Google

einen oder andern Verrichtung pflegt nicht Gesellschaft genannt zu werden. Vereinigen wir die aufgezählten Elemente, so erhalten wir die von uns aufgestellte Begriffsbestimmung der Gesellschaft.

2. Die wesentlichen Erfordernisse der Gesellschaft sind nach der gegebenen Bestimmung: a) eine Mehrheit von Personen, b) ein gemeinsamer Zweck, c) die Zusammenfassung oder geordnete Vereinigung der Tätigkeiten dieser Personen zu dem gemeinsamen Zweck. Die Mehrheit der Personen bildet gewissermaßen den Stoff der Gesellschaft, die Vereinigung derselben zur Erreichung des gemeinsamen Zweckes ihre Form. Der Zweck selbst ist nicht ein innerer Bestandteil der Gesellschaft, wohl aber die Richtung auf diesen Zweck. Dieser wird von ihr vorausgesetzt und bestimmt ihr Wesen und ihre Richtung wie der Gegenstand das Sehen oder Hören. Denn die Gesellschaft ist ihrem Wesen nach die Einigung und Hinordnung mehrerer zu einem bestimmten Zweck und hängt deshalb ganz von demselben ab. Daher der allgemeine Grundsatz: „Der Zweck bestimmt das Wesen der Gesellschaft" (societas specificatur a fine)[1].

Durch die Vereinigung mehrerer zu einem gemeinsamen Zweck entsteht ein neues, einheitliches, durch moralische Bande, d. h. durch Rechte und Pflichten verbundenes Ganze, das einen bestimmten Zweck, eine eigene Tätigkeit besitzt, Träger von Rechten ist und deshalb Ähnlichkeit hat mit einer menschlichen Person und moralische Person genannt wird.

3. Da die Gesellschaft ihrem Wesen nach eine Vereinigung mehrerer zur Erreichung eines gemeinsamen Zweckes ist, so kann sie nie Selbstzweck sein; jede Gesellschaft ist und bleibt ein bloßes Mittel zur Erreichung eines Zweckes. Weil ferner die Einigung durch Rechte nnd Pflichten in Bezug auf denselben Zweck zu stande kommt, so kann keine Vereinigung von Menschen zu einem sittlich verwerflichen Zwecke eine wahre Gesellschaft sein. Denn es ist ein Widerspruch, daß man verpflichtet sei, für einen Zweck mitzuarbeiten, den das natürliche Sittengesetz verbietet. Eine Räuber- oder Falschmünzerbande verdient den Namen einer Gesellschaft nicht.

4. Ein aus dem Wesen der Gesellschaft sich notwendig ergebendes Erfordernis derselben ist die Autorität, d. h. das Recht, die Glieder der Gesellschaft zu gewissen Leistungen oder Unterlassungen in Bezug auf den gemeinsamen Zweck zu verpflichten. Ein geordnetes, zweckmäßiges Zusammenwirken vieler läßt sich nur dadurch erreichen, daß ein Wille vorhanden ist, der allen die Art und Weise ihrer Mitwirkung zur Erreichung des Zieles vorzuzeichnen das Recht hat. Selbst angenommen, alle Glieder der Gesellschaft erkännten den gemeinsamen Zweck und wären fest entschlossen, denselben durch gemeinsame Tätigkeit zu erreichen, so gäbe es doch noch viele Mittel und Wege, um zum Ziele zu gelangen. Welcher von den möglichen Wegen soll eingeschlagen werden? Die Urteile darüber sind vielleicht

[1] In diesem Sinn sagt der hl. Thomas (Opuscul. Contra impugn. Dei cultum c. 3): Secundum diversa, ad quae perficienda societas ordinatur, oportet societates distingui et de eis iudicare, cum iudicium uniuscuiusque rei praecipue sumatur ex fine.

Digitized by Google

ganz verschieden und dementsprechend auch die Entschlüsse. Soll sich die Tätigkeit der einzelnen nicht zersplittern und der eine nicht niederreißen, was der andere aufbaut, soll überhaupt Einheit und Ordnung in die Vielheit der Tätigkeiten kommen, so bedarf es eines Willens, welcher das Wollen aller, soweit es zur Erreichung des Zweckes erforderlich, zusammengefaßt und auf das Ziel hinlenkt. Dieser zusammenfassende Wille ist die gesellschaftliche Autorität. Ihrer Aufgabe entsprechend kann die Autorität oder Leitungsbefugnis in jeder Gesellschaft nur eine sein. Unter Voraussetzung mehrerer voneinander unabhängigen Autoritäten wäre es um Einheit und Ordnung geschehen[1].

Die Einheit der Autorität ist jedoch nicht zu verwechseln mit der Einheit des Trägers derselben. Wie jedes Recht, muß auch die Autorität einen Träger (Subjekt) haben, aber es können sich mehrere Personen in dieselbe teilen oder zusammen einen einheitlichen Träger derselben ausmachen. Dadurch wird die Einheit der Autorität nicht aufgehoben, weil die einzelnen Inhaber oder Teilhaber derselben nicht unabhängig voneinander, sondern nur in Gemeinschaft mit den übrigen von ihr Gebrauch machen können. Die Autorität bleibt ferner in einer und derselben Gesellschaft immer die gleiche; sie erlischt oder verändert sich nur mit dem Untergang oder der Veränderung der Gesellschaft; die Träger der Autorität aber können wechseln, sei es, daß bei gleichbleibender Zahl an die Stelle der früheren Inhaber der Gewalt andere treten, sei es, daß die Gewalt in anderer Weise oder auf eine größere Zahl von Personen verteilt wird.

5. Der unmittelbare Zweck der Autorität ist zwar von dem Zweck der Gesellschaft verschieden, hat aber an diesem sein Maß und seine Richtschnur. Der unmittelbare Zweck der Gesellschaft ist die Erreichung des Gutes, um dessentwillen sie entstanden; der unmittelbare Zweck der Autorität dagegen ist die Leitung der Gesellschaft zu ihrem Ziele. Die Autorität will und soll bewirken, daß die Gesellschaft ihren Zweck erreiche. In dieser Aufgabe liegt auch die wesentliche Schranke jeder Autorität. Sie kann von den Gliedern der Gesellschaft nur verlangen, was zur Erreichung des gemeinsamen Zweckes dienlich, nicht aber, was dazu offenbar unnütz oder gar schädlich ist.

6. Als moralische Person mit einem bestimmten Zweck und Wirkungskreis muß jede Gesellschaft Trägerin von Rechten und Pflichten sein, sowohl andern Gesellschaften als ihren eigenen Gliedern gegenüber. Damit ist nicht gesagt, daß jede Vereinigung mehrerer zu einem an sich erlaubten Zweck von allen andern immer sofort öffentlich als Gesellschaft oder Inhaberin von Rechten anzusehen sei, sondern bloß, daß unter der Voraussetzung des Bestandes einer Gesellschaft diese auch Rechte und Pflichten haben müsse. Sie muß gewisse Rechte haben, weil diese die notwendige Voraussetzung der sichern und geordneten Arbeit an der Erreichung eines Zieles sind; so muß sie auswärtigen Gesellschaften oder Personen gegenüber innerhalb gewisser Grenzen das Recht

[1] Die praktisch belanglose Schulfrage, ob die Autorität die das Wesen der Gesellschaft bestimmende Form sei oder aber bloß ein notwendiges Erfordernis, das sich aus dem Wesen der Gesellschaft ergibt, lassen wir hier auf sich beruhen. Vgl. Cathrein, Philosophia moralis in usum scholarum[4] n. 429.

Digitized by Google

der freien, ungestörten Bewegung haben und in Bezug auf ihre eigenen Glieder befugt sein, das zur Erreichung des Zieles Nötige zu fordern. Hat die Gesellschaft Rechte, so hat sie auch Pflichten, weil kein endliches Wesen Rechte ohne Pflichten besitzt. Die Rechte sind die nötige Aussteuer zur Erfüllung der Pflichten.

7. Zwischen der Gesellschaft, von der wir hier reden, und dem Gesellschaftsvertrag, von dem früher (371) die Rede war, ist ein weiter Unterschied. Der Gesellschaftsvertrag ist eine vorübergehende Betätigung, durch die eine Gesellschaft entsteht; die Gesellschaft selbst ist das durch diese Betätigung zu stande gekommene moralische Ganze. Selbstverständlich ist nicht jedes durch Vertrag entstandene Rechtsverhältnis eine Gesellschaft. Auch kann eine Gesellschaft noch auf anderem Wege als dem des Vertrages entstehen.

Der Vertrag, durch den eine Gesellschaft entsteht, darf natürlich nicht als eine Tätigkeit dieser Gesellschaft aufgefaßt werden. Denn bevor man handeln kann, muß man existieren, und der Vertrag geht der Gesellschaft, wenigstens der Ordnung der Natur nach, vorher und begründet sie. Die Gründung einer Aktiengesellschaft ist nicht eine Tätigkeit der Aktiengesellschaft, sondern der einzelnen noch unabhängigen Gründer[1].

§ 2. Die verschiedenen Arten von Gesellschaften.

1. Der Artunterschied der Gesellschaften hängt zunächst und zumeist von dem Zweck derselben ab. In Bezug auf den Zweck unterscheidet man a) vollkommene und unvollkommene Gesellschaften. Diese Unterscheidung läßt eine doppelte Auffassung zu.

α) Jede Gesellschaft bezweckt die Erreichung irgend eines dem Menschen notwendigen Gutes; folglich ist diejenige Gesellschaft vollkommen, die zum Zwecke hat, alles dem Menschen zu seinem wahren, irdischen Wohlergehen Notwendige zu verschaffen[2] und die sich selbst zu diesem Zwecke genügt, so daß sie nicht mehr auf ein größeres gesellschaftliches Ganze hingeordnet ist und als Teil in dasselbe eingeht; unvollkommen dagegen sind jene Gesellschaften, die nur das eine oder andere dem Menschen notwendige Gut erstreben. Der Staat ist eine vollkommene Gesellschaft, eine Handelsgesellschaft eine unvollkommene. Auch die Familie ist eine unvollkommene Gesellschaft[3]. Zwar erstrebt sich alles dem Menschen Notwendige, aber sie genügt sich zu diesem Zwecke nicht, sondern bedarf der Ergänzung und Nachhilfe durch eine über sie hinausreichende gesellschaftliche Organisation.

β) Man kann aber ohne Rücksicht auf den besondern Zweck, nur die Art und Weise ins Auge fassend, wie eine Gesellschaft in Bezug auf ihren

[1] Für weitere Ausführungen über Begriff und Wesen der Gesellschaft verweisen wir auf die eingehende und gründliche Behandlung dieses Gegenstandes bei Meyer, Instit. iuris natur. I, n. 347 ff.

[2] S. Thom., In Polit. 1, l. 1: Cum omnis communicatio omnium hominum ordinetur ad aliquid necessarium vitae, illa erit perfecta communitas, quae ordinatur ad hoc quod homo habeat sufficienter quidquid est necessarium ad vitam: talis autem communitas est civitas.

[3] S. Thom. 2, 2, q. 65, a. 2 ad 2.

Digitized by Google

Zweck ausgerüstet ist, vollkommene und unvollkommene Gesellschaften unterscheiden. In diesem Sinne ist diejenige Gesellschaft vollkommen, die alle zu ihrem Zweck erforderlichen Mittel in sich selbst besitzt und deshalb nicht mehr ihrer Natur nach auf ein höheres gesellschaftliches Ganze hingeordnet, sondern selbständig und unabhängig ist; unvollkommen aber diejenige Gesellschaft, die sich zu ihrem Zweck nicht genügt, sondern der Ergänzung und Nachhilfe durch andere Gesellschaften bedarf und deshalb notwendig auf ein größeres gesellschaftliches Ganze hingeordnet ist oder als Teil in dasselbe eingeht. Die Familie z. B. ist eine unvollkommene Gesellschaft, weil sie zur Erreichung ihres Zweckes der Ergänzung und Nachhilfe von außen bedarf und deshalb notwendig mit andern Familien zu einer größeren Gesellschaft zusammenwächst. Der Staat dagegen hat die zur Erfüllung seiner Aufgabe nötigen Mittel in sich, bedarf also nicht der Ergänzung durch eine höhere Gesellschaft und ist deshalb auch nicht auf einen höheren gesellschaftlichen Organismus hingeordnet. Er genügt sich innerhalb der natürlichen Ordnung selbst und ist vollkommen und selbständig. Hieraus ergibt sich als notwendige weitere Folgerung, daß die vollkommene Gesellschaft eine vollkommene Regierung und Leitung hat und innerhalb ihrer Sphäre keinen Obern anerkennt, dem sie — wenigstens direkt — unterstände.

Auch die Kirche ist eine vollkommene Gesellschaft im letztgenannten Sinne, weil sie von ihrem göttlichen Stifter mit allen zu ihrem Zweck notwendigen Mitteln ausgerüstet wurde und deshalb nicht auf eine andere Gesellschaft hingeordnet ist, sondern sich selbst genügt und folglich auch selbständig ist[1].

b) Religiöse und profane Gesellschaften; die profanen können wieder wirtschaftliche, wissenschaftliche oder künstlerische usw. sein.

2. Mit Rücksicht auf ihre Ausdehnung unterscheidet man die allgemeine menschliche Gesellschaft und die besondern begrenzten Gesellschaften. Die Menschheit bildet eine die ganze Erde umfassende Gesellschaft, insofern alle Menschen dasselbe Endziel, nämlich die Verherrlichung des Schöpfers und ihr eigenes ewiges Glück, haben, unter demselben höchsten Gesetzgeber und demselben natürlichen Sittengesetze stehen und durch mancherlei gegenseitige Pflichten und Rechte miteinander zu einer großen Familie verbunden sind. Die allgemeine menschliche Gesellschaft gliedert sich in die zahlreichen besondern Gesellschaften: Staaten, Familien usw., die nach Ort und Zeit begrenzt sind und einer menschlichen Autorität unterstehen.

3. In Anbetracht des Ursprunges lassen sich natürliche und freie Gesellschaften unterscheiden. Freie Gesellschaften sind solche, deren Errichtung und Gestaltung innerhalb der allgemeinen Rechtsgrundsätze vom freien Ermessen der Menschen abhängt; natürliche dagegen solche, die nicht bloß ihrer Gattung, sondern auch ihrer besondern Art nach von dem Schöpfer der Natur gewollt sind und sich notwendig aus der Natur des Menschen ergeben. Die natürlichen Gesellschaften haben schon von Natur aus einen ihnen vor-

[1] In diesem Sinne sagt Papst Leo XIII. in dem Rundschreiben Immortale Dei: Ecclesia „societas est genere et iure *perfecta, cum adiumenta* ad incolumitatem actionemque suam *necessaria*, voluntate beneficioque conditoris sui, *omnia in se et per se ipsa possideat*".

Digitized by Google

gezeichneten Zweck und eine dementsprechende Einrichtung; sie sind also in Bezug auf ihre Verfassung wenigstens zum Teil dem Belieben der Menschen entzogen.

Man kann auch notwendige und freie Gesellschaften unterscheiden. Diese Einteilung fällt mit der vorigen zusammen oder auch nicht, je nachdem man das „notwendig" auffaßt. Nennt man jede in ihrem Bestande von menschlicher Willkür unabhängige Gesellschaft notwendig, so ist sie von der vorigen verschieden. Denn die christliche Kirche ist nach katholischer Lehre in ihrem Dasein von dem Willen der Menschen unabhängig, in diesem Sinne also notwendig. Trotzdem ist sie keine natürliche Gesellschaft, weil sie nicht aus den Neigungen und Anlagen der Natur hervorkeimt, sondern auf dem freien uns durch die übernatürliche Offenbarung kundgetanen Willen des Schöpfers beruht.

Nennt man dagegen jene Gesellschaft notwendig, die sich ihrer Art nach notwendig aus der Natur ergibt, so fällt diese Einteilung mit der vorigen zusammen. Wir sagen, ihrer Art nach. Die Familie z. B. entsteht in jedem konkreten Falle durch eine freie Übereinkunft zweier Personen, und trotzdem ist sie eine ihrer Art nach notwendige, weil die Natur nicht nur im allgemeinen zur Verbindung der beiden Geschlechter treibt, sondern in der Weise, daß daraus die Familie als dauernde Gesellschaft zwischen Mann und Frau und ihren Kindern zu dem von der Natur gewollten Zweck entsteht.

4. Hinsichtlich der Bestandteile, aus denen sie gebildet sind, unterscheidet man: a) einfache und zusammengesetzte Gesellschaften. Die zusammengesetzten entstehen aus der organischen Vereinigung mehrerer. So sind die Familie und der Staat zusammengesetzte Gesellschaften, weil sie aus mehreren Gesellschaften gebildet werden; die Ehe dagegen ist eine einfache Gesellschaft, die sich nicht in andere Gesellschaften zerlegen läßt.

b) Gleiche und ungleiche Gesellschaften, je nachdem die Pflichten und Rechte aller Glieder gleich oder ungleich sind.

5. Nach dem Verhältnis der Gesellschaften zum Staat und zur Kirche unterscheidet man öffentliche und Privatgesellschaften. Als öffentliche Gesellschaften gelten diejenigen, welche von der öffentlichen, staatlichen oder kirchlichen Gewalt als juristische Personen anerkannt und mit gewissen öffentlichen Rechten (Korporationsrechten) ausgerüstet sind. Alle übrigen sind Privatgesellschaften.

Unterscheidet man die öffentlichen und Privatgesellschaften nach dem Zweck, den sie erstreben, so sind bloß Staat und Kirche öffentliche Gemeinwesen, alle übrigen Gesellschaften private.

Zweites Kapitel.

Die Ehe.

Erster Artikel.

Natur und Notwendigkeit der Ehe.

§ 1. Verhältnis der Ehe zur Familie.

Wenn wir die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen zueinander mit einem Organismus vergleichen wollen, so ist die Familie nicht nur die Urzelle, von welcher der organische Aufbau den Anfang und Ausgang nimmt,

Digitized by Google

sondern auch das Vorbild, nach dem er sich gestaltet, und die Pflanzschule, aus der er sich fortwährend ergänzt. Die Familie selbst hinwiederum hat ihre Wurzel in der Ehe. Aus der ehelichen Gemeinschaft zwischen Mann und Frau erwächst die Gemeinschaft zwischen Eltern und Kindern, und an diese beiden gesellschaftlichen Verhältnisse schließt sich als naturgemäße Erweiterung die Gemeinschaft zwischen Herrschaft und Dienstboten. Die Familie ist also ein zusammengesetztes Ganze und kann deshalb nach der richtigen Bemerkung des Aristoteles wie jedes derartige Ganze nur durch Zerlegung in seine letzten Teile vollständig begriffen werden[1]. Wir werden daher der Reihe nach die drei gesellschaftlichen Bestandteile der Familie in ihrer genetischen Reihenfolge betrachten: das Verhältnis zwischen den Ehegatten (die Ehe), das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern und endlich das Verhältnis zwischen Herrschaft und Dienstboten.

Zuvor wollen wir jedoch uns eine allgemeine Idee von der Familie als Ganzem zu bilden suchen. Obwohl die Familie einem jeden so nahe steht, daß ihr bloßer Name in seiner Brust die zartesten Gefühle und Erinnerungen weckt, so gerät man doch in nicht geringe Verlegenheit, wenn man eine genaue Begriffsbestimmung von ihr geben soll. Von allen schon aufgestellten Definitionen der Familie scheint uns die von Aristoteles und dem hl. Thomas gegebene noch immer die beste. Die Familie (Hausgemeinschaft) ist eine natürliche Gemeinschaft zum Zweck des täglichen Zusammenlebens oder eine natürliche Gesellschaft, deren Zweck die Besorgung alles dessen ist, was der Mensch täglich bedarf[2]. Was eine natürliche Gesellschaft sei, wurde schon erklärt (381); daß aber die Familie eine solche Gesellschaft sei, werden wir zu beweisen haben.

Nach der Auffassung des römischen Rechtes ist die Familie die Gesamtheit derjenigen, welche derselben hausväterlichen Gewalt unterstehen. Diese Gewalt erstreckt sich auf täglich im Zusammenleben mehrerer vorkommende Handlungen und Bedürfnisse: Arbeit, Nahrung, Kleidung, Wohnung u. dgl. Diese Definition paßt sowohl auf die monogame als auf die polygame Familie (in der Vielweiberei herrscht), sowohl auf die Einzelfamilie, in der nur Eltern und Kinder zusammenleben, als die Patriarchal-

[1] Polit. 1, c. 1. Bei neueren Nationalökonomen ist viel die Rede von der Isoliermethode. Verwickelte gesellschaftliche Erscheinungen sollen in der Weise erforscht werden, daß man sie in ihre einfachsten Bestandteile zerlegt, diese zunächst isoliert untersucht und dann erst durch Rekonstruktion miteinander verbindet. Aristoteles hat diese Methode nicht nur ausdrücklich gelehrt, sondern auch in seiner Politik praktisch durchgeführt. Der hl. Thomas erklärt diese Methode mit folgenden Worten (In Polit. 1, l. 1): Ad cognitionem compositorum primo opus est via *resolutionis*, ut scilicet dividamus compositum usque ad individua. Postmodum vero necessaria est via *compositionis*, ut ex principiis indivisibilibus iam notis diiudicemus de rebus, quae ex principiis causantur.

[2] Aristoteles (Polit. 1, c. 2, 1252b 12) definiert die Familie: *Ἡ εἰς πᾶσαν ἡμέραν συνεστηκυῖα κοινωνία κατὰ φύσιν οἰκός ἐστιν.* Ähnlich der hl. Thomas In Polit. 1, l. 2: Domus est quaedam communitas secundum naturam constituta in omnem diem, i. e. ad actus qui quotidie occurrunt agendi. Silv. Maurus nennt in seinem trefflichen Kommentar zur aristotelischen Politik (l. 1, c. 1, n. 8) die Familie eine societas naturaliter instituta in ordine ad convictum quotidianum.

Digitized by Google

familie, in der nicht nur Eltern und Kinder, sondern auch Söhne und Enkel mit ihren Frauen und Kindern unter demselben Haupte zusammenleben.

Man kann die Familie auch eine natürliche, von Gott gewollte Anstalt zur Fortpflanzung und Erziehung des Menschengeschlechtes nennen. Denn obwohl die Fortpflanzung bloß der Hauptzweck der Familie, und zwar unmittelbar nur der Ehe, nicht der Familie als eines Ganzen ist, so wirkt doch mittelbar die ganze Familie zu diesem Zwecke zusammen.

§ 2. Geschichtliches über die Ehe.

Heute verstehen wir unter Ehe die rechtmäßige dauernde Lebensgemeinschaft von Mann und Frau zum Zwecke der Erzeugung und Erziehung der Kinder. Der Verlauf unserer Untersuchungen soll die Bedeutung dieser Begriffsbestimmung klarstellen und zugleich den Beweis für die Richtigkeit erbringen.

I. Vor allem aber fragt sich: ist die Ehe in diesem Sinne bloß eine Erscheinung der heutigen Menschheit, oder hat sie vielmehr von jeher auf Erden bestanden, seit es Menschen gab? Bekanntlich tritt heute eine weitverzweigte und anspruchsvolle Schule von Gelehrten für die erste Alternative ein, und zwar mit nicht geringem wissenschaftlichen Apparat. Nach dieser Ansicht gab es eine Zeit, in welcher der geschlechtliche Verkehr ganz regellos war oder ein Zustand völlig regelloser Promiskuität (Hetärismus) herrschte. Erst in einer späteren Zeit und auf einer höheren Entwicklungsstufe nahmen die Männer Frauen in ihren ausschließlichen Besitz und begründeten so unsere heutige Auffassung von der Ehe.

Neu ist diese Ansicht gerade nicht. Sie begegnet uns schon bei den griechischen und römischen Dichtern, denen dieselbe ein willkommener Tummelplatz für ihre Einbildungskraft war. So schildert Horaz ganz im Stil gewisser Philosophen der Neuzeit, wie die Menschen zuerst als häßliche, stumme Bestien mit Pfoten und Krallen sich gegenseitig Eicheln und Weiber streitig machten; auf einer höheren Stufe sehen wir sie schon mit Knütteln kämpfen und endlich mit künstlichen Waffen; schließlich erfanden sie sogar die Sprache und fingen an, den ewigen Krieg zu verabscheuen, Häuser und Städte zu bauen, die Ehe und das Eigentum zu schützen[1].

Th. Hobbes hat zuerst, wie wir schon früher (I 26) angedeutet, diesen Phantasien in den naturrechtlichen Untersuchungen einen Platz eingeräumt[2]. Ihm folgte J. J. Rousseau. Während jedoch Hobbes die vorgesellschaftlichen Menschen als rücksichtslose Egoisten hinstellt, die beständig in wildem Kampfe gegenseitig ihr Dasein bedrohen, schildert uns Rousseau dieselben als unschuldige, harmlose Wesen, welche von Eicheln lebten, sich am nächsten Quell labten und unter demselben Baum ihr Lager fanden, der ihnen ihre Nahrung bot[3]. „Damals hatten sie (die vorgesellschaft-

[1] Satir. 1, sat. 3. Ähnlich Lucretius V 923.

[2] De cive l. 6, c. 18 und Leviathan.

[3] So in seinem Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (1753). Etwas abgeschwächt kehren dieselben Gedanken im Contrat social wieder. Da heißt es z. B. in Bezug auf die Familie l. 1, ch. 2: La plus ancienne de toutes les sociétés et *la seule naturelle* est celle de la famille; encore les enfants ne restent-ils liés au père qu'aussi longtemps qu'ils ont besoin de lui pour

Digitized by Google

lichen Menschen) weder Häuser noch Hütten noch irgend ein Eigentum; jeder suchte sich das erste beste Nachtlager, oft nur für eine Nacht. Die Männer vereinigten sich mit den Weibern aufs Geratewohl, wie es eben die Begegnung oder die Gelegenheit oder das Verlangen mit sich brachte. Die Mutter stillte anfangs ihre Kinder des eigenen Bedürfnisses wegen, und als die Gewohnheit ihr Liebe gegen dieselben eingeflößt hatte, fuhr sie in der Ernährung der Kinder um dieser selbst willen fort. Sobald die Kinder aber Kraft genug hatten, um selbst ihre Nahrung zu erwerben, verließen sie die Mutter . . . und bald kannte man sich gegenseitig nicht wieder." Rousseau will nicht, daß man diesen Urzustand als einen elenden ansehe. „Ich möchte gern wissen, worin das Elend eines freien Wesens bestehen kann, dessen Herz zufrieden und dessen Leib gesund ist? Ich frage, welches Leben eher denen, die es genießen, unerträglich wird, das gesellschaftliche oder das natürliche? Wir sehen ja rings um uns her nur Menschen, die sich über ihr Dasein beklagen."

Obwohl die Menschen in diesem Urzustand nach dem Genfer Philosophen keine sittlichen Ideen und Pflichten erkannten, so waren sie doch von Natur aus nicht böse oder lasterhaft, vielmehr voll zarten Mitleides für die Nöten anderer.

II. Die neueren materialistischen Schulen, besonders die Anhänger der darwinistischen Entwicklungslehre, neigen sich, ihrem Grundprinzip des wilden Kampfes ums Dasein entsprechend, mehr auf die Seite von Hobbes als von Rousseau. Namentlich ist der Philosoph der Entwicklungshypothese, Herbert Spencer, unerschöpflich in Schilderungen des wilden, sittenlosen Lebens der Urmenschen. Wir haben schon im ersten Band (26 f) einige hierauf bezügliche Aussprüche von ihm angeführt. Seine „Soziologie" ist nichts als Hobbes bzw. Rousseau im Gewande des darwinistischen Naturforschers [1]. Übrigens ist H. Spencer nur ein, allerdings hervorragender, Vertreter dieser Richtung. Außer Spencer nennen wir noch J. Lubbock [2], L. Morgan, Ploß [3], Hellwald u. a. Die Zahl der philosophierenden Naturforscher, welche sich in demselben Geleise bewegen, ist Legion [4].

---

se conserver. Sitôt que le besoin cesse, le lien naturel se dissout. . . . S'ils continuent de rester unis, ce *n'est plus naturellement, c'est volontairement*, et la *famille elle-même ne se maintient que par convention.*

[1] Im zweiten Band der „Soziologie" (§ 283) schließt er, nachdem er alle geschlechtlichen Verirrungen der Naturvölker aufgezählt: „Die niedrigsten Gruppen primitiver Menschen ohne jede staatliche Organisation entbehren auch jeder Spur einer Einrichtung, welche würdig wäre, eine Familienorganisation genannt zu werden. Die Beziehungen zwischen den Geschlechtern und diejenigen zwischen Eltern und Kindern erheben sich kaum über die bei Tieren herrschenden."

[2] The origin of civilisation (1889) 69: The lowest races have no institution of marriage (die niedrigsten Rassen haben keine Ehe).

[3] Das Weib in der Natur- und Völkerkunde II[2] (1887) 434: „Die tiefsten Rassen kennen keine Bande, die wir als eheliche Verbindung bezeichnen könnten."

[4] Eine stattliche Reihe derselben findet sich aufgeführt bei Schneider, Die Naturvölker II 415. Wir fügen denselben noch Kohler, Studien über Frauenraub und Frauenkauf, in der Zeitschr. f. vergleich. Rechtswissenschaft V (1884) 336 und E. Gothein hinzu (Artikel „Familie" im Handwörterbuch der Staatswissenschaften); ferner Schäffle, Bau und Leben des sozialen Körpers III 13. Nach L. Stein (Die soziale Frage im Lichte der Philosophie 61) entbehrten die Naturmenschen einst des Gefühls der Liebe, deshalb bestand auch keine dauernde Ehe; das Verhältnis von Mutter und Kind ist das erste Rudiment des dauernden Verhältnisses von Mensch zu Mensch, die soziale Ur-

Digitized by Google

Worauf stützt sich nun diese Hypothese?

1. Hat man etwa Völker ohne Ehe gefunden? Die Behauptung Lubbocks und anderer, die Ehe sei bei den niedrigsten Rassen nicht vorhanden, ist längst durch die besonnenere Forschung widerlegt. So sagt Ratzel: „Die Basis der Familie ist das stillschweigende oder vertragsmäßig formulierte Übereinkommen zwischen Mann und Weib, einen gemeinsamen Hausstand zu begründen und in demselben ihre Kinder aufzuziehen. Innerhalb dieser weiten Grenzen ist die Ehe bei allen Völkern zu finden. Wo man den Mangel solchen Übereinkommens, also der Ehe im weitesten Sinne, behauptet hat, wie bei den Buschmännern, den Lubu Sumatras, den Ut Borneos, hat sich ihr Vorhandensein später überall herausgestellt.“ [1] Sogar Fr. v. Hellwald, ein in dieser Frage ganz unverdächtiger Zeuge, gesteht: „Der Urzustand einer Weibergemeinschaft mit Ausschluß irgend eines Verhältnisses zwischen einem einzelnen Mann und einem einzelnen Weibe findet sich zur Zeit auf der Erde gar nicht mehr.“ [2] Neuestens schreibt E. Grosse: „Es gibt schlechterdings kein einziges primitives Volk, dessen Geschlechtsverhältnisse sich einem Zustand von Promiskuität näherten oder auch nur auf ihn hindeuteten. Die festgefügte Familie ist keineswegs erst eine späte Errungenschaft der Zivilisation, sondern sie besteht schon auf der untersten Kulturstufe als Regel ohne Ausnahme.“ [3]

2. Woher nimmt man also die Beweise für den ursprünglichen Hetärismus oder die „kommunistische Ehe“ Lubbocks? Man bedient sich der sogenannten „vergleichenden historischen Methode“, die uns schon bei Behandlung der Grundeigentumsfrage (248 ff) begegnete. Man forscht nach den geschlechtlichen und sonstigen sittlichen Zuständen jener Völker, die man für die niedrigsten und verwahrlosetesten hält, um daraus Schlüsse zu ziehen auf die Anschauungen und Zustände der „Urmenschen“. So findet man Stämme, bei denen die gröbsten sittlichen Ausschweifungen an der Tagesordnung und die ehelichen Beziehungen äußerst locker sind. Flugs schließt man daraus, überall müsse es in Bezug auf den geschlechtlichen Verkehr ursprünglich so ausgesehen haben, und diesem Zustand müsse notwendig ein Zustand völlig regelloser Promiskuität (Hetärismus) vorausgegangen sein. Für diese Anschauungen werden dann in allen sittlichen Anomalien, denen man irgendwo bei entarteten Stämmen begegnet, „Bestätigungen“ gefunden.

---

zelle. Es sei „wissenschaftlich festgestellt“, daß die Urmenschen ein festes Eheverhältnis nicht gekannt! Mit Berufung auf Post behauptet L. Gumplowicz (Allgem. Staatsrecht [1897] 379) in den ursprünglichen Geschlechtsgenossenschaften hätten „alle Weiber, Kinder und alles Gut allen Genossen gemeinsam gehört“; es gab „keinerlei individuelle Ehe, kein Verhältnis zwischen Eltern und Kindern und keinerlei individuelles Eigentum“.

[1] Völkerkunde I (1885), Einleitung 79. Ähnlich O. Peschel, Völkerkunde[6] 238; Schneider, Die Naturvölker II 421. Speziell in Bezug auf die Ehe der Buschmänner und Andamanen siehe Winternitz, Zur Geschichte der Ehe (Globus LX 148). Man sehe auch I 616 ff.

[2] Kulturgeschichte I 81.

[3] Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft (1896) 42.

Digitized by Google

Diese ganze vergleichende Methode entbehrt jeder Beweiskraft. Selbst wenn man heute irgendwo Völker fände, die keinerlei eheliche Einschränkungen des Geschlechtsverkehrs anerkännten, so würde doch der Hinweis auf dieselben nur dann die gegnerische Ansicht beweisen, wenn es feststände, daß die Menschen allmählich sich aus einem tierischen Zustand emporgearbeitet hätten. Das ist es aber, was wir mit aller Entschiedenheit in Abrede stellen. Wir haben die Gründe dafür schon an einer andern Stelle namhaft gemacht (I 19 ff). Gewiß kann kein Vernünftiger leugnen, daß solche Zustände sittlicher Verwahrlosung, wie sie uns bei manchen Wilden entgegentreten, die Folge der Entartung sein können. Den Anhängern der Abstammungslehre läge es also ob, die Möglichkeit einer solchen Degradation nicht vornehm von vornherein abzulehnen oder mit souveräner Verachtung zu ignorieren, sondern zu widerlegen, und zwar nicht mit luftigen Hypothesen, sondern mit positiven, unzweideutigen Tatsachen. Mit um so größerem Rechte dürfen wir das von den Entwicklungslehrern erwarten, als sie so sehr auf die Positivität ihrer Wissenschaft pochen.

Wenn ferner die Beweisführung der Gegner irgend welchen Wert hätte, so müßten wir die meisten Spuren der Promiskuität bei den Völkerschaften finden, welche in der Kultur am tiefsten, also dem Urzustand am nächsten stehen. Was sagen aber die Tatsachen? Hören wir darüber einen ganz unverdächtigen Zeugen. „Bei Völkern", sagt R. Hildebrand[1], „welche sich noch auf der untersten wirtschaftlichen Stufe befinden, begegnen wir niemals und nirgends einem Zustande der Frauengemeinschaft oder ‚Promiskuität'. Vielmehr besitzt hier der einzelne Mann seine Frau ganz ausschließlich für sich, und niemals teilt er sie mit andern, oder findet auch nur die geringste Spur eines Pêle-mêle zwischen Männern und Weibern statt." Er beweist es aus den Zeugnissen zahlreicher Reisender. Übereinstimmend sagt Westermarck[2]: „Es sind keineswegs die am tiefsten stehenden Völkerschaften, die einer Promiskuität am nächsten kommen."

3. Wir wollen uns aber mit dieser allgemeinen Antwort nicht begnügen, sondern im einzelnen die Hauptbeweise prüfen, die man gegnerischerseits für die Annahme des ursprünglichen geschlechtlichen Kommunismus vorbringt.

a) Man weist auf die Tatsache hin, daß einige Völker in der Sprache keinen Unterschied machen zwischen der Frau und dem unverheirateten Mädchen. Allein wenn die Tatsache auch außer allem Zweifel stünde — was keineswegs der Fall ist —, so würde sie das Fehlen der Ehe doch nicht beweisen. Denn es ist unzulässig, aus dem Fehlen eines Wortes auf das Fehlen der Sache zu schließen. Nach dem Zeugnis des Aristoteles hatten die Griechen keinen Namen für die Ehe[3]. Fehlte ihnen etwa deshalb die Ehe und ihr Begriff? Auch von den altkalifornischen Indianern berichten die Missionäre, daß sie kein Wort für die Ehe hatten, obwohl ihnen diese Institution keineswegs fremd war. Die Franzosen haben kein eigenes Wort für „Mann" als Geschlechtsbezeichnung im Gegensatz zur „Frau". Fehlt ihnen deshalb der Begriff?

[1] Recht und Sitte auf den verschiedenen wirtschaftlichen Kulturstufen I (1896) 11.
[2] The history of human marriage, London 1891, 60.
[3] Polit. 1, 2, 1253 b: *Ἀνώνυμον γὰρ ἡ γυναικὸς καὶ ἀνδρὸς σύζευξις.*

Digitized by Google

b) Als ein weiterer Beweis für die ursprüngliche Promiskuität werden zahlreiche Gebräuche aufgeführt, welche Überbleibsel oder „Überlebsel" der ehemaligen Zügellosigkeit sein sollen. So scheinen manche Naturvölker der Jugend die größten Ausschweifungen zu gestatten und auf die Jungfräulichkeit der Braut keinen Wert zu legen. Hierauf läßt sich erwidern: der Umstand allein, daß man nach der Verehelichung viel strengere Anforderungen in Bezug auf die Keuschheit stellt, beweist, daß den Wilden der Begriff der Ehe keineswegs fehlt. Sodann wissen wir von zahlreichen sonst sehr verwahrlosten Völkern, daß sie die Sünden der Unkeuschheit strenge ahnden und daß die Forderung der Jungfräulichkeit bei der Heirat eine große Rolle spielt. Diese Tatsache ließe sich kaum erklären, wenn ursprünglich der Geschlechtsverkehr ein regelloser gewesen wäre. Endlich — und das ist die Hauptsache — ist der Schluß: Heute finden wir bei vielen Völkern große geschlechtliche Ausschweifungen, also muß es in dieser Beziehung früher noch schlimmer ausgesehen haben, ein ganz verfehlter. Die Geschichte lehrt, daß bei zunehmender Kultur die Sittenreinheit keineswegs immer zu-, sondern manchmal abnimmt. Wie streng waren die Sitten der älteren Griechen und Römer, und wie traurig sah es hierin später aus, als beide Völker auf dem Gipfel der Macht und äußeren Kultur standen! Wie lobt Tacitus die Sittenreinheit der Germanen, und wie sieht es heute aus in unsern Städten mit ihrem Zuhältertum, ihrer offenen und verdeckten Prostitution, ihren ewigen Ehescheidungen!

c) Lubbock und L. Morgan und andere haben auch in der Hochschätzung der Hetären bei Griechen und Indern ein „Überlebsel" der kommunistischen Ehe gefunden; ferner in der sehr verbreiteten sogenannten „gastlichen Prostitution", die darin besteht, daß die Frau oder Tochter dem ankommenden Gaste angeboten wird; ferner in gewissen unsittlichen Gebräuchen der Brautnacht, sowie in der Benennung der Verwandtschaftsgrade, indem z. B. auch die Brüder des Vaters und der Mutter mit „Vater" angeredet werden u. dgl. Es lohnt sich wirklich nicht der Mühe, diese Behauptungen im einzelnen zu widerlegen[1].

d) Vorzüglich ist es die sogenannte Mutterfolge (Weiberlinie), welche man seit Bachofen[2] als Beweis für die ursprüngliche Regellosigkeit des Geschlechtsverkehrs ins Feld führt.

Manche Völker berechnen die Verwandtschaft und Familien- oder Sippenzusammengehörigkeit nicht nach dem Manne, sondern nach der Frau, so daß die Kinder eines Paares nur als Verwandte und zuweilen auch als Erben der Mutter und ihrer mütterlichen Verwandten betrachtet werden. Schon Herodot fand diese Sitte, die er als eine völlige Ausnahme von der allgemeinen Gewohnheit der Völker ansah, bei den Lykiern vor; seither hat man sie auch bei andern Stämmen entdeckt, so z. B. bei den meisten Australnegern. Hierzu kommt noch, daß bei manchen Völkern, z. B. bei mehreren Negerstämmen Südafrikas, das Weib eine große Rolle in allen gesellschaftlichen Angelegenheiten spielt und zuweilen sogar über Krieg und Frieden mitentscheidet.

Auf diese Tatsachen haben nun Bachofen, Mac Lennan, Dargun und viele andere, in neuerer Zeit namentlich Giraud-Teulon[3] eine ganze Theorie von einem

---

[1] Wir verweisen auf das Werk Westermarcks (The history of human marriage, London 1891), der durch eingehende Forschungen zum Schlusse gelangt: „Die Hypothese der Promiskuität ... ist völlig unbegründet und wesentlich unwissenschaftlich" (a. a. O. 133); ferner auf Winternitz, Zur Geschichte der Ehe (Globus LX 149); Schneider, Die Naturvölker II 421.

[2] Das Mutterrecht, Stuttgart 1861.

[3] Les origines du mariage et de la famille, Genève 1884.

Digitized by Google

ursprünglichen allgemeinen Mutterrecht gegründet. Nicht der Vater, so führt man aus, ist der ursprüngliche Kristallisationspunkt der Familie, auch nicht die monogame Ehe, sondern die Frau, und das läßt sich nur erklären, wenn man eine ursprüngliche Promiskuität der Geschlechter, oder was auf dasselbe hinauskommt, die Ungewißheit des Vaters voraussetzt. Waren ursprünglich die geschlechtlichen Beziehungen regellos, so erklärt sich leicht, warum die Familie sich um die Frau bildete. Denn sie hing inniger mit den Kindern zusammen als der unbekannte Vater, behielt dieselben bei sich und lernte allmählich, ihre Gunst nur denjenigen zuzuwenden, welche sich ihrem Einfluß unterwarfen. So entstand die ursprüngliche Weiberherrschaft (Gynokratie), und die ursprüngliche Familie war nicht die patriarchalische, sondern die „matriarchalische". Mit unglaublichem Eifer spürt man nach Bestätigungen dieser Hypothese, und bei mehr als einem Naturforscher kann man ein sichtliches Vergnügen durchfühlen, wenn er eine neue „Bekräftigung" für den tierischen Ursprung des Menschengeschlechtes gefunden zu haben glaubt. Und dabei diese souveräne Verachtung für jeden, der noch in den hergebrachten „Vorurteilen" befangen ist!

Der uns zugemessene Raum gestattet uns nicht, uns hier in eine eingehende ethnologische Untersuchung einzulassen. Wir müssen uns deshalb damit begnügen, die wichtigsten Gesichtspunkte zur Beurteilung dieses Mutterrechtes zusammenzustellen[1].

α) Zunächst muß man im sogenannten Mutterrecht die „Weiberherrschaft" (Gynokratie) von der Mutterfolge oder der weiblichen Linie unterscheiden. Eine eigentliche Gynokratie ist nirgends zweifellos konstatiert worden[2]. Man findet einige wenige Stämme, bei denen die Weiber nahezu dieselben Rechte haben wie die Männer, aber nirgends Stämme, bei denen die Weiber allein herrschen oder größere Rechte besitzen als die Männer. Durch die Annahme einer ursprünglichen Gynokratie geraten auch die Anhänger derselben in argen Widerspruch mit sich selbst. Während nach ihnen sonst überall das Recht des Stärkeren zur Geltung kam, soll bloß bei den Menschen das schwächere Geschlecht die Herrschaft an sich gerissen haben, und zwar zu jener Zeit, wo sie dem Tiere am nächsten standen und sich nur von Instinkt und roher Gewalt leiten ließen. Ist das wohl glaublich?

β) Was sodann die weibliche Linie oder Mutterfolge betrifft, so ist sie eine Ausnahmeerscheinung, die keineswegs auf eine ursprüngliche Promiskuität hinweist. „Man hat hierin" (in der weiblichen Linie) „den Rest einer ehelosen Zeit sehen wollen", bemerkt Fr. Ratzel[3], „aber es kann ebensogut die Ausgeburt einer späteren juristischen Tüftelei sein, wie sie gerade den mit Rechtsfragen sich sehr gern beschäftigenden Negern oder Indianern nicht fern liegt." Andere erklären die Weiberlinie aus falschen physiologischen Anschauungen über den Anteil des Vaters bei der Zeugung; so z. B. O. Peschel[4], der die Ansicht Bachofens mit aller Entschiedenheit zurückweist. C. N. Starcke erklärt die Entstehung der weiblichen Linie aus den örtlichen Verhältnissen der Familien und Clans[5], Grosse[6] aus „der Scheu vor blutsnaher Vermischung". Ein Hauptgrund war wohl, wie Westermarck[7] richtig hervorhebt, die Vielweiberei. Es gibt sehr viele Stämme, bei denen die Weiber des-

[1] Für weitere Ausführungen siehe Schneider, Die Naturvölker II 415 ff; Grosse, Die Formen der Familie 48 ff.

[2] Nur bei den Huronen und Irokesen scheint nach Lafitau (Moeurs de Sauvages Américains I 71) eine Art Weiberherrschaft bestanden zu haben. Das ist jedenfalls eine ethnologische Kuriosität.

[3] Völkerkunde I, Einleitung 81.

[4] Völkerkunde 244. [5] Die primitive Familie, Leipzig 1888, 57 ff.

[6] Die Formen der Familie 85.

[7] The history of human marriage. Man sehe auch Globus LX 129.

Digitized by Google

selben Mannes in getrennten Hütten mit ihren Kindern leben und der Mann abwechselnd bald bei der einen bald bei der andern Frau wohnt[1]. Was lag da näher, als daß die Verwandtschaft nicht nach dem Vater, sondern nach der Mutter berechnet wurde? Nur die Mutterlinie unterschied ja die zahlreichen Nachkommen desselben Stammvaters. — Wie wenig das „Mutterrecht" mit Promiskuität zu tun hat, geht schon daraus hervor, daß sich dasselbe auch bei Völkern mit streng geregelter Monogamie und strenger Sittlichkeit findet.

γ) Noch ein anderer Umstand mag mächtig zur Entstehung der Mutterfolge beigetragen haben. Bekanntlich ist das Gefühl der Zusammengehörigkeit und gegenseitigen Solidarität bei wilden Stämmen sehr groß, und zwar gewöhnlich um so größer, je kleiner und schwächer ein Stamm ist. Dieses Gefühl hat seinen Grund in dem Bewußtsein der eigenen Schwäche. Lag es nun nicht sehr nahe, daß ein solcher Stamm im Interesse der Selbsterhaltung sich durch Heiraten zu stärken suchte? Das konnte aber dadurch geschehen, daß die Familienväter ihre Töchter nur unter der Bedingung an Angehörige anderer Stämme verheirateten, wenn diese sich entschlossen, zu der Familie der Braut überzusiedeln oder dieser im Falle einer Ehescheidung die Kinder zu überlassen. Dabei mag religiöser Aberglaube, behauptete Abstammung von Göttern u. dgl. mitgewirkt haben. Jedenfalls ist es reine Willkür, wenn man die weibliche Linie auf ursprüngliche Promiskuität zurückführen will.

δ) Übrigens ist selbst nach darwinistischen Voraussetzungen die Annahme einer ursprünglichen Regellosigkeit des Geschlechtsverkehrs unhaltbar. Vor allem spricht schon die Analogie dagegen. Auch bei den Tieren findet eine strenge Paarung statt, wenn das Zusammenwirken der Eltern nicht bloß zur Erzeugung, sondern auch zur Aufziehung und Pflege der Jungen erforderlich ist[2]. Die Darwinisten, wie Brehm und andere, suchen ja in den beredtesten Worten die „eheliche Treue" mancher Tiere zu schildern. Namentlich leben jene Tiere streng paarweise, welche den Menschen am nächsten stehen und nach vielen Darwinisten unsere unmittelbaren Ahnen sind, so z. B. die Gorillas und die Schimpansen.

Noch stärker spricht gegen die Promiskuitätshypothese die Eifersucht, die bei den Menschen sowohl als bei den höheren Säugetieren[3] eine so große Rolle im geschlechtlichen Leben spielt. Namentlich wachen gerade bei den rohesten Naturvölkern, z. B. bei den Feuerländern, den Australnegern, den Veddahs auf Ceylon und vielen Indianerstämmen, die Männer mit der größten Eifersucht über ihre Weiber und ahnden den Ehebruch in der grausamsten Weise.

ε) In jüngster Zeit ist eine neue Ansicht über die Entstehung der Ehe und des Mutterrechtes aufgestellt worden. Nach A. H. Post[4] ist die Annahme einer ursprünglichen Promiskuität eine reine, unbewiesene Hypothese. Um die Entwicklungsgeschichte der Familie zu verfolgen, muß man nicht von der Ehe und Familie in unserem heutigen Sinn ausgehen, sondern von sogenannten „Hausgenossenschaften",

---

[1] Von den Abiponen erzählt Dobrizhoffer: daß diejenigen, welche mehrere Weiber nehmen, dieselben immer in verschiedene, oft weit voneinander gelegene Wohnplätze verteilen und zeitweise bald diese, bald jene besuchen. Als Grund dieses Gebrauches gibt er an: weil sonst des Zankens und Schlagens wegen der Herrschaft im Hause und der Gunst des Mannes kein Ende wäre.

[2] S. Thom., C. gent. 3, 124.

[3] Darwin (Descent of man II [1858] 395) schreibt: „Nach dem, was wir über die Eifersucht aller männlichen Vierfüßer wissen, die besondere Waffen zur Bekämpfung ihrer Rivalen haben, ist die Herrschaft eines regellosen Geschlechtsverkehrs im Naturzustand gänzlich unwahrscheinlich."

[4] Siehe Ausland 1891, 821 u. 841.

Digitized by Google

d. h. von Gruppen blutsverwandter Personen, welche unter einem tatsächlich anerkannten, gewählten oder erblichen Familienhaupte stehen, gemeinsam wohnen und wirtschaften und ein gemeinsames Hausvermögen besitzen, deren Genossen nach allen Seiten, besonders auch in Bezug auf Blutrache, füreinander verantwortlich sind.

Die Blutsverwandten, so führt Post des näheren aus, welche den Grundstock solcher Hausgenossenschaften bilden, können nun blutsverwandte lediglich durch die Weiberlinie sein oder Blutsverwandte lediglich durch die Männerlinie, oder es können auch beide Verwandtschaftssysteme, das Mutterrechtssystem und das Vaterrechtssystem, vereint erscheinen. Je nach der Verschiedenheit der Hausgenossenschaften kann sich nun die Ehe gestalten: entweder bleibt jeder Ehegatte in seiner Familie, oder der Ehemann geht in die Familie seiner Frau; oder die Frau geht in die Familie des Ehemannes über.

Diese Erklärung scheint uns gerade so viel wert zu sein, als wenn einer die Entstehung des Hauses durch das Dorf erklären wollte. Wer der Sache auf den Grund gehen will, darf nicht bei den Hausgenossenschaften stehen bleiben. Denn es fragt sich gleich weiter: wie entstanden die von Post angenommenen Gruppen von Blutsverwandten oder die Hausgenossenschaften? Dieselben sind doch nicht vom Himmel gefallen? Die Hausgenossenschaften sind schon aus komplizierten Rechtsverhältnissen zwischen Vater und Mutter, zwischen Kindern und Geschwistern gebildet; sie setzen schon Eigentum und eine gewisse politische Organisation voraus und können also unmöglich den Ausgangspunkt der Erklärung bilden. Man muß sie vielmehr in ihre einfachsten Bestandteile zerlegen und unter diesen die ursprünglichsten suchen. Die Wurzel der Hausgenossenschaften kann keine andere sein als die Ehe, d. h. das dauernde vertragsmäßige Verhältnis von Mann und Frau, aus dem sich ganz naturgemäß die Gruppen von Blutsverwandten ergeben. Es ist wirklich zu verwundern, wie viel Mühe man sich gibt, dieses einfache und naturgemäße Verhältnis zu verdunkeln.

§ 3. Die Ehe als naturrechtliche Institution.

Den darwinistischen Phantasien gegenüber haben wir zu zeigen, daß die Ehe als dauernde Gemeinschaft von Mann und Frau zum Zweck der Fortpflanzung und Erziehung in der vernünftigen Natur des Menschen begründet und von ihr notwendig gefordert wird, daß es mithin ein Irrtum ist, sie als eine willkürliche Erfindung der Menschen hinzustellen.

1. Gott will die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes durch die Verbindung der beiden Geschlechter. Das erkennen wir unzweideutig daraus, daß er die Menschen in zwei verschiedene Geschlechter halbiert und jedem Menschen nicht nur die Fähigkeit zur Fortpflanzung verliehen, sondern auch den heftigsten Naturtrieb zur Betätigung derselben eingepflanzt hat. Auch die Analogie mit allen andern Lebewesen läßt uns diese Absicht des Schöpfers erkennen. Endlich würde ohne die Vereinigung der Geschlechter zum Zweck der Fortpflanzung die Erde bald eine ihres unmittelbaren Zieles und Herrschers beraubte Einöde. Die Erde ist ja der Boden und das Arbeitsfeld, auf dem und aus dem die Menschen zur Kenntnis und Liebe ihres Schöpfers gelangen sollen. Durch die Vereinigung der Geschlechter soll der Menschheit sozusagen beständig junges, triebkräftiges Leben zugeführt, soll sie immerwährend verjüngt werden.

Schon hieraus ergibt sich, daß jede Befriedigung des Geschlechtstriebes außerhalb der Verbindung der beiden Geschlechter unstatthaft, sittlich verwerflich

Digitized by Google

ist. Denn der Zweck der Zeugungsfähigkeit ist die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes, und dieser Zweck kann nur in der Verbindung der beiden Geschlechter erreicht werden. Die unnatürliche Geschlechtsbefriedigung (Pollution, homosexueller Verkehr) ist also ein gegen das Sittengesetz verstoßender Mißbrauch. Hierzu kommt noch, daß der Geschlechtstrieb der am schwersten zu bezwingende ist und deshalb die größten Mißbräuche zum Schaden der Fortpflanzung fast unvermeidlich wären, wenn es je freistände, denselben auf unnatürliche Weise zu befriedigen.

2. Der Verkehr der beiden Geschlechter ist aber keineswegs ein völlig regelloser, in das Belieben der Menschen gestellter. Es ist vielmehr eine Forderung des Naturgesetzes, daß die Fortpflanzung nur innerhalb der Ehe, d. h. in der dauernden Verbindung von Mann und Frau stattfinde. Ob die Ehe völlig unauflöslich und monogam sein müsse, mag an dieser Stelle noch unentschieden bleiben.

Schon die Tatsache, daß wir bei allen Völkern die Ehe in irgend welcher Form antreffen und den Geschlechtsverkehr durch gewisse Gesetze geregelt sehen, ist ein Fingerzeig, daß wir es hier mit einer in der Natur selbst begründeten Erscheinung zu tun haben und die von den Sozialdemokraten geforderte freie Liebe im Widerspruche mit der Natur steht.

In der Tat, nichts scheint mit der Würde des Menschen so wenig vereinbar als ein völlig regelloser Verkehr zwischen den Geschlechtern, wie er im Tierreiche vorkommt. Der Mensch soll sich nicht von seinen blinden Trieben, sondern von der Vernunft leiten lassen. Dazu bedarf er objektiver, durch die Natur selbst vorgezeichneter und leicht erkennbarer Schranken. Beim Menschen sind die sinnlichen Triebe nicht so durch Instinkte geregelt wie beim Tiere. Dieses hält von Natur aus Maß, weil ihm der Instinkt zeigt, was ihm zuträglich oder schädlich ist. Bei dem Menschen sind diese Instinkte nicht so ausgebildet, dafür ist ihm das Himmelslicht der Vernunft verliehen. Aristoteles spricht nur eine alte Erfahrungstatsache aus, wenn er sagt, der Mensch sei ohne Tugend „das ruchloseste und wildeste Geschöpf und in Bezug auf Geschlechts- und Gaumenlust das schlimmste von allen“ [1]. Um sich von der Vernunft im Geschlechtsleben leiten zu lassen, muß er aber bestimmte objektive Gesetze, einzuhaltende Schranken erkennen. Das gilt ganz besonders deshalb, weil der Geschlechtstrieb so mächtig ist und den Menschen leicht durch seine Sophistereien über das gebührende Maß hinausreißen würde, wenn keine objektiven und klaren Schranken gezogen wären.

Welches sind nun diese Schranken? Die erste und wichtigste ist die Dauer des einmal eingegangenen Verhältnisses. Verlangt die Ehe nicht diese Dauer, so ist tatsächlich keine allgemeine Schranke im Geschlechtsverkehr vorhanden.

3. Sollte übrigens der vorgebrachte Grund einen Zweifel übrig lassen, ob die Ehe ihrer Natur nach eine dauernde Institution sein müsse, so wird derselbe völlig beseitigt durch den Hinblick auf die Erziehung der Kinder. Gänzlich hilflos kommt das Kind zur Welt. Die Tränen sind und bleiben

[1] Polit. 1, 2, 1253 a 32.

Digitized by Google

lange das einzige Mittel der Selbsterhaltung, das es mit sich gebracht. Kein Tier macht eine so lange und so hilflose Jugend durch wie der Mensch. Wenn Gott nicht jemand mit der Sorge für die Kindheit betraut, so hat er nicht genügend für die Erhaltung und das Fortkommen des neuen Ankömmlings auf dieser Erde gesorgt; und zwar müssen die mit dieser Sorge betrauten Personen durch die Natur selbst konkret bezeichnet sein, damit nicht jeder diese schwere Last auf die andern schiebe.

Welches sind nun diese konkreten, von der Natur selbst bezeichneten Erzieher der Kinder? Niemand anders als die Eltern.

Das sagt uns schon die innige Beziehung, in der die Eltern als Erzeuger, als Daseinsprinzip zu ihren Kindern stehen. Das Dasein der Kinder ist gewiß eine Wohltat, welche die Kinder ihren Eltern verdanken, aber sie wird für die Kinder wertlos, wenn die Eltern nicht auch die Sorge für ihre Erhaltung und Erziehung übernehmen. Das sagt uns ferner das Band inniger Liebe, welches von Natur aus Eltern und Kinder umschlingt. Instinktiv fühlt sich das Kind zu den Eltern hingezogen, nimmt es voll Vertrauen, Hingabe und Gelehrigkeit in allen Nöten und Zweifeln seine Zuflucht zu ihnen, und ebenso natürlich ist den Eltern das Gefühl zärtlicher Liebe und Zuneigung zu ihren Kindern, die ja ihre eigenen Abbilder, Leben von ihrem Leben, gewissermaßen die Fortsetzung ihres eigenen Lebens sind. Dieses gegenseitige Verhältnis inniger Liebe ist gewiß ein deutlicher Hinweis darauf, wem nach der Absicht des Schöpfers die Sorge für die Erziehung der Kinder obliegt. Dasselbe lehrt uns auch der allgemeine Gebrauch aller Völker, welche stets die Eltern als die von Natur berufenen Erzieher ihrer Kinder ansahen.

Die gebührende Erziehung kann aber durchschnittlich nicht von einem Ehegatten allein besorgt werden, sie erheischt die vereinte Mühe beider Eltern. Ist auch in den ersten Jahren die unmittelbare Sorge für die Kindheit durch die Natur selbst hauptsächlich der Mutter anvertraut, so bedarf doch diese gerade zu der Zeit am meisten des Schutzes und der Stütze des Vaters, um ungeteilt ihren Kindern leben zu können. Und je älter das Kind wird, um so mehr bedarf es der unmittelbaren Leitung durch den Vater oder wenigstens der Stärkung der mütterlichen Autorität durch die ernstere und strengere des Vaters. Die Erziehung besteht nicht bloß in der leiblichen Ernährung und Pflege, sondern auch in der Sorge für die geistige und sittliche Entwicklung des Kindes. Dieses muß durch die Erziehung in den Stand gesetzt werden, einstens selbständig die ihm von der Vorsehung zugewiesene Aufgabe zu lösen, und vor allem muß es zur Gottesfurcht und Rechtschaffenheit, zur treuen Erfüllung aller seiner sittlichen Pflichten gegen seinen Schöpfer, seine Mitmenschen und sich selbst angeleitet werden.

Dazu bedarf es der vereinten Tätigkeit von Vater und Mutter, welche nicht nur physiologisch in Bezug auf die Fortpflanzung, sondern auch geistig und moralisch in Bezug auf die Erziehung sich gegenseitig ergänzen. Der Mann mit seiner ruhigen Überlegung, seiner ausdauernden Energie vertritt die Seite des Verstandes, die Frau mit ihrer lebhaften Phantasie und ihrem leicht erregbaren Gemüte die Seite des Herzens. Eine Erziehung, der die Autorität des Vaters abging, ist in den meisten Fällen ebenso fehlerhaft als

Digitized by Google

eine Erziehung, der die schonende Liebe und das wachsame Auge der Mutter mangelte.

Weil diese vereinte Erziehungsaufgabe, namentlich wenn mehrere Kinder vorhanden sind, durchschnittlich den größten Teil des Lebens, ja das ganze Leben in Anspruch nimmt, so muß auch die eheliche Verbindung, im allgemeinen wenigstens, eine lebenslängliche sein.

4. Aus dem Gesagten können wir entnehmen, welches der innere Zweck der Ehe ist, d. h. der Zweck, zu dem die Ehe nach ihrer Natur und der Absicht des Schöpfers bestimmt ist. Denn die äußeren zufälligen Zwecke, welche sich die Brautleute bei Eingehung der Ehe vorsetzen, kommen hier nicht in Betracht, sie dürfen aber den von der Natur vorgezeichneten Zweck nicht hindern oder ausschließen.

a) Der Hauptzweck der Ehe ist die menschenwürdige Erzeugung und Erziehung der Kinder. Wollen wir die von Gott der Ehe gestellte Aufgabe erfahren, so müssen wir fragen, zu welchen Zwecken dieselbe von der natürlichen Vernunft als notwendig erkannt werde. Die Notwendigkeit der Ehe beruht aber, wie gezeigt, an erster Stelle auf der Notwendigkeit der menschenwürdigen Erzeugung und Erziehung der Kinder; hierin liegt also ihr Hauptzweck. Das eheliche Verhältnis zielt auch seiner innersten Natur nach auf diesen Zweck: dahin zielt die physiologische Verschiedenheit der Geschlechter, dahin auch die Verschiedenheit der Anlagen und Charaktere der Ehegatten und deren gegenseitiges Angewiesensein aufeinander zum bezeichneten Zweck. Die Ehe ist also ihrer Natur nach eine Institution, deren Hauptzweck nicht das persönliche Wohl der Ehegatten, sondern das Wohl der menschlichen Art (Gattung), die würdige Erhaltung und Fortpflanzung des Menschengeschlechtes ist[1].

b) Trotzdem ist das persönliche Wohl der Ehegatten vom Zweck des Ehebundes nicht ausgeschlossen. Gott liebt es, durch die einfachsten Mittel verschiedene Zwecke zugleich zu erreichen, allerdings mit Unterordnung untereinander. So auch in der Ehe. Wie der Fortpflanzung dient sie ihrer Natur nach auch dem persönlichen Wohl der Gatten, und wir schließen deshalb mit Recht, daß auch diese Wirkung von Gott bezweckt ist.

Dieser Nebenzweck der Ehe ist ein doppelter: erstens die gegenseitige Hilfe und Unterstützung der Ehegatten. Diesem Zweck dient tatsächlich die Ehe ihrer Natur nach, indem die beiden Geschlechter sich gegenseitig zum vollkommenen menschlichen Leben ergänzen[2]. Die Schwächen des einen Geschlechtes werden durch die Vorzüge des andern gehoben, und seine Tugenden erhalten durch die Schwächen des andern Veranlassung zur Entfaltung. Die Ehe bleibt freilich oft weit hinter ihrem Ideale zurück, aber nicht infolge der Mangelhaftigkeit der Institution aus sich, sondern infolge menschlicher Armseligkeit und Verkehrtheit. Der andere Nebenzweck der Ehe ist, die Befriedigung des stärksten sinnlichen Triebes zu ermöglichen, ohne die Würde des Menschen zu gefährden

---

[1] S. Thom., C. gent. 3, 123.

[2] Mit Recht sagt deshalb Aristoteles (Oeconom. 1, c. 3, 1343 b 18), die Vereinigung von Mann und Frau geschehe nicht, damit sie leben können, sondern damit sie vollkommen leben.

Digitized by Google

oder die sinnliche Lust in der Weise zu entfesseln, daß die Vernunft ihre Herrschaft über die niederen Triebe verliert. Dieser Zweck ergibt sich ebenfalls aus der natürlichen Tauglichkeit der Ehe dazu, und er ist vor Augen zu behalten, wenn man den Gebrauch der Ehe nicht über Gebühr einschränken und die Ehegatten sittlichen Gefahren aussetzen will.

Nicht richtig bezeichnet Ahrens den Zweck der Ehe, wenn er behauptet: „Die Ehe ist daher die Lebensgemeinschaft, welche in der ganzen Persönlichkeit, in der vollen Hingabe, in dem ganzen sittlichen Genusse der gegenseitigen Persönlichkeit, in dem Vereinigungsbande selbst ihren vollständigen Zweck und ihre Befriedigung hat.“ [1] Das heißt die Ehe zum Selbstzweck erheben oder jedenfalls den Nebenzweck zum Hauptzweck, ja zum ausschließlichen Zwecke machen. Die Ehe hat an erster Stelle dem Wohl der Art zu dienen und nicht persönlichen Interessen.

§ 4. Ehelosigkeit und Zölibat.

Die Ehe ist nicht eine Art unvermeidlichen Übels, wie religiöse Schwärmer früherer Zeit behaupteten, sondern eine von Gott zur Erhaltung des Menschengeschlechtes gewollte und angeordnete Anstalt. Gerade hieraus haben sich die Gegner des Zölibates eine Waffe geschmiedet. Es macht freilich einen etwas komischen Eindruck, wenn Männer, denen sonst am Willen Gottes herzlich wenig liegt, sich plötzlich so ängstlich um Gottes Gebot bekümmern, sobald sie damit eine christliche Einrichtung bekämpfen können.

Um den Zölibat richtig zu beurteilen, muß man zwei Dinge unterscheiden: erstens die Enthaltung von der Ehe oder die Ehelosigkeit und zweitens die Hinordnung der Ehelosigkeit auf den Dienst Gottes oder des Nächsten.

I. Ehelosigkeit. 1. Die Ehelosigkeit verstößt gegen das göttliche Gebot der Fortpflanzung: das ist eine der gewöhnlichsten Einwendungen, mit denen man gegen diejenigen zu Felde zieht, die es vorziehen, ledig zu bleiben. Doch die ängstlichen Seelen, welche diesen Einwand erheben, mögen sich beruhigen. Das Gebot der Fortpflanzung verpflichtet wohl das Menschengeschlecht in seiner Gesamtheit, aber keineswegs jeden einzelnen Menschen.

Handelt es sich um Dinge, die das individuelle Wohl erheischt, so ist es Pflicht eines jeden, dafür Sorge zu tragen. Deshalb hat jeder die Obliegenheit, für die nötige Nahrung und Kleidung zu sorgen. Dagegen ist nicht jeder verpflichtet, sich mit den Dingen zu befassen, die zwar der Gesamtheit, aber nicht dem einzelnen notwendig sind. Ja dieses letztere wäre geradezu unmöglich. Denn niemand vermag sich all den Beschäftigungen hinzugeben, die für die Gesamtheit unentbehrlich sind. Die Menschheit kann nicht bestehen, wenn nicht die Felder bestellt, Häuser gebaut, Kleider, Speisen, Arzneien u. dgl. bereitet werden. Sie bedarf der Lehrer, Richter, Kaufleute, Beamten, Bauern, Fischer, Jäger usw. Soll sich jeder allen diesen Beschäftigungen hingeben? Das ist eine bare Unmöglichkeit. Deshalb muß es in der Gesellschaft eine Arbeitsteilung geben, ähnlich wie im menschlichen Organismus, wo verschiedene Organe verschiedene Verrichtungen haben und gerade dadurch zum Wohl des

[1] Naturrecht II 228.

Digitized by Google

Ganzen mitwirken. Es ist also keineswegs erforderlich, daß sich alle an der Fortpflanzung beteiligen, vielmehr wünschenswert, daß einige sich andern der Gesellschaft nützlichen Aufgaben widmen, welche im außerehelichen Stande leichter und vollkommener erledigt werden können.

Nur dann träte das Gebot der Verehelichung an den einzelnen heran, wenn seine Ehe in einem besondern Falle zur Erhaltung der Art notwendig würde. Daß aber ein solcher Fall je eintrete, steht wohl nicht zu erwarten. Der Geschlechtstrieb und die Kinderliebe sind Kräfte von solcher Allgemeinheit und Stärke, daß sie die große Mehrheit der Menschen immer nach sich ziehen.

Wenn je, so hat man heute am wenigsten Grund, das Aussterben der Menschheit zu befürchten, wo uns so viele Volkswirtschaftslehrer in grellen Farben die drohende Gefahr der Übervölkerung schildern. Das Malthussche Bevölkerungsgesetz[1] ist zwar in seiner streng mathematischen Fassung nicht haltbar, jedenfalls unbewiesen: den Kerngedanken von Malthus aber, nämlich die Annahme, daß der Zuwachs der Unterhaltsmittel der Bevölkerungszunahme auf die Dauer nicht gleichen Schritt zu halten vermöge, verteidigen sehr viele Nationalökonomen[2]. Europa könne schon heute seine Bevölkerung nicht mehr ernähren und sehe sich gezwungen, jährlich Tausende über den Ozean zu schicken. Wenn einmal auch die Neue Welt übervölkert und Auswanderung nicht mehr möglich sei, würden die Menschen massenhaft durch Not und Elend dahinsterben, bis das Bevölkerungsniveau wieder so weit herabgedrückt sei, daß die Erde alle zu ernähren vermöge[3].

Was man übrigens auch von dergleichen Befürchtungen halten möge, so viel steht fest, daß eine Entvölkerung der Erde nicht zu besorgen ist, und daß man von denjenigen, welche um der Fortpflanzung willen die Ehelosigkeit verurteilen, mit Recht verlangen kann, sie möchten sich zuerst mit den ganzen oder halben Anhängern der Malthusschen Bevölkerungstheorie auseinandersetzen. Man sollte eher froh sein, daß einige freiwillig auf die Ehe verzichten und in anderer Weise dem Wohle der Menschheit dienen wollen.

Und noch eins. Diejenigen, die sich über den Zölibat der katholischen Ordensleute aufhalten, kann man mit Recht auffordern, zuerst denen Heiratsgelegenheit zu verschaffen, die heiraten *wollen*, aber nicht können. Im heiratsfähigen Alter überwiegt in fast allen Ländern an Zahl das weibliche Geschlecht ganz beträchtlich. In Deutschland zählte man im Jahre 1895 im heiratsfähigen Alter ungefähr eine Million Frauen mehr als Männer. Es ist also einer großen Zahl von Frauen absolut unmöglich zu heiraten. Wir möchten nun die Zölibatsgegner auffordern, hier vor allem Abhilfe zu schaffen. Sollte man nicht froh sein, daß viele freiwillig der Ehe entsagen und dadurch andern Platz machen, die sich verheiraten wollen?

---

[1] Man vgl. oben 237.

[2] So *Roscher*, Grundlagen der Nationalökonomie[18] § 242; *G. Rümelin* in Schönbergs Handbuch der polit. Ökonomie II[3] 926; *A. Wagner*; *A. Schäffle* und *L. Elster*; vgl. Handbuch der Staatswissenschaften, Artikel „Bevölkerungswesen“).

[3] Nach einer Berechnung *Oppels* in Petermanns „Mitteilungen“ kann die Erde höchstens 34 Milliarden Menschen ernähren, und soweit werden wir, wenn man dem Verfasser glauben will, in ungefähr tausend Jahren sein.

Digitized by Google

2. „Unnatürlich"! das ist ein anderes Schlagwort, mit dem man die Ehelosigkeit brandmarkt. Ist es nicht widernatürlich, dem stärksten Triebe sein Leben lang widerstehen zu müssen? Wozu hat der Schöpfer dem Menschen die Fähigkeit und den Trieb zur Fortpflanzung in die Natur gelegt? Ist das nicht ein Fingerzeig, daß er den Menschen zum ehelichen Leben bestimmt?

Aus der geschlechtlichen Organisation läßt sich nichts schließen, als daß Gott die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes will, und daß es auch jedem freisteht, in den Ehestand zu treten, wenn er es wünscht. Jeder Mensch hat die Fähigkeit, Bauer oder Schneider oder Kaufmann zu werden; daraus folgt nicht, daß er es auch werden müsse. Ähnlich läßt sich aus der geschlechtlichen Organisation nichts schließen, als daß jeder in den Ehestand treten kann, und daß es auch manche geben muß, welche sich verehelichen, weil dies zur Erhaltung des Menschengeschlechtes notwendig ist.

Was sodann den sinnlichen Trieb betrifft, so könnte der Widerstand gegen denselben nur dann widernatürlich genannt werden, wenn er der Vernunft widerspräche; sonst kann man ihn höchstens „widersinnlich" nennen. Der Mensch als vernünftiges Wesen soll seine sinnlichen Begierden nur so weit befriedigen, als es die Vernunft erheischt; und erst wenn der Widerstand gegen die Sinnenbegierden unvernünftig wird, wird er für den Menschen auch widernatürlich. Nun haben wir aber gezeigt, daß die Vernunft keineswegs von allen die Ehe verlangt, in der allein die geschlechtliche Neigung ohne Versündigung Befriedigung finden kann. Übrigens ist auch derjenige, der das eheliche Leben erwählt, in vielen Fällen verpflichtet, seine Neigungen zu bezwingen und der Botmäßigkeit der Vernunft zu unterwerfen.

Es ist auch nicht unmöglich, die Enthaltsamkeit zu beobachten, wie manchmal behauptet wird. Es gibt ja viele, die durch die Macht der Verhältnisse oder Krankheit zur Ehelosigkeit verurteilt sind. Sollen wir annehmen, dieselben seien in der Unmöglichkeit, den Anforderungen des natürlichen Sittengesetzes nachzukommen? Selbst in der rein natürlichen Ordnung stände dem Ehelosen außer der natürlichen Willensstärke die noch kräftigere Hilfe des Gebetes und der Selbstverleugnung zu Gebote; noch reichlichere Mittel bietet das Christentum denen, die aus Liebe zu Gott jungfräulich bleiben wollen.

II. Zölibat. Die Ehelosigkeit heißt erst dann Zölibat im eigentlichen Sinne, wenn sie nicht aus rein irdischen Beweggründen, sondern um der Tugend und der vollkommenen Hingabe an Gott willen erwählt wird, und zwar auf Lebenszeit. Das bloße Ledigbleiben ist zwar an sich nicht sittlich verwerflich, wie gezeigt, aber auch nicht sittlich gut. Es ist aus sich sittlich gleichgültig und wird deshalb gut oder bös, je nach dem Zweck und den Umständen. Sittlich gut wird es, wenn es aus einem sittlich guten Beweggrund hervorgeht. Kommt hierzu noch die lebenslängliche Dauer, so wird das Ledigbleiben zu einem Stande und heißt Zölibat. Der Zölibat im vorzüglichsten Sinne ist dann vorhanden, wenn er auf Grund eines ewigen Gelübdes geübt wird, wie dies beim priesterlichen und Ordenszölibat der Fall ist. Tatsächlich wird jedoch nach katholischer Auffassung im priesterlichen und Ordenszölibat nicht bloß das Gelübde der Ehelosigkeit, sondern

Digitized by Google

der vollkommenen Keuschheit abgelegt, so daß nicht nur der Ehebund, sondern jede schwere Versündigung gegen die Keuschheit eine Verletzung des Gelübdes enthält.

Dieser *Stand des Zölibates* ist vom christlichen Standpunkt nicht bloß erlaubt, sondern auch an und für sich *vorzüglicher als der Ehestand*.

Wir sagen nicht, daß der Zölibat für *jeden* Menschen der bessere Stand sei. Für die große Masse der Menschen wird immer der Ehestand der Weg zum Heile bleiben; jedenfalls haben nicht alle den Beruf zum jungfräulichen Leben, und für manchen ist es einfachhin besser, in den Ehestand zu treten, weil er die Kraft zur Jungfräulichkeit nicht in sich fühlt. Wir sagen ferner nicht, jeder, der im Zölibate lebt, sei vollkommener als die Verehelichten. Es kann sehr wohl geschehen, daß jemand im Ehestand zu einer viel höheren Stufe der Vollkommenheit emporsteigt als ein anderer, der den Stand der Jungfräulichkeit erwählt. Zur wahren Heiligkeit genügt der bloße Stand nicht. Wir vergleichen hier bloß Stand mit Stand und behaupten, der Stand der Jungfräulichkeit sei der *höhere, vorzüglichere, Gott wohlgefälligere*.

Von den beiden genannten Ständen ist gewiß derjenige der höhere und vorzüglichere, der mehr die Hindernisse der Sünde beseitigt und mehr Gelegenheit, Anlaß und Mittel zur Übung der vollkommenen Tugend bietet. Das ist aber der Zölibat. Er befreit den Menschen von unzähligen Hindernissen und Sorgen. „Wer ohne Weib ist", sagt der hl. Paulus[1], „sorgt nur für dasjenige, was des Herrn ist, auf daß er Gott gefalle; wer aber ein Weib hat, ist besorgt um dasjenige, was von der Welt ist, auf daß er dem Weibe gefalle, und ist geteilt." Man denke nur an die vielen lästigen und drückenden Familiensorgen, namentlich die Sorge für die Erziehung und das Fortkommen der Kinder, für den nötigen Vermögenserwerb. Und mit den Reichtümern mehren sich die Schlingen, welche das Herz an das Irdische fesseln.

Die Losschälung von Sorgen und Neigungen für Irdisches ermöglicht es der Seele, sich ganz und ungeteilt dem Dienste Gottes und des Nächsten zu widmen. Ihre ganze Kraft und Energie wird von den irdischen Dingen hinweg auf die geistigen und religiösen Interessen hingeordnet. Hierzu kommt der beständige Kampf, den das Opfer der Enthaltsamkeit und die Hingabe alles Irdischen vom Menschen fordern, und der ihn nötigt, in Gebet und Selbstverleugnung die Kraft zur treuen Vollendung des Opfers zu suchen. Die um der Tugend willen erwählte Jungfräulichkeit verlangt daher ihrer Natur nach Selbstbeherrschung und Seelengröße und verleiht dem Menschen eine gewisse Würde. Aus den Niederungen sinnlichen Strebens erhebt sie ihn hoch in eine reine, geistige Sphäre und macht ihn nach dem schönen Ausdruck des Aquinaten mit den Engeln geistesverwandt[2]. Ja in Bezug auf das Verdienst übertrifft der Jungfräuliche die Engel, indem er freiwillig und mitten unter den Verlockungen der Sinne ein engelgleiches Leben führt. Es darf uns deshalb nicht wundern, daß selbst die heidnischen Völker, wie die Griechen und Römer, den

[1] 1 Kor 7, 32. [2] C. gent. 3, 137.

Digitized by Google

jungfräulichen Seelen eine besondere Verehrung zollten. Die Priesterinnen der Vesta, der Diana und Minerva waren zur Jungfräulichkeit verpflichtet.

Alles Gesagte läßt sich schon vom rein natürlichen Standpunkt geltend machen. In höherer Weise gilt es vom *christlichen* Zölibat, der einerseits ein notwendiger Bestandteil der vollkommenen Entsagung um Christi willen ist und anderseits eine höhere Stufe der Nachahmung Christi, welcher, von einer Jungfrau geboren, selbst jungfräulich lebte, die jungfräulichen Seelen bevorzugte und sie in besonderer Weise selig pries. Für das *katholische Priestertum* hat der Zölibat noch eine besondere Bedeutung. Während das jüdische Priestertum durch fleischliche Zeugung sich fortwährend ergänzte, soll das höhere christliche Priestertum sich auf jungfräuliche Weise fortpflanzen. Es ist gewiß höchst geziemend, daß die an dem Priestertum des jungfräulichen Hohenpriesters nach der Ordnung Melchisedechs teilnehmenden Priester, welche Gewalt haben über den jungfräulichen Leib Christi sowohl im eigentlichen als im mystischen Sinne und täglich das jungfräuliche Opfer auf dem Altare darbringen und sich davon nähren, ein jungfräuliches Leben führen. Der priesterliche Zölibat ist auch ein wichtiges Mittel für die Unabhängigkeit der katholischen Kirche. Als allgemeine, für alle Zeiten und Völker bestimmte Heilsanstalt kann sie unmöglich dem Belieben jeder Landesregierung unterstehen, ohne sich selbst aufzugeben. Der Priester aber, welcher für Weib und Kind zu sorgen hat, ist beständig durch tausenderlei Rücksichten an der freien Erfüllung seiner Berufsobliegenheiten gehindert. Dasselbe gilt auch, ja in noch höherem Grade, von den *Orden*, die sich dem Krankendienste, der Erziehung der Jugend, dem Missionswerk u. dgl. widmen. Für diese ist außerdem der Zölibat die notwendige Vorbedingung zur vollen, ungeteilten Hingabe an ihren erhabenen Beruf. Kann derjenige, welcher eine Familie hat, alles verlassen, um sich ganz in den Dienst des Nächsten zu stellen und selbst Leben und Gesundheit für ihn zu opfern?

Da der Stand der Jungfräulichkeit nicht nur erlaubt, sondern sogar vorzüglicher ist als der Ehestand, und da er der Kirche sowohl als den Priestern vorteilhaft, ja fast notwendig ist, so ist es auch kein *unberechtigter Zwang*, wenn ihn die Kirche allen Priestern zur Pflicht macht. Niemand ist verpflichtet, sich dem geistlichen oder Ordensstande zu widmen; jeder kann eine Familie gründen, wenn er will. Entschließt sich aber jemand freiwillig zum Priestertum, so muß er auch den Anforderungen genügen, welche die Kirche an ihre Priester stellt. Wenn niemand einen ungebührlichen Zwang darin findet, daß der Staat an seine Beamten in Bezug auf Vorbildung, Verhalten, Kleidung, Aufenthaltsort u. dgl. ganz bestimmte Forderungen stellt, ja sogar die Lehrerinnen, solange sie im Dienste bleiben, zur Ehelosigkeit verpflichtet: warum sollte man der Kirche das Recht verweigern, ihn ähnlicher Weise Vorschriften für ihre Beamten zu erlassen? Übrigens muß sich auch der Verheiratete im Ehestand mancherlei Zwang gefallen lassen; denn mit dem Ehestand sind viele Pflichten und Lasten verbunden, denen sich keiner entziehen kann, der in denselben eintritt.

Was den Einwand betrifft, das allgemeine Wohl verdiene den Vorzug vor dem Privatwohl, es sei mithin besser, für die Vermehrung des Menschengeschlechtes, als für sich allein zu sorgen, wie dies im Zölibat geschehe: so ist

Digitized by Google

zunächst darauf zu erwidern, daß das allgemeine Wohl höher steht als das Privatwohl, wenn beide derselben Ordnung angehören, aber nicht, wenn das Privatwohl ein Gut höherer Ordnung ist. Das ist aber beim Zölibat der Fall, bei dem es sich um geistige Güter der Seele und nicht um zeitliche Wohlfahrt handelt[1]. Sodann ist dieser Einwand schon deshalb völlig hinfällig, weil niemand mehr zum Wohl der Menschheit beiträgt als die Priester und Ordensleute. Die Geschichte des katholischen Zölibates ist eine der glänzendsten und erhebendsten Seiten der Weltgeschichte, sie zeigt uns auf allen Gebieten menschlichen Wissens und Könnens Namen ersten Ranges: es genüge, an einen hl. Basilius, Augustinus, Gregor den Großen, Alkuin, Albert den Großen, Thomas von Aquin, Kopernikus und unzählige andere zu erinnern.

Paulsen[2] macht gegen den Zölibat die sittlichen Vergehen geltend, welche man dem katholischen Klerus vorwirft. Mit diesem Einwand könnte man ebensogut die Ehe über Haufen werfen. Auch die Ehe hat ihre Gefahren, und die zahlreichen Ehebrüche, welche in die Öffentlichkeit dringen und wahrscheinlich nur einen geringen Teil aller Ehebrüche ausmachen, beweisen, daß viele diesen Gefahren unterliegen. Soll man wegen dieser zufälligen Mißbräuche und Vergehen die Ehe abschaffen? Nun, gerade so verhält es sich mit den sittlichen Vergehen des katholischen Klerus. Es hat gewiß Geistliche gegeben, welche ihrem heiligen Stande Unehre machten, und es wird deren wohl auch in Zukunft geben. Wo Menschen sind, kommt auch Menschliches vor. Vergleicht man übrigens die vereinzelten, verhältnismäßig seltenen Fehltritte mit dem Großen und Herrlichen, was der katholische Klerus auf allen Gebieten, besonders aber auf dem religiösen, geleistet, so verschwinden sie, wie wenige Dornen an einem prächtigen Rosenstrauch.

Zweiter Artikel.

Eigenschaften der Ehe.

§ 1. Die Einheit der Ehe.

Die wichtigsten Eigenschaften der Ehe sind Einheit und Unauflöslichkeit.

Die Einheit der Ehe besagt, daß ein gültiger Ehebund nur zwischen einem Mann und einer Frau gleichzeitig bestehen kann. Wir sagen: gleichzeitig. Denn daß ein Ehegatte nach dem Tode seiner Ehehälfte eine zweite oder dritte Ehe gültig eingehen könne, wird allgemein zugegeben.

Der Einheit der Ehe widerspricht es also sowohl, daß eine Frau gleichzeitig mehrere Männer habe (Vielmännerei, Polyandrie), als daß ein Mann gleichzeitig mehrere Frauen besitze (Vielweiberei, Polygamie[3] oder genauer Polygynie).

1. Die Vielmännerei kommt bei mehreren tiefgesunkenen Völkerschaften vor, so bei den Aleuten und Konjaken im äußersten Nordosten Asiens und

---

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 152, a. 4 ad 3.

[2] System der Ethik 596 (II 255).

[3] Polygamie bezeichnet dem Wortlaute nach ebensowohl die Vielmännerei als Vielweiberei, meistens versteht man jedoch darunter bloß die Vielweiberei.

Digitized by Google

andern[1]. Mac Lennan hat sogar eine allgemeine Verbreitung derselben in früheren Zeiten behauptet. Das sind Übertreibungen, die sich nicht auf Tatsachen, sondern nur auf darwinistische Vorurteile stützen. Übrigens ist, wie Schneider[2] richtig bemerkt, die von Stammessatzungen geregelte Vielmännerei nicht mit Zügellosigkeit zu verwechseln. Auch wo sie vorkommt, ist die Vielmännerei meist nur in der Weise gestattet, daß mehrere Brüder mit derselben Frau zusammenleben. Die Hauptveranlassung zu derselben ist der Mangel an Frauen.

Die Vielmännerei ist unstreitig eine häßliche Verirrung. Es wird fast allgemein angenommen, daß sie selbst die Fruchtbarkeit der Frau beeinträchtige. Außerdem bleibt bei der Vielmännerei der Vater des Kindes meist unbekannt, und infolge davon wird die naturgemäße Erziehung des Kindes vernachlässigt. Es mag ja sein, daß bei ganz verkommenen Stämmen, bei denen von Erziehung fast keine Rede ist, diese Folgen sich weniger fühlbar machen; aber wir dürfen unser Urteil über die Ehe nicht nach völlig verwahrlosten Völkern bilden.

Ist es sodann nicht ein ganz unnatürliches Verhältnis, daß der Vater sein eigenes Kind nicht kenne, und das Kind nicht wisse, wen es Vater nennen und als Urheber seiner Tage verehren und lieben solle? Ist es nicht widernatürlich, daß ein Kind seinen Vater, eben weil es ihn nicht kennt, nicht *mehr* hochachte und liebe als mehrere oder viele andere Männer, die zufällig auch mit seiner Mutter Umgang gehabt?

Endlich trägt eine polyandrische Familie, wenn sie überhaupt noch diesen Namen verdient, den Keim der Zwietracht und Unordnung in sich. Sie ist ein Körper mit mehreren Köpfen. Denn in Bezug auf die Frau müssen doch allen dieselben Rechte zustehen und ebenso in Bezug auf die Erziehung der Kinder. So muß es naturgemäß oft zu gehässigem Streit kommen.

2. Die *Vielweiberei* widerspricht nicht so unbedingt dem Naturrecht wie die Vielmännerei, weil sie den Hauptzweck der Ehe: die Fortpflanzung und Erziehung, nicht notwendig und ganz verhindert. Die bei der Vielmännerei angedeuteten Mißstände, z. B. Unbekanntschaft des Vaters, treten hier nicht ein.

Trotzdem muß die Vielweiberei, die uns auch heute noch bei den meisten heidnischen Völkern begegnet, an und für sich und abgesehen von einer göttlichen Dispensation[3] als naturrechtswidrig betrachtet werden, weil sie wenigstens die untergeordneten Zwecke des Ehebundes beeinträchtigt oder ganz hindert. Sie widerspricht vor allem der *Gleichheit* zwischen Mann und Frau, welche die Ehe nach ihrem Zweck und nach dem Vertrage, durch den sie entsteht, fordert. Während die Frau sich ganz und ausschließlich *einem* Manne zur ehelichen Gemeinschaft hingibt, schenkt sich der Mann in der Polygamie mehreren Frauen zugleich. Die Frau hat also nicht das volle Recht auf den Mann, wohl aber umgekehrt der Mann auf die Frau.

Die naturnotwendige Folge dieser Ungleichheit ist die völlige Unterordnung der Frau. Sie hört auf, des Mannes ebenbürtige Lebensgefährtin zu sein, und wird seine Sklavin. Vollkommene Freundschaft kann nur unter gleichen

[1] Siehe *Peschel*, Völkerkunde[6] 231. [2] Die Naturvölker II 459.
[3] Dispensation im uneigentlichen Sinne siehe I 403.

Digitized by Google

und wenigen bestehen. Diese Gleichheit ist in der Polygamie aufgehoben. Mehrere Frauen teilen sich in die Achtung, Liebe und all die übrigen Ansprüche und Rechte, die einer einzigen Frau zukommen, wenn sie dem Manne gleichberechtigt sein soll. So wird die Frau durch die Vielweiberei in eine untergeordnete Stellung gerückt, ja zum bloßen Werkzeug der Lust und der Kindererzeugung herabgewürdigt. Die Erfahrung der meisten Völker beweist dies. Im ganzen Morgenland ist die Frau noch heute die Sklavin des Mannes, und zwar hauptsächlich wegen der Vielweiberei. Sklaverei und Vielweiberei gehören zusammen. Durch Wiedereinführung der Einheit der Ehe hat das Christentum die berechtigte Emanzipation der Frau und ihre Erhebung zur gleichberechtigten Gefährtin des Mannes angebahnt[1].

Die Polygamie greift auch störend in die Liebe und Eintracht, welche den Kitt der Familie bildet. Sie bringt fast notwendig unter die verschiedenen Frauen und deren Kinder Eifersucht und Zwietracht. Wie leicht gibt der Mann einer von mehreren Frauen wegen ihrer Schönheit, Jugend, Charaktereigenschaften oder Fruchtbarkeit den Vorzug und erweckt dadurch den Neid und die Eifersucht der andern, so daß das innige Freundschaftsverhältnis in der Familie zerstört wird! Dieses Familienverhältnis ist jedenfalls nicht ein solches, wie es die Nebenzwecke der Ehe erheischen[2].

Vor mehreren Jahren hat eine Tochter des Mormonenhäuptlings Brigham Young eine Lanze gebrochen zu Gunsten der Vielweiberei. Sie behauptet, aus eigener Erfahrung zu sprechen, und ist voll des Lobes für die Eintracht und Liebe, die alle Frauen ihres Vaters unter sich und mit ihrem Vater und ihren Kindern verband. Wir wollen diese milde Beurteilung kindlicher Pietät zu gute halten. Vielleicht mag das Urteil der Tochter des frauenreichen Mormonenhäuptlings stark von dem jedem Menschen natürlichen Verlangen beeinflußt sein, keine Schatten auf die Quelle seines eigenen Daseins fallen zu lassen[3]. Übrigens wenn sich selbst hie und da eine Familie

---

[1] Das erkennt selbst Paulsen an: „Unter dem Einfluß des Christentums ist die Frau geworden, was sie ist.“ System der Ethik II[5] 258.

[2] Mit Recht sagt Peschel (Völkerkunde 231): „Als gesellschaftliche Wesen unterliegen wir auch einer sittlichen Ordnung, und diese ist der polygamen Ehe entschieden abhold. Die Geschichte morgenländischer Königshäuser lehrt uns, daß die geringe Dauer der dortigen Herrschergeschlechter immer auf die Ränke ehrgeiziger Gemahlinnen zurückzuführen ist, und daß dort das veredelnde Gefühl der Geschwisterliebe fehlt, jeder Fürstensohn im Halbbruder seinen grimmigsten Gegner haßt. Selbst in bürgerlichen Familien entfremdet Neid und Eifersucht die Abkömmlinge verschiedener Mütter.“ Wir haben schon oben (S. 390, A. 1) das Zeugnis Dobrizhoffers angeführt, daß die Abiponen ihre Frauen auf verschiedene, oft weit entlegene Wohnungen verteilten, um Unfrieden zu vermeiden. Bei den Kaffern „hat jede der Frauen ihre besondere Hauseinrichtung und Garten; ebenso sind die Milchkühe den einzelnen Häusern der Frauen zugeteilt“ (Ratzel, Völkerkunde I 248). Die Betschuanas halten es für nötig, „die Hütten der einzelnen Weiber, die in derselben Umzäunung mit der Wohnung des Mannes stehen, durch besondere Querhecken voneinander zu trennen“ (Fritsch, Die Eingeborenen Südafrikas 193). Ähnliches wird von den Somal und den Arabern berichtet (vgl. Grosse, Die Formen der Familie 108).

[3] Nach einer Schilderung des XIX. Siècle (1890) war in dem Sion-Hause, dem Wohnort der Gemahlinnen Brigham Youngs (der „Königinnen von Sion“, wie er sie nannte), beständig Ärger und Unruhe. Seine Frauen verursachten auch mehrmals in der Presse und vor Gericht öffentliche Skandale. — Dixon „stellt den Mormonenfrauen

Digitized by Google

fände, bei der sich die schädlichen Wirkungen der Vielweiberei aus zufälligen Ursachen weniger fühlbar machten, was würde daraus folgen? Die Natur stellt ihre Gesetze nicht für das auf, was zufällig unter besonders günstigen Umständen, sondern was naturgemäß und durchschnittlich geschieht. Und daß die Polygamie ihrer Natur nach dem Wohl der Familie schädlich ist, glauben wir gezeigt zu haben.

Unter den neueren Philosophen hat sich Schopenhauer den zweifelhaften Ruhm eines Sachwalters der Vielweiberei erworben[1]. Nicht die Monogamie, sondern die Polygamie gilt ihm als die naturgemäße Form der Geschlechtsgemeinschaft. Vielleicht ist das nur eine Äußerung der Sucht nach barocken und pikanten Behauptungen, die den Vater des Pessimismus auszeichnet. Behauptet er doch sogar, die Tausende von Prostituierten seien Opfer auf dem Altar der widernatürlichen Monogamie! Als ob die Polygamie der Prostitution ein Ende machen würde! Der Grund der Prostitution liegt sehr häufig nicht darin, daß ein Mann an einer Frau zu wenig, sondern eher, daß er an einer schon zu viel hat[2]. Er will seine Neigungen befriedigen, ohne die Last der Sorge für Frau und Kinder auf sich zu nehmen. Bleiben doch viele entweder ihr ganzes Leben oder einen beträchtlichen Teil desselben ledig, um von den Lasten der Ehe befreit zu sein. Und selbst bei jenen Völkern, welche der Polygamie theoretisch huldigen, sind es praktisch nur die Reichen, welche sich den Luxus mehrerer Frauen zu gestatten vermögen. Übrigens wenn man auch zugeben wollte, die Polygamie würde die Prostitution vermindern, so würde doch dieser Vorteil mehr als aufgewogen durch die schweren Nachteile, welche dieselbe der Familie bringen müßte. Schopenhauer bleibt sich insofern in seinen Anschauungen konsequent, als er von der völligen Minderwertigkeit der Frauen ganz überzeugt zu sein vorgibt.

Wenn aber die Polygamie gegen das Naturgesetz verstößt, indem sie den Rechten der Frauen widerspricht und Gefahren für die ganze Familie in sich birgt, wie konnte dann Gott die Vielweiberei im Alten Bunde gestatten? Soweit die Polygamie der Rechtsgleichheit widerspricht, konnte Gott sie erlauben, weil er der höchste Herr über alle menschlichen Rechte ist und dieselben austeilen oder entziehen kann, wie es ihm nach seiner Weisheit und Heiligkeit beliebt. Die übeln Folgen aber, die sich aus der Gestattung der Polygamie ergeben, kann er entweder durch seine Vorsehung auf anderem Wege verhindern oder auch aus weisen Gründen zeitweilig dulden, wenn dadurch der Hauptzweck der Ehe: die Fortpflanzung, rascher erreicht wird und dies aus besondern Gründen wünschenswert erscheint, wie es zur Zeit der Patriarchen tatsächlich der Fall war.

§ 2. Unauflöslichkeit der Ehe.

1. Obwohl wir die Notwendigkeit der lebenslänglichen Dauer des Ehebundes im allgemeinen nachgewiesen haben, so ist doch damit die Frage noch nicht erledigt, ob nicht wenigstens in Ausnahmefällen, z. B. im Fall der Unfruchtbarkeit, des Ehebruchs und schwerer Feindschaft, die Ehe geschieden werden könne. Wir reden selbstverständlich nicht von der sogenannten unvollkommenen Ehescheidung oder der bloßen Trennung in Bezug auf

---

auf Grund vielfältiger persönlicher Erlebnisse das allerungünstigste Zeugnis aus". Schweiger-Lerchenfeld, Das Frauenleben der Erde (1881) 342.

[1] Parerga und Paralipomena II (1874) 647.

[2] Das Beispiel der Mohammedaner beweist, daß die Polygamie die Sittlichkeit nichts weniger als schützt. Man vgl. Devas, Studien über das Familienleben (1887) 173.

Digitized by Google

das Zusammenleben, deren Zulässigkeit in bestimmten Fällen von niemand bestritten wird, sondern von der vollkommenen Ehescheidung, welche das eheliche Band gänzlich löst und den Getrennten erlaubt, eine neue Ehe einzugehen.

Christus hat die Ehe nicht nur in ihrer ursprünglichen Reinheit wiederhergestellt, sondern ihr auch durch die Würde des Sakramentes eine größere Festigkeit verliehen. Hier aber fragen wir, ob sie schon rein naturrechtlich, und abgesehen von ihrem sakramentalen Charakter, so unauflöslich sei, daß sie weder von den Ehegatten selbst noch von der zuständigen öffentlichen menschlichen Gewalt getrennt werden könne.

Außerhalb der katholischen Kirche wird fast allgemein die Auflöslichkeit der Ehe durch die öffentliche Gewalt in bestimmten Fällen, z. B. bei Ehebruch und böswilligem Verlassen, gelehrt[1] und dementsprechend gehandelt. Auch die öffentlichen Gesetzbücher vertreten in den meisten Ländern diesen Standpunkt. Trotz dieser großen Zahl der Gegner glauben wir uns doch entschieden zu Gunsten der Unauflöslichkeit der Ehe auch vom rein naturrechtlichen Standpunkt erklären zu müssen. Wir behaupten freilich nicht, daß die Ehescheidung, wenn sie gesetzlich geregelt und auf wenige außerordentliche Fälle beschränkt wird, den Hauptzweck der Ehe: die Kindererziehung, unmöglich mache; wohl aber, daß sie die vollkommene Erreichung dieses Zweckes sehr erschwere und auch die Nebenzwecke der Ehe zum Teil verhindere.

2. Allerdings, wenn sie „ewig grünen bliebe, die schöne Zeit der jungen Liebe", „der ersten Liebe goldne Zeit", wo das Auge „den Himmel offen" sieht, dann könnte man vielleicht ohne allzu große Gefahr die Türe der Ehescheidung offen lassen. Aber der Wahn ist kurz und die Reue lang, „des Lebens schönste Feier endigt auch den Lebensmai". Gar bald tritt an die Stelle der Flitterwochen mit ihrer heitern Märchenpoesie der Ernst des Lebens mit seiner nackten, rauhen Wirklichkeit. Je mehr man sich kennen lernt, desto mehr Menschliches, oder sagen wir lieber Unmenschliches, wird entdeckt. Anstatt des holden, liebenswürdigen Wesens, das er angebetet und auf Händen getragen, findet er eine verzärtelte, launische, zänkische und modesüchtige Xanthippe. Und anstatt des aufmerksamen, liebenswürdigen Brautwerbers, der „das Schönste auf den Fluren suchte", um damit seine Liebe zu schmücken, findet sie einen rohen, aufbrausenden, rücksichtslosen Tyrannen, der sie mißhandelt und vielleicht gar bald der Treue vergißt, die er ihr am Altare geschworen. Und trotzdem: „die Liebe muß bleiben". Denn daß wenigstens im allgemeinen und von Ausnahmefällen abgesehen die Ehe unauflöslich sein muß, fordert gebieterisch die Kindererziehung. Ein Kind verlangt mehr als zwanzig Jahre zu seiner vollen Erziehung und Ausbildung, und während die Eltern an der Erziehung eines Kindes arbeiten, wird ein zweites und drittes geboren, mit dem das Erziehungsgeschäft wieder von vorne beginnen muß. Nimmt man dazu noch, daß die Eltern auch für die Zukunft ihrer Kinder zu sorgen haben und diese

[1] Man vgl. beispielsweise Trendelenburg, Naturrecht § 132; Paulsen, System der Ethik II 262; Lasson, System der Rechtsphilosophie 576; Ulrici, Naturrecht 279; Ahrens, Naturrecht II 242.

Digitized by Google

ihre natürlichen Erben sind, so ist kein Zweifel, daß die Ehe im allgemeinen die lebenslängliche Dauer erheischt.

Man kann hiergegen nicht auf Ausnahmefälle hinweisen, wo die Eltern ohne eigene Schuld entweder keine oder nur ein Kind oder zwei haben und deshalb die Erziehung ein lebenslängliches Zusammenbleiben nicht so dringend fordert; denn das natürliche Sittengesetz berücksichtigt nicht das, was zufällig und ausnahmsweise, sondern das, was durchschnittlich und naturgemäß zu geschehen pflegt[1]. Verlangt aber die Ehe im allgemeinen und durchschnittlich die lebenslängliche Dauer, so muß sie auch, wie uns scheint, in allen Fällen, ausnahmslos unauflöslich sein, weil nur *unter dieser Voraussetzung die lebenslängliche Dauer* der Ehe im allgemeinen *genügend sicher gestellt ist*.

Nur zu oft wird die Ehe den Gatten bald zur Last. Wäre nun in Ausnahmefällen die Ehescheidung gestattet, so ließen sich leicht Vorwände finden, um einen solchen Ausnahmefall künstlich zu schaffen. Und dann fragt sich: welches sind diese Ausnahmefälle? Wenn z. B. Ehebruch zur Scheidung berechtigt, warum sollen nicht auch andere schwere und entehrende Verbrechen dem unschuldigen Teil seine Freiheit verschaffen, namentlich wenn die Verbrechen jahrelange Gefängnis- oder Zuchthausstrafe zur Folge haben? Warum soll nicht ebenso schwere Verleumdung, körperliche Mißhandlung, böswilliges Verlassen, hartnäckige Verweigerung der ehelichen Pflicht, große Abneigung, ansteckende Krankheit oder lang anhaltendes Siechtum u. dgl. zur Ehescheidung berechtigen? Fast alle diese Gründe werden auch von den meisten Verteidigern der Ehescheidung für genügend erachtet[2]. Nach manchen genügt sogar zur Ehescheidung die *gegenseitige, vor Gericht erklärte Übereinkunft*, und diese Ansicht ist auch in der französischen Gesetzgebung zur Geltung gekommen. Wer will da eine objektive, unübersteigliche Grenze für die Ehescheidungen setzen? So führt die Zulassung der Ehescheidung in Ausnahmefällen fast naturnotwendig zu einer höchst schädlichen Lockerung des Ehebundes[3].

---

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 154, a. 2: Id quod cadit sub legis determinatione, iudicatur secundum id quod communiter accidit, et non secundum id quod in aliquo casu potest accidere. [2] Siehe Ahrens a. a. O. 243.

[3] Das beweist die Erfahrung. Als man in Frankreich im Jahre 1884 (27. Juli) das Ehescheidungsgesetz erließ, scheute sich der Justizminister Naquet nicht, dasselbe damit zu begründen, daß die gesetzliche Scheidung dann seltener werde. Wie es damit steht, zeigen die amtlichen statistischen Ergebnisse. Die Zahl der Anträge auf Scheidung und die ausgesprochenen Scheidungen betrugen:

im Jahre	Anträge	Bewilligungen	im Jahre	Anträge	Bewilligungen
1884	1773	1657	1893	8159	6937
1885	4640	4123	1894	9144	7893
1886	4581	4005	1895	8937	7700
1887	6605	5797	1896	9148	7879
1888	6247	5428	1897	9283	7999
1889	7057	6249	1898	9521	8100
1890	7456	6657	1899	9461	8042
1891	7745	6431	1900	9309	7820
1892	8119	7035			

Die Gesamtzahl der ausgesprochenen Ehescheidungen vom August 1884 bis 1900 beläuft sich also auf 109 752. Im Vergleich zu den abgeschlossenen Ehen ist die Zahl

Digitized by Google

Man entgegnet, es sei Sache der zuständigen Gesetzgeber, die Mißbräuche zu verhüten und die Ehescheidung möglichst einzudämmen. Allein die menschlichen Gesetzgeber werden durchschnittlich, aus Mitleid mit sich selbst, eher geneigt sein, die Grenzen der Ehescheidungen zu erweitern als zu verengern. Sie wissen ja, daß auch ihnen die Ehescheidung die Stunde der Erlösung bringen kann. Tatsächlich sehen wir fast überall, wo der christliche Geist aus der Gesetzgebung schwindet, die Tore der Ehescheidung sich weiter öffnen.

Es gehörte deshalb zur Weisheit des göttlichen Gesetzgebers, der die Familie zum Grundpfeiler der Gesellschaft gemacht, ihr durch die Unauflöslichkeit jene Festigkeit zu verleihen, deren sie zur vollkommenen Erfüllung ihrer Hauptaufgabe bedarf.

3. Wesentlich verstärkt wird der eben vorgebrachte Grund für die Unauflöslichkeit der Ehe durch die Rücksicht auf die untergeordneten Zwecke derselben. Der erste Nebenzweck des Ehebundes ist die gegenseitige Unterstützung und Ergänzung in geistiger und leiblicher Beziehung. Gleichwie in physiologischer Beziehung erst durch Verbindung von Mann und Frau ein vollständiges Fortpflanzungsprinzip entsteht, so ergänzen sich die Ehegatten auch in der höheren und geistigen Ordnung in Bezug auf Talente, Neigungen, Charakter usw. Der denkt gar zu niedrig von der Ehe, welcher nur die sinnliche Seite derselben ins Auge faßt. Auch hier gilt das Wort: Der Mensch lebt nicht allein vom Brote. Die Ehe vermählt auch in der höheren, geistigen Sphäre zwei verschiedenartig angelegte Wesen zu einem einzigen. Aus zweien wird nicht nur ein Fleisch, sondern auch sozusagen eine Person, und zwar in höherem Sinn, als dies bei der sonstigen gesellschaftlichen Vereinigung mehrerer Menschen geschieht. Zwei Personen werden so geeint, daß sie gewissermaßen nur ein volles Leben ausmachen, von demselben Denken und Wollen beseelt, Leid und Freud' gemeinsam miteinander teilen und tragen sollen.

Ein so inniges Verhältnis setzt naturgemäß die innigste Freundschaft voraus. Die Menschen als Vernunftwesen sollen nicht durch bloße sinnliche Neigung zusammengeführt und zusammengehalten werden, sondern vor allem durch Liebe und Freundschaft. Die Liebe ist der Kitt der menschlichen Herzen. Gilt dies schon allgemein, so noch besonders von einem so innigen, an sich lebenslänglichen Verhältnis, wie es zwischen Mann und Frau besteht[1]. Ver-

---

der Scheidungen von 14 Prozent im Jahre 1884 auf 25,9 im Jahre 1899 gestiegen. In Preußen nebst Pyrmont und Waldeck wurden vom Jahre 1881 bis 1896 64 400 Ehen geschieden. Die Zahl der in Ehesachen angestrengten Prozesse ist natürlich noch viel größer gewesen. Von 100 000 bestehenden Ehen wurden in Preußen gerichtlich geschieden im Jahrfünft 1881—1885 67,62; 1886—1890 80,55; 1891—1895 86,77; im Jahre 1896 101,97. Die Ehescheidungen haben also während dieser Beobachtungsperiode beständig zugenommen. In 16 Jahren hat sich die Häufigkeit der Ehescheidungen verdoppelt. In Berlin sind in dem Jahrzehnt 1885—1894 nicht weniger als 8476 Ehen geschieden worden, davon 2970 wegen Ehebruchs. — In den Vereinigten Staaten sollen vom Jahre 1870 bis 1890 320 000 Ehen geschieden worden sein (vgl. Köln. Volkszeitung 1903, Nr 14).

[1] S. Thom., C. gent. 3, 123: Amicitia quanto maior est, tanto debet esse firmior et diuturnior. Inter virum autem et uxorem maxima amicitia esse videtur; adunantur enim non solum in actu carnalis copulae . . . sed ad totius domesticae conversationis consortium.

Digitized by Google

läßt doch die Frau Vater und Mutter, um ihrem Manne anzuhangen und mit ihm die Lebensschicksale zu teilen. Bezeichnend für die Innigkeit dieses Gattenverhältnisses ist auch der bei den meisten Völkern bestehende Gebrauch, daß die Frau ihren Familiennamen aufgibt und den des Mannes annimmt; dadurch soll gewiß ausgedrückt werden, daß Mann und Frau fortan sozusagen nur ein Wesen ausmachen und deshalb auch denselben Namen tragen. Wenn nun schon jede wahre Freundschaft ihrer Natur nach Dauerhaftigkeit verlangt, ja jede Trennung fürchtet, um wie viel mehr die so innige, alle Lebensverhältnisse umfassende Freundschaft und Liebe zwischen den Ehegatten!

Aber wenn die Liebe erkaltet, wenn an die Stelle der Freundschaft Abneigung und Haß getreten, ist dann nicht eben wegen dieser Abneigung das längere innige Zusammensein im Widerspruch mit der Natur der Ehe? Trotz dieses Umschlages in der Zuneigung bleibt es doch wahr, daß die Ehegatten sich lieben *sollen*, weil der Zweck der Ehe und das innige Verhältnis der Gatten diese Liebe *fordert*. Und da die Liebe nicht in sinnlicher Zuneigung, sondern in der Neigung des Willens besteht, so ist sie immer in der Gewalt der Ehegatten. Wollte man wegen Erkaltung der Liebe die Auflösung der Ehe gestatten, so würde das Eheband völlig gelockert. Denn wie leicht stellt sich, wenigstens zeitweilig, Abneigung und Widerwillen ein! Der eheliche Bund muß nach dem beurteilt werden, was ihm seiner Natur nach zukommt, nicht aber nach dem, was zufällig mit ihm zusammenhängt.

Übrigens ist für einen solchen Fall, wo gegenseitige Abneigung eintritt, schon durch die unvollkommene Ehescheidung genügend vorgesorgt. Die Gatten können sich aus wichtigen Gründen in Bezug auf die Wohnung trennen. Dieser Weg ist ihnen offen gelassen, wenn das Zusammenleben unerträglich geworden. Wäre es ihnen aber gestattet, neue Ehen einzugehen, so würde die eheliche Freundschaft ganz allgemein gelockert.

Schon der Gedanke an eine *mögliche* Trennung würde die Freundschaft schwächen oder nicht zur vollen Entfaltung kommen lassen, weil jeder Ehegatte durch den Hintergedanken an die Möglichkeit einer Trennung gehindert wäre, sich völlig an die Ehehälfte hinzugeben. Man hat leicht den Ehegatten sagen, sie sollen derartige Gedanken ausschlagen und nur an die Gegenwart denken. Ist einmal die Trennung möglich, so ist es ganz vernünftig, sich auf diesen Fall gefaßt zu machen. Eine Freundschaft, die fürchten muß, gelöst zu werden, trägt schon den Todeskeim in sich. Die voraussichtliche Möglichkeit der Trennung wäre eine große Versuchung für beide Teile, nicht einzig an das Wohl des Ehegatten und der Kinder, sondern zuerst an das eigene Wohl zu denken und sich für den Fall einer Trennung vorzusehen.

Hierzu kommt noch die unbillige *Ungleichheit*, in welche die Möglichkeit der Ehescheidung die Frau versetzt. Solange die Frau jung, schön und liebenswürdig ist, wird die Ehescheidung nicht leicht eintreten. Erst wenn sie die Jungfräulichkeit und Schönheit eingebüßt, wenn sie keine Hoffnung auf Nachkommenschaft hat oder aber Mutter mehrerer Kinder ist, stellt sich die Gefahr ein, daß der Mann ihrer überdrüssig wird und sich ihrer zu entledigen sucht: wozu ihm die Möglichkeit der Ehescheidung eine erwünschte Gelegenheit bietet. In allen diesen Fällen ist es dem Mann ein leichtes, nicht nur sein

Digitized by Google

Auskommen zu finden, sondern auch eine neue Ehe einzugehen; nicht so der Frau. Für diese bedeutet in den meisten Fällen die Ehescheidung den Ruin ihrer Existenz und ihres Lebensglückes. Diese unbillige Ungleichheit hindert aber in der Frau die völlige Hingabe, die sich selbst vergißt, um nur noch für den Geliebten zu leben.

Der zweite Nebenzweck der Ehe ist ein sittlicher. Sie soll die Befriedigung des stärksten sinnlichen Triebes auf geordnete Weise ermöglichen. Sie zieht ihm bestimmte Grenzen, die es leichter machen, ihn in den Schranken der Vernunft zu erhalten. Auch dieser Zweck wird durch die Möglichkeit der Ehescheidung nicht wenig gehindert. Nur wenn die Ehescheidung ein für allemal ausgeschlossen und die Gatten für Lebenszeit miteinander verbunden sind, ist dem Manne sowohl als der Frau die Hoffnung auf eine rechtmäßige Verbindung mit andern Personen ein für allemal benommen. Gewissenhafte Eheleute wissen, daß es für derartige Begierden eine erlaubte Befriedigung zu Lebzeiten des Gatten nicht geben kann. So ist die Versuchung von vornherein gewissermaßen schon im Keime erstickt, während die Möglichkeit erlaubter Befriedigung ihr beständig Gelegenheit und Anlaß böte.

Die Ehescheidung bringt auch der ganzen Gesellschaft mancherlei Nachteile. Durch sie werden meist auch die Angehörigen der Geschiedenen in Haß und Zwietracht hineingezogen. Sodann ist das Wohl der menschlichen Gesellschaft an erster Stelle durch die Dauer der Familie bedingt. Die Familie besonders ist es, welche die Vergangenheit und Zukunft mit der Gegenwart verbindet. Durch die Familien pflanzt sich die Überlieferung der Vergangenheit auf die Zukunft fort. Sie ist auch vorzugsweise der Träger religiöser, konservativer Gesinnung, und nichts ist so bedrohlich für die Gesellschaft als die Lockerung der Familienbande, wie dies durch die Ehescheidung geschieht [1]. Endlich ist die auf der monogamen unzertrennlichen Ehe beruhende Familie das sicherste Mittel, die Bevölkerung vor physischer und moralischer Entartung und Degeneration zu bewahren, wie die Erfahrung sattsam lehrt.

Mögen wir also den Zweck der Kindererziehung oder das Verhältnis der Ehegatten untereinander oder die Beziehung der Familie zur ganzen Gesellschaft ins Auge fassen, immer kommen wir zum Schluß: der höchste Gesetzgeber schuldete es seiner Weisheit, daß er den Ehebund zu einem ewigen, unauflöslichen machte; die Ehegatten müssen beim Antritt des Ehestandes, um uns

---

[1] Noch in neuerer Zeit haben sich zwei protestantische Staatsmänner: der Engländer Gladstone und der ehemalige amerikanische Minister Phelps, mit aller Entschiedenheit für die Unauflöslichkeit der Ehe ausgesprochen. Seitdem man die Wiederverheiratung gestattet, sei in England und Amerika die Zahl der Ehescheidungen gewachsen, die Sittlichkeit gesunken; unter 100 Ehescheidungen fänden 99 wegen der Aussicht auf anderweitige Wiederverheiratung statt; falle diese Aussicht fort, so bleibe der Familienherd erhalten. Die Härte, welche im Verbote der Wiederverheiratung liege, könne nicht in Betracht kommen gegenüber der Schädigung, welche die ganze menschliche Gesellschaft durch sie erleide (The Tablet, London 1889, 985—987). — In den Jahrbüchern für Nationalökonomie und Statistik, 3. Folge IV (1893) 261 schreibt Dr J. Wernicke: „Selbst der sittlich indifferente Mensch wird die gerichtliche Auflösung der Ehe als etwas der Natur Zuwiderlaufendes empfinden; denn die Ehe ist nun einmal die heiligste Burg des menschlichen, irdischen Lebens, so viel man auch gegen sie anstürmen mag."

Digitized by Google

dieses Ausdruckes zu bedienen, die Schiffe hinter sich verbrennen, d. h. jede Hoffnung auf eine Lösung des Ehebandes zu Lebzeiten beider ein für allemal aufgeben [1].

An Einwendungen gegen die hier vorgetragene Lehre fehlt es nicht. Manchmal bleibt die Ehe unfruchtbar, verfehlt also ihren natürlichen Zweck. Warum sollte in diesem Falle die Ehe nicht getrennt werden? Allein diese Unfruchtbarkeit ist etwas der Ehe rein Zufälliges und kann deshalb bei Bestimmung dessen, was die Ehe ihrer Natur nach fordert, nicht in Betracht kommen. Nun ist aber die allgemeine Unauflöslichkeit ein notwendiges Erfordernis, damit die Ehe als Institution ihren Zweck erreiche. Würde in einzelnen Fällen die Auflösung gestattet, so wäre es bald um die Festigkeit und Dauerhaftigkeit geschehen, welche die Ehe als Institution unumgänglich fordert. Mag also auch das Wohl der einzelnen in Ausnahmefällen unter diesem Gesetze leiden oder der Zweck der Ehe in einem einzelnen Falle nicht erreicht werden, so verlangt doch der Zweck der Ehe im allgemeinen die völlige Unauflöslichkeit derselben [2].

Das von der Unfruchtbarkeit Gesagte gilt auch für den Fall der Untreue oder schlechten Betragens seitens des Ehegatten. Soll der unschuldige, sittlich gesunde Teil, so fragt man, lebenslänglich zu seinem großen Schaden an den andern geknüpft sein? Muß man nicht vielmehr die Ehescheidung als das einzige Rettungsmittel für den Schuldlosen ansehen? Aber man übersieht, daß die Ehe an erster Stelle dem Wohle des ganzen menschlichen Geschlechtes zu dienen hat und zu diesem Zwecke völlige Unauflöslichkeit erheischt. Die etwaigen Übel, die sich aus den für das allgemeine Wohl notwendigen Ehegesetzen in Ausnahmefällen für einzelne ergeben, müssen von diesen mit Geduld ertragen werden, bis es Gott gefällt, das Band zu lösen. Jeder Stand hat seine Beschwerden und Gefahren, die man beim Eintritt in denselben sozusagen mit in den Kauf nehmen muß. Das gilt auch vom Ehestand. Wenn übrigens das Zusammenleben für den einen Teil gefährlich oder unerträglich wird, so steht ihm immer das Mittel der Trennung von Tisch und Bett zu Gebote. Es kann auch vorkommen, daß der eine Teil ohne eigene Schuld dauernd erkrankt, zu den Zwecken der Ehe nutzlos, für den andern Teil eine beständige Last

[1] In diesem Sinne lehrte Papst Leo XIII. in seiner Enzyklika Quod apostolici vom 28. Dezember 1878: Nostis enim, Venerab. Fratres, rectam huius (domesticae) societatis rationem *secundum naturalis iuris necessitatem in indissolubili* viri ac mulieris unione primo inniti. In der Enzyklika vom 10. Februar 1880: Matrimonium ex ipsa sui institutione inter duos esse debet et . . . nuptiale vinculum sic (est) Dei voluntate intime vehementerque nexum, ut *a quopiam inter homines dissolvi aut distrahi nequeat.* Dieselbe Lehre hat die Kirche schon früher bei den verschiedensten Gelegenheiten vorgetragen. Man sehe darüber Schneemann, Die Irrtümer über die Ehe, Freiburg 1865, 104 ff.

[2] Schon der hl. Thomas (Supplement. part. 3, q. 67, a. 1 ad 4) antwortet auf die hier angedeutete Schwierigkeit: Matrimonium principaliter ordinatur ad bonum commune ratione principalis finis, qui est bonum prolis. . . . Et ideo in legibus matrimonii magis attenditur quid omnibus expediat, quam quid uni competere possit. Quamvis ergo matrimonii inseparabilitas impediat bonum prolis in aliquo homine, tamen est conveniens *ad bonum prolis simpliciter.*

Digitized by Google

wird. Sollen wir deswegen dem letzteren das Recht auf Ehescheidung zuerkennen? Wer das einräumt, muß schließlich die Festigkeit der Ehe fast völlig menschlicher Willkür preisgeben.

Wenn aber die Ehescheidung dem Naturrecht widerspricht, wie konnte dann Moses dieselbe gestatten, und wie konnte der hl. Paulus den Heiden, die sich zum Christentum bekehren, die Trennung von ihren Gatten erlauben, wofern diese nicht im Frieden mit ihnen zusammenleben wollten? Sie taten das nicht eigenmächtig, sondern kraft göttlicher Vollmacht. Wir haben nur bewiesen, daß die Ehe, um ihren Zweck zu erreichen, der Auflösbarkeit durch eine menschliche Gewalt entzogen sein muß. Wenn Gott in einzelnen Fällen aus weisen Gründen von diesem Gesetz entbindet, so steht ihm das frei, weil er als Urheber der Natur den Zweck der Ehe nicht unbedingt und allezeit zu erreichen braucht, sondern um höherer Güter und Zwecke willen die niedrigeren Zwecke außer acht lassen kann[1]. Insofern aber die Auflösung der Ehe dem Rechte eines der Ehegatten widerspricht, steht ihm das höchste Verfügungsrecht über alle menschlichen Rechte zu. Er kann aus weisen Gründen den einen Rechte nehmen und sie den andern zuteilen, wie es ihm gefällt. Das ist keine eigentliche Dispensation vom Naturgesetz. Denn dieses verbietet nur, daß die Menschen *eigenmächtig* die Ehe trennen.

Gegen die Unauflöslichkeit der Ehe pflegt man schließlich noch den *Vertragscharakter* derselben geltend zu machen. Die Ehe ist ein Vertrag oder kommt durch einen Vertrag zu stande. Jeder Vertrag kann aber durch gegenseitige Einwilligung der Kontrahenten wieder rückgängig gemacht werden. Allein von den gewöhnlichen Verträgen darf man nicht ohne weiteres auf den Ehevertrag schließen, der unmittelbar das Gesamtwohl, d. h. die Erhaltung der Art betrifft und deshalb in seinen notwendigen Bestandteilen und Eigenschaften vom Schöpfer geregelt ist. Zu diesen Eigenschaften gehört die Unauflösbarkeit. Es steht den Menschen frei, ledig zu bleiben; aber wenn sie einen Ehebund eingehen wollen, so müssen sie die demselben notwendig anhaftenden Pflichten und Lasten auf sich nehmen. Wollte jemand eine Ehe eingehen unter der ausdrücklichen Bedingung der Auflösbarkeit derselben, so käme der Ehebund gar nicht zu stande, weil diese Auflösbarkeit seinem Wesen widerspricht.

Dritter Artikel.

Ehehindernisse und Ehegesetzgebungsgewalt.

§ 1. Ehehindernisse.

Die Ehe als dauernde Lebensgemeinschaft von Mann und Frau kann in jedem einzelnen Fall nur durch einen *Vertrag* entstehen. Denn von Natur aus sind diejenigen, welche sich miteinander verehelichen sollen, nicht bestimmt. Die Bestimmung muß also durch irgend eine konkrete Tatsache erfolgen, und diese kann keine andere sein als der *Ehevertrag*. Es gehört gewiß zu den wesentlichsten Bedingungen persönlicher Freiheit, daß man nicht gegen seinen

[1] S. Thom., Supplement. part. 3, q. 67, a. 2. Suarez, De leg. l. 2, c. 15, n. 28.

Digitized by Google

Willen gezwungen werde, ein so inniges, das ganze Leben nach allen Seiten umfassendes Verhältnis einzugehen, wie es das eheliche ist.

Obwohl der Ehevertrag unter Christen ein Sakrament ist, so bleibt er dennoch den allgemeinen Vertragsbedingungen unterworfen. Denn er ist und bleibt ein wahrer Vertrag; der Ehekontrakt selbst wurde von Christus geheiligt und mit Wirksamkeit in der Gnadenordnung ausgerüstet. Daraus folgt, daß alles, was zum Zustandekommen eines erlaubten und gültigen Vertrages nötig ist (344), auch zur erlaubten und gültigen Eheschließung erfordert wird. Dies führt uns auf die Erörterung der *Ehehindernisse*.

Man pflegt *trennende* und *verbietende Ehehindernisse* zu unterscheiden. Die ersteren machen die Ehe *ungültig* oder verhindern einfachhin ihr Zustandekommen; die letzteren dagegen machen sie bloß *unerlaubt*, ohne ihre Gültigkeit zu verhindern. Die Eheschließung kann nämlich unter Umständen für bestimmte Personen verboten und doch gültig sein, wenn sie tatsächlich stattfindet. Wenn z. B. ein Bräutigam einer Braut das Eheversprechen gegeben, aber vor der festgesetzten Zeit eine andere Braut heimgeführt hat, so ist diese Ehe gültig, obwohl ihre Eingehung eine Verletzung des der ersten Braut gegebenen Versprechens war.

Genau im einzelnen zu bestimmen, welche Hindernisse trennend und welche bloß verbietend seien, ist Sache der zuständigen positiven Gesetzgebung. Rein naturrechtlich scheint ein Ehehindernis die Ehe ungültig zu machen, wenn die allgemein zur Gültigkeit eines Vertrages erforderlichen Bedingungen nicht vorhanden sind. Aus diesem Grundsatz lassen sich folgende naturrechtlich trennenden Ehehindernisse ableiten.

1. Ein Ehevertrag, der in einem Augenblicke abgeschlossen wird, wo einer der Kontrahenten den *freien Gebrauch der Vernunft* nicht besitzt (im Zustande des Irrsinns, der Trunkenheit usw.), ist ungültig. Ebenso hindert ein wesentlicher *Irrtum* in Bezug auf die Person oder eine ausdrücklich zur Bedingung gemachte Eigenschaft derselben das Zustandekommen der Ehe.

2. Nach der wahrscheinlicheren Ansicht wird schon naturrechtlich jeder Ehevertrag ungültig, wenn dem einen Teil absichtlich schwere und ungerechte *Furcht* eingejagt wurde, um ihn zur Einwilligung zu zwingen. Dieses Ehehindernis dauert jedoch nur so lange als die ungerecht verursachte Furcht. Der Grund, warum dieses Ehehindernis ein trennendes ist, liegt darin, weil die Ehe ihrer Natur nach unauflöslich ist. Also muß man die durch ungerechte Furcht erzwungene Einwilligung als gültig oder ungültig ansehen. Nun scheint es aber weder mit der Gerechtigkeit noch mit dem öffentlichen Wohl vereinbar, daß man eine solche erzwungene Einwilligung als bindend ansehe. Nicht mit der Gerechtigkeit, weil sich das dem Gezwungenen zugefügte Unrecht nicht wieder gut machen läßt. Nach der Voraussetzung ist er ja für ewig gebunden. Nicht mit dem Gesamtwohl. Es ist eine Forderung des allgemeinen Wohles, daß die Eheschließung vollständig frei sei. Nur so können wahrhaft glückliche Ehen entstehen, ohne die ein glückliches Familienleben und eine gedeihliche Erziehung äußerst schwer, wenn nicht unmöglich wird. Auch nur so wird der ungerechten Benachteiligung der Schwächeren bei Ehekontrakten wirksam ein Riegel vorgeschoben.

Digitized by Google

3. Ein weiteres naturrechtliches Ehehindernis ist die schon zu Recht bestehende Ehe eines oder beider Kontrahenten. Das folgt unmittelbar aus der Einheit der Ehe. Wer das Recht über sich selbst schon ganz an eine Person übertragen, kann dasselbe Recht nicht noch einer zweiten Person schenken. Der Gegenstand des Vertrages ist der freien Verfügung schon entzogen.

4. Weil der Hauptzweck der Ehe die Fortpflanzung ist, so macht die der Ehe vorhergehende und dauernde physische Impotenz oder Unfähigkeit zum Zweck der Ehe, mag nun dieselbe allgemein oder nur in Bezug auf den Ehegatten bestehen, den Ehevertrag ungültig. Es fehlt an dem wesentlichen Gegenstand des Vertrages.

5. Gegenstand eines Vertrages darf nie etwas sein, was in sich und dauernd unerlaubt ist, weil es unmöglich eine Pflicht zu einem dauernd unsittlichen Verhältnis geben kann. Aus diesem Grunde ist der Ehevertrag ungültig, wenn das eheliche Verhältnis und der Gebrauch der Ehe seiner Natur nach und dauernd unerlaubt ist; deshalb sind Ehen zwischen Blutsverwandten in gerader Linie ungültig. Die Kinder schulden ihren Eltern als den Urhebern ihres Daseins Hochachtung, Ehrfurcht und Unterwürfigkeit, und damit verträgt sich zwischen ihnen das Verhältnis der Gleichheit und der gegenseitigen Gewalt der Ehegatten nicht. Das von Eltern und Kindern Gesagte gilt, wenn auch in minderem Grade, von allen in gerader Linie Verwandten.

Auch die Ehen zwischen Geschwistern sind wahrscheinlich schon naturrechtlich ungültig. Die innigste Freundschaft, der vertraulichste und fast beständige Verkehr verbindet die Geschwister miteinander. Wären Ehen zwischen ihnen zulässig, so würden gar zu leicht geschlechtliche Ausschweifungen, leichtsinnige und frühzeitige Ehen einreißen[1]. Selbst zur Polygamie würde die Zulässigkeit der Geschwisterehen nahe Gelegenheit und Anlaß bieten. Die Tatsache, daß die Kinder von Eltern, die in der nächsten Linie verwandt sind, meist krüppelhaft, schwindsüchtig und beschränkt sind, scheint auch ein Fingerzeig zu sein, daß solche Ehen der Absicht des Urhebers der Natur nicht entsprechen. Selbst die rohesten Naturvölker haben durchschnittlich eine große Scheu vor Ehen unter den nächsten Blutsverwandten.

§ 2. Die Ehegesetzgebungsgewalt.

1. Bei mehreren der genannten Hindernisse ist die Grenze, bis zu welcher sie naturrechtlich die Ehe ungültig oder unerlaubt machen, nicht genau erkennbar und unter Umständen kann eine Erweiterung derselben der Gesellschaft nützlich oder selbst nötig sein. Deshalb bedarf es einer Gesetzgebungsgewalt, welche den Ehevertrag nach den Anforderungen des Naturrechtes und der konkreten Umstände regelt, damit alle genau erkennen, welche Ehen ungültig oder unerlaubt seien. Das ist ein Grunderfordernis für die allgemeine Sittlichkeit.

Es bedarf ferner einer öffentlichen Gewalt, welche die Formen der gültigen und erlaubten Eheschließung festsetzt, welche bestimmt, unter welchen Umständen eine Trennung in Bezug auf das Zusammenleben erfolgen könne. Nicht minder ist eine solche Gewalt erforderlich zur Schlichtung der entstehenden Streitigkeiten

[1] S. Thom., Supplem. q. 54, a. 3.

Digitized by Google

in Bezug auf die Rechtmäßigkeit der Ehe, in Bezug auf die Rechte an den Kindern im Falle einer Trennung von Tisch und Bett.

Vor allem aber muß eine öffentliche Gewalt vorhanden sein, welche die Beobachtung der natürlichen und positiven Gesetze im Notfall erzwingt. Die Ehe ist ein Grundpfeiler der menschlichen Gesellschaft, und es darf deshalb nicht dem Belieben der einzelnen anheimgegeben bleiben, ob sie die Ehegesetze beobachten wollen oder nicht. Wenn irgendwo, so bedarf es in Bezug auf den stärksten sinnlichen Trieb einer irdischen Gewalt, welche denselben eindämmt und nötigenfalls mit Gewalt in die Schranken der Pflicht zurückdrängt. Sonst würde bald ein wilder, regelloser Geschlechtsverkehr die Familie und Gesellschaft untergraben.

Welches ist nun die öffentliche Gewalt, zu deren Kompetenz die Ehegesetzgebung gehört?

2. In der gegenwärtigen *christlichen* Ordnung ist die Ehegesetzgebung, soweit das eheliche Band selbst in Betracht kommt, Sache der *Kirche*. Das ist ausdrückliche katholische Lehre[1]. Der Hauptgrund ist, weil Christus die Ehe zu einem Sakramente, also zu einer ihrer innersten Natur nach religiösen Angelegenheit erhoben hat. Unter Christen kann kein Ehevertrag eingegangen werden, der nicht zugleich Sakrament wäre und deshalb wie die Verwaltung aller Sakramente der kirchlichen Jurisdiktion unterstände. In christlichen Staaten hat die Obrigkeit die Pflicht und das Recht, von ihren christlichen Untertanen zu fordern, daß die Ehen nur nach Vorschrift der Kirchengesetze abgeschlossen werden.

Das Gesagte gilt jedoch nur vom ehelichen Bande selbst, nicht von den *zivilrechtlichen Wirkungen* der Ehe in Bezug auf das Vermögen der Ehegatten, das Erbrecht der Kinder, etwaige politische Rechte und ähnliches. Diese unterstehen ihrer Natur nach der Staatsgewalt, setzen aber den Ehebund schon voraus[2].

3. Unter *Christen* hat also die Staatsgewalt aus sich keinerlei Jurisdiktion über die Ehe: sie kann keine Gesetze über die Ehe selbst erlassen, keine Ehehindernisse aufstellen, Ehestreitigkeiten entscheiden u. dgl. Insbesondere ist die *Zivilehe* aus sich ungültig, es sei denn, daß sie den kirchlichen Anforderungen genüge.

Man unterscheidet zwei Arten von Zivilehen: die *obligatorische* oder *Zwangszivilehe* und die *fakultative* oder *freie* Zivilehe. Bei der *Zwangszivilehe*, welche heute schon in den meisten Staaten des europäischen Festlandes eingeführt ist, werden die Brautleute gesetzlich gezwungen, *vor* der kirchlichen Trauung die Ehe vor dem Standesbeamten einzugehen, und es bleibt ihrem Belieben anheimgestellt, ob sie sich hinterher auch noch kirchlich wollen trauen lassen; die weltliche Obrigkeit kümmert sich nicht weiter darum. So

---

[1] Concil. Trident. sess. 24, can. 12: Si quis dixerit, causas matrimoniales non spectare ad iudices ecclesiasticos, anathema sit.

[2] Eingehend handeln über diese Fragen: *Hergenröther*, Katholische Kirche und christlicher Staat (1872) 845 ff; *Schneemann*, Die Irrtümer über die Ehe 91; *Rive*, Die Ehe (1876) 207 ff; *v. Hammerstein*, Kirche und Staat (1883) 142 ff.

Digitized by Google

kann der Fall eintreten, daß die Regierung zwei Personen als rechtmäßige Eheleute behandelt und nötigenfalls zum Zusammenleben zwingt, welchen die Kirche die Trauung verweigern muß, und welche also in ihren Augen Konkubinarier sind. Wenn ferner ein Teil der Eheschließenden nur gegen das Versprechen nachträglicher kirchlicher Trauung vor dem Standesamte erschienen ist, und dann der andere Teil sich weigert, sich kirchlich trauen zu lassen, so gilt die Ehe vor dem staatlichen Forum als geschlossen, und der Staat leiht zu deren Durchführung eventuell seine Zwangsgewalt. Das ist ein Gewissenszwang gegen den ersteren[1].

Bei der freien Zivilehe, die in England und den Vereinigten Staaten Amerikas besteht, ist den Brautleuten die Wahl gelassen, ob sie sich kirchlich oder bloß bürgerlich wollen trauen lassen. Damit ist denjenigen, welche mit der Kirche zerfallen sind oder aus irgend einem Grunde die kirchliche Trauung nicht zu erwirken vermögen, die Möglichkeit gewährt, auch ohne Einwilligung der Kirche die Ehe einzugehen. Werden jedoch die zur Gültigkeit erforderlichen kirchlichen Vorschriften nicht beobachtet, so ist eine solche Ehe unter Katholiken ein bloßes Konkubinat. In einem katholischen Lande bedeutet auch die fakultative Zivilehe einen teilweisen Bruch mit der Kirche. Sie ist indessen nur eine Halbheit und die naturgemäße Übergangsstufe zur Zwangszivilehe.

Sowohl die freie als auch die Zwangszivilehe entkleiden die Trauung ihres religiösen Charakters und behandeln sie nicht als Sakrament, ja überhaupt nicht als eine religiöse Handlung, sondern als einen rein weltlichen, der Staatsgewalt allein unterstehenden Vertrag. Eine allgemeine grundsätzliche Befürwortung der bürgerlichen Ehe ist deshalb mit der katholischen Lehre unvereinbar, ja widerspricht selbst den naturrechtlichen Grundsätzen, da auch rein natürlich betrachtet die Ehe in besonderer Weise mit der Religion zusammenhängt.

Verlangte man, daß die Brautleute nach Empfang des Sakramentes sich dem Standesbeamten stellten, um ihm den Abschluß der Ehe mitzuteilen, so wäre dagegen nichts einzuwenden, weil auch der Staat ein Interesse an der Ehe hat und die bürgerlichen Folgen derselben seiner Gesetzgebung unterstehen. Prinzipiell wäre damit die Gültigkeit der Ehe vom Empfang des Sakramentes abhängig gemacht. Wenn aber der Staat verlangt, daß man vor der kirchlichen Trauung die Zivilehe eingehe, oder wenn er gestattet, daß man sich mit der bloßen Zivilehe begnüge, so ist das eine Rechtsverletzung gegen die Kirche, und zwar selbst wenn die nachherige kirchliche Trauung verlangt würde, was in Wirklichkeit nicht der Fall ist. Denn tatsächlich wird durch dieses Vorgehen die Eheschließung von dem Belieben des Staates abhängig gemacht, weil die Kirche niemand trauen darf, der nicht zuerst die staatliche Einwilligung dazu erhalten hat.

---

[1] Selbst nichtkatholische Rechtslehrer, wie Professor Dernburg (Die Phantasie im Rechte, Berlin 1894, 25), verurteilen deshalb die obligatorische Zivilehe mit aller Entschiedenheit, weil sie unter Umständen zu einer wahren Gewissensbedrängung führe. Dieselbe gereiche auch weder den Eheleuten noch der Gesellschaft zum Nutzen.

Digitized by Google

Wo mehrere Konfessionen staatlich anerkannt sind, ist die einzig richtige Regelung der Ehe die, daß sich der Staat mit denselben ins Einvernehmen setze und nur diejenigen als Ehegatten anerkenne, welche zuerst die kirchliche Trauung vollzogen haben und sich dann dem Standesbeamten stellen. Für solche Untertanen, welche keiner anerkannten Kirche angehören, mag der Staat die bürgerliche Ehe (Notzivilehe) vorschreiben; denn auch die Ehen solcher Untertanen dürfen nicht der Privatwillkür überlassen bleiben und können nur von der staatlichen Behörde geregelt werden.

4. Nicht weniger als durch die Zivilehe macht sich die Staatsgewalt eines ungerechten Übergriffes schuldig, wenn sie die Eheschließung an gewisse vermögensrechtliche oder bürgerliche Bedingungen knüpft, z. B. an ein bestimmtes Einkommen. Die Ehegesetzgebung, abgesehen von den zivilrechtlichen Wirkungen, ist eben nicht Sache des Staates, sondern der Kirche. Außerdem sind derartige Gesetze die Ursache unzähliger Sünden. Die große Masse der Menschen wird immer den stärksten Trieb auf sündhafte Weise befriedigen, wenn ihnen die erlaubte Befriedigung durchs bürgerliche Gesetz verweigert wird. Auf diese Weise wird gewöhnlich die Armenlast, welche der Staat durch Ehehinderungen zu vermindern sucht, nicht nur nicht geringer, sondern größer. Denn schließlich fallen die Kinder ihm doch zur Last, wenn er sie nicht einfach durch Not und Elend will umkommen lassen. Anstatt einer Anzahl legitimer Kinder, welche die Wohltat eines wenn auch noch so armseligen Familienlebens genießen, erhält er vielleicht eine ebenso große Zahl verwahrloster, unehelicher Kinder, aus denen sich die Verbrecherwelt rekrutiert. Endlich enthalten solche Gesetze einen ungebührlichen Übergriff in das Gebiet der bürgerlichen Freiheit. Wenn man überhaupt von persönlicher Freiheit noch reden will, so muß es dem Menschen freistehen, sich zu verehelichen. Ein Mensch, dem ein anderer gegen seinen Willen verbieten kann, sich zu verheiraten, ist ein Sklave. Deshalb stände nicht einmal der Kirche das Recht zu, einer ganzen Menschenklasse gesetzlich die Verehelichung zu verbieten, also noch viel weniger dem Staat[1].

Will der Staat die leichtsinnigen Ehen und dadurch auch die Armenlast vermindern, so bleibt ihm nichts übrig, als für die wirtschaftliche Hebung der unteren Klassen nach Möglichkeit zu sorgen, besonders aber die Kirche in ihren Bestrebungen für die sittliche und religiöse Erziehung dieser Klassen zu unterstützen und zu fördern.

5. Nichtchristen (Ungetauften) gegenüber aber hat, so scheint uns, in der gegenwärtigen Ordnung die Staatsgewalt das Recht der Ehegesetzgebung[2]. Auch die Ehen dieser Nichtchristen dürfen nicht einfach dem Belieben der Privaten überlassen bleiben, sondern bedürfen einer positiven Regelung innerhalb der vom Naturrecht vorgezeichneten Schranken. Nun gibt es aber tatsächlich keine andere Autorität, welcher diese Gesetzgebungsgewalt zustehen

---

[1] Leo XIII. in der Enzyklika De conditione opific. d. d. 15. Maii 1891: Ius coniugii naturale ac primigenum homini adimere, causamve nuptiarum praecipuam, Dei auctoritate constitutam, quocumque modo circumscribere lex hominum nulla potest.

[2] Sanchez, De matrim. l. 7, disp. 3, n. 2 ff. Schmalzgrueber l. 4, tit. 1, n. 367. v. Hammerstein, Kirche und Staat 150.

Digitized by Google

könnte, als die Staatsgewalt. Denn die Kirche, die hier etwa noch in Betracht kommen könnte, übt keine Gerichtsbarkeit über die Nichtgetauften aus.

Steht der Staatsgewalt die gesetzliche Regelung der Ehen zwischen Nichtchristen zu, so scheint sie auch berechtigt zu sein, für dieselben *trennende* Ehehindernisse aufzustellen, weil dies zur wirksamen Verhinderung schädlicher Verbindungen oft sehr nützlich, ja notwendig ist. Denn nur durch trennende Ehehindernisse lassen sich manche Ehen wirksam hintertreiben. Und wenn sie überhaupt berechtigt ist, aus dringenden Gründen des öffentlichen Wohles das gültige Zustandekommen gewisser Verträge gesetzlich zu hindern — was unseres Wissens von niemand geleugnet wird —, so sieht man nicht ein, warum man ihr dasselbe Recht in Bezug auf die so wichtigen Eheverträge absprechen sollte.

6. Wem aber stände die Ehegesetzgebung zu in der rein *natürlichen Ordnung*, d. h. wenn Christus die Kirche nicht gestiftet und mit der Obsorge für die Religion betraut und überhaupt keine übernatürliche Offenbarung stattgefunden hätte? Denn daß die Ehe auch unter dieser Voraussetzung der gesetzlichen Regelung bedürfte, geht aus dem oben (412) Gesagten hervor.

Auf den ersten Blick könnte man glauben, die Antwort auf diese Frage sei in dem über die Ehen der Nichtchristen Ausgeführten schon enthalten. Wenn in der gegenwärtigen Ordnung die Gerichtsbarkeit über die Ehen der Nichtchristen der Staatsgewalt zusteht, so scheint dies um so mehr in der rein natürlichen Ordnung der Fall zu sein, wo die Kirche nicht existierte. Doch ist zwischen beiden Fragen ein Unterschied. In der gegenwärtigen Ordnung kann man sich zu Gunsten der staatlichen Gerichtsbarkeit über die Ehe darauf berufen, daß keine andere Gewalt vorhanden ist, welche die Ehegesetzgebung ausüben und handhaben könnte. In der rein natürlichen Ordnung aber würde nach der Ansicht mancher eine eigene religiöse Gesellschaft entstanden sein, welcher die Regelung der religiösen Angelegenheiten zustände, und da sie die Ehe, nicht nur insofern dieselbe ein Sakrament, sondern auch ein rein naturrechtliches Vertragsverhältnis ist, als eine religiöse Angelegenheit ansehen, so schließen sie, daß die Ordnung der Ehe zur Kompetenz dieser religiösen Gesellschaft und nicht zu der des Staates gehören würde.

Gern geben wir zu, daß die Ehe, auch abgesehen von ihrem Charakter als Sakrament, eine *ihrer Natur nach religiöse*, d. h. mit der Gottesverehrung innig zusammenhängende und auf sie hinzielende Einrichtung ist. Schon der Umstand, daß weitaus die meisten Völker, wenigstens die Kulturvölker, die Ehe als eine mit der Religion innig verknüpfte Angelegenheit ansahen und die Eingehung derselben mit religiösen Gebräuchen umgaben, weist auf den religiösen Charakter der Ehe hin. Denn eine so allgemeine Ansicht setzt gewiß eine objektive religiöse Seite in der Ehe voraus. Dieselbe ist auch unschwer zu erkennen. Zweck des menschlichen Lebens auf Erden ist der Dienst, die Verherrlichung Gottes, und Aufgabe der Ehe ist es, die Reihen der zum Dienste Gottes bestimmten Menschen, die sich durch den Tod beständig lichten, auszufüllen. Gleichwie deshalb die Totenbestattung immer als ein mit der Religion innig zusammenhängender Akt angesehen wurde, so muß man auch die Gründung der Anstalt, welche dazu bestimmt ist, den Menschen in dieses

Digitized by Google

Leben einzuführen, als innig mit der Religion verknüpft betrachten. Es ist auch kein Zweifel, daß der Eintritt des Menschen in dieses Leben ebenso wie der Austritt aus demselben in besonderer Weise der Leitung der göttlichen Vorsehung untersteht.

Beim Gebrauch der Ehe muß der Schöpfer durch eine Tat seiner Allmacht die Seele nach seinem Ebenbilde schaffen und mit dem Leibe zur Lebenseinheit verbinden. So setzt sich in der Ehe gleichsam die Schöpfung fort: göttliches und menschliches Wirken durchdringen sich, um einem neuen unsterblichen Wesen das Dasein zu geben, welches einst in ewiger Seligkeit als Himmelsfürst am Throne Gottes zu stehen bestimmt ist. Unmöglich kann man deshalb die Ehe als ein bloß „weltlich Ding" betrachten.

Endlich bedarf die Ehe, sowohl zum Zweck der Erziehung als der beständigen treuen Pflichterfüllung zwischen den Gatten, in besonderer Weise der Stütze der Religion. Die Familie bzw. die Ehe ist die Säule, auf der das ganze Gesellschaftsgebäude ruht. Der Staat aber kann die Familie nicht zu dem machen, was sie sein soll, um ihrer Bestimmung zu genügen. Er kann wohl gewisse Ausschreitungen mit Gewalt zurückdrängen; aber den Gatten gegenseitige Liebe und Treue einzuflößen, sie zu gottesfürchtigen, rechtschaffenen Menschen und zu gewissenhaften, ihrer hohen Erziehungsaufgabe gewachsenen Eltern heranzubilden, dazu ist er nicht im stande. Dazu bedarf es der Religion, welche allein die Herzen zu durchdringen und umzugestalten vermag. Nur auf dem Boden wahrer Religiosität finden die Gatten die Kraft, ihr ganzes Leben hindurch die schweren gegenseitigen Pflichten zu erfüllen, in Glück und Unglück, in frohen und trüben Tagen treu zusammenzustehen und sich immer in geduldiger, opferwilliger Liebe gegenseitig zu umfassen. Nur auf dem Boden wahrer Religiosität gedeiht auch eine wirklich gute Erziehung, welche den Menschen nicht bloß für die Erde, sondern vor allem für den Himmel heranbildet. Eine sittliche Erziehung, die nicht von der Religion getragen wird, ist unmöglich, weil die Religion nicht nur einen Teil, sondern auch die unentbehrliche Grundlage der sittlichen Ordnung bildet (14 ff).

Wir geben also zu, daß die Ehe ihrer Natur nach heilig oder innig mit der Religion verknüpft ist[1]. Trotzdem glauben wir, daß dem Staate in der rein natürlichen Ordnung die Ehegesetzgebung zustände, weil es uns nicht wahrscheinlich erscheint, daß in jener Ordnung neben dem Staate eine eigene öffentliche Religionsgesellschaft entstehen könnte, der die Regelung der religiösen Angelegenheiten obläge. Doch weil die Entscheidung dieser Frage von der Erkenntnis der Aufgaben der Staatsgewalt abhängt, wollen wir sie später bei Behandlung des Verhältnisses des Staates zur Religion untersuchen.

---

[1] In gleichem Sinne lehrte Papst Leo XIII. in seinem Rundschreiben Arcanum divinae sapientiae vom 10. Februar 1880: Igitur cum matrimonium sit sua vi, sua natura, sua sponte sacrum, consentaneum est, ut regatur ac temperetur non principum imperio, sed divina auctoritate Ecclesiae, quae rerum sacrarum sola habet magisterium. Deinde consideranda sacramenti dignitas est, cuius accessione matrimonia christianorum evasere longe nobilissima.

Digitized by Google

Vierter Artikel.

Gegenseitige Pflichten der Ehegatten.

Die Gatten bilden zusammen eine Gesellschaft, d. h. eine dauernde Vereinigung zweier zu einem gemeinsamen, durch die Natur selbst vorgezeichneten Zweck. Aus diesem Verhältnis lassen sich sämtliche gegenseitige Pflichten von Mann und Frau ableiten.

1. Vor allem schulden sie sich gegenseitig große Liebe des Wohlwollens oder der Freundschaft. Ein so inniges, das ganze Leben allseitig umfassendes Verhältnis, welches aus zwei Personen gewissermaßen eine einzige macht, fordert naturgemäß große gegenseitige Freundschaft. Je näher uns jemand steht, um so größere Liebe schulden wir ihm. Wer steht sich aber näher als Mann und Frau?

Eine solche innige Freundschaft kann nur auf dem Boden wahrer gegenseitiger Hochachtung erblühen. Eine Liebe, die sich nur auf sinnliche Neigung oder zufällige Eigenschaften stützt, ist keine wahre Freundschaftsliebe, sondern nur Selbstsucht, hat auch keine Dauer, sondern wechselt mit allen Launen und Wendungen der sinnlichen Neigungen oder zufälligen Vorzüge. Die eheliche Liebe soll aber Mann und Frau für immer verbinden, sie soll eine Kette bilden, welche kein Sturm der entfesselten Leidenschaften zu zerreißen vermag. Aus diesem Grunde ist es Pflicht, sich vorzusehen, bevor man sich ewig bindet. Wahre Achtung und Freundschaft kann nur bestehen, wenn sie sich auf echte persönliche Vorzüge stützt, zuerst auf Frömmigkeit, Rechtschaffenheit und andere Tugenden, dann auf Adel des Charakters, auf geistige Vorzüge und erst an letzter Stelle auf leibliche Eigenschaften und rein äußere Güter, wie Reichtum und hohe Geburt. Leider werden nur zu oft diese letzteren Güter am meisten berücksichtigt. Die Folge davon ist dann auch oft: nach den rauschenden Freuden der Hochzeit lebenslängliche Trauer und Zwietracht.

2. In Bezug auf den Hauptzweck der Ehe schulden sich die Gatten unverbrüchliche Treue, und zwar auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit. Durch den Ehevertrag gibt jeder die Gewalt über sich zum Zweck der Ehe an die Ehehälfte hin und nimmt die gleiche Gewalt von dieser entgegen. Wenn er nachher geschlechtlichen Verkehr mit einer dritten Person unterhält, so verletzt er nicht bloß die Keuschheit, sondern auch die Gerechtigkeit. Dies würde selbst dann der Fall sein, wenn etwa ein Ehegatte mit Einwilligung des andern Ehebruch verübte. Denn die ehelichen Rechte lassen sich nicht abtreten, da die Ehe als eine auf das Wohl des Menschengeschlechtes abzielende Einrichtung mit ihren wesentlichen Rechten und Pflichten dem Belieben der Menschen entzogen ist. — Ist der Ehebruch ein Verbrechen, so ist selbstverständlich auch die bewußte Begierde nach demselben oder das freiwillige Verweilen in der nächsten Gelegenheit eine Versündigung.

Zu dieser negativen kommt dann noch die positive Pflicht der Ehegatten, einander die eheliche Schuldigkeit zu leisten, wenn sie vernünftig gefordert wird, und sich gegenseitig in Bezug auf die Kindererziehung zu unterstützen. Daraus ergibt sich weiter die Pflicht zum dauernden Zusammenwohnen, eine Pflicht,

Digitized by Google

die übrigens schon in Anbetracht der innigen Freundschaft, wie sie in der Ehe herrschen soll, selbstverständlich ist.

3. Mit Rücksicht auf die Nebenzwecke der Ehe schulden sich Mann und Frau gegenseitige Hilfeleistung, Unterstützung und Trost in allen Nöten und Anliegen. Der eine soll des andern Stütze und Stärke bilden. In diesem Sinne läßt sich das Wort der Schrift anwenden: „Besser ist's, daß zwei zusammen seien, als einer, denn sie haben den Vorteil ihrer Gemeinschaft; fällt der eine, so hilft ihm der andere auf." Die Pflicht der gegenseitigen Hilfeleistung bezieht sich, was kaum bemerkt zu werden braucht, nicht bloß auf die leiblichen Bedürfnisse, sondern auch auf das geistige und sittliche Leben. Die Interessen des einen sollen die des andern sein. Ist der eine krank, soll ihn der andere pflegen; ist er betrübt, soll er ihn trösten und aufrichten; ist er in Gefahr, so soll er ihm zu Hilfe eilen; bedarf er des Rates, der Hilfe, so soll er sie ihm gewähren: so sollen sie beide Hand in Hand, Freud und Leid miteinander teilend, wie *ein* Leib und *eine* Seele durchs Leben pilgern, und selbst der Tod soll keine Trennung, sondern nur die Vorstufe zu einer noch innigeren, unauflöslichen Vereinigung sein. Die wahre Freundschaft sucht die Unsterblichkeit.

4. Obwohl Mann und Frau im innigsten Freundschaftsverhältnis zueinander stehen und beide in gleicher Weise das Verfügungsrecht übereinander zum Zweck der Ehe haben, so bedarf es doch einer *Autorität* zwischen beiden. Ein dauerndes, geordnetes Zusammenwirken mehrerer ohne Autorität ist unmöglich. Das gilt selbst von der Ehe. Auch hier werden oft die Ansichten über das, was in der Haushaltung, in der Kindererziehung, in Bezug auf Aufenthaltsort, Beschäftigung u. dgl. zu geschehen habe, auseinandergehen, und es bedarf einer Autorität, welche die endgültige Entscheidung zu geben befugt ist.

Gewiß, soll auch in der Ehe alles möglichst in Liebe und Eintracht nach gegenseitiger Verständigung vor sich gehen, so wird doch in Anbetracht der Unvollkommenheit alles Menschlichen die Liebe allein nicht immer ausreichen, und es muß eine Autorität geben, welcher die letzte Entscheidung zusteht.

Wer hat diese Autorität? der Mann oder die Frau? Alle Völker haben die Antwort zu Gunsten des *Mannes* abgegeben. Was man von einer eigentlichen Weiberherrschaft (Gynokratie) berichtet, gehört fast ausnahmslos in das Reich der Fabeln. Noch nirgends ist ein Volk gefunden worden, bei dem allgemein die Frauen mehr Rechte besessen hätten als die Männer. Selbst bei Stämmen, welche die Verwandtschaft nach der Weiberlinie berechnen, ist doch der Mann und nicht die Frau der eigentliche Herrscher[1].

Der Mann ist das geborene Haupt der Frau und folglich auch der ganzen Familie. Nicht nur physisch und physiologisch ist er der Frau überlegen, sondern auch geistig[2]. Und zwar hängt diese geistige Überlegenheit notwendig

---

[1] Vgl. *Grosse*, Die Formen der Familie 48. Grosse zeigt, daß überall außerhalb des Christentums die Frau nicht bloß die Untergebene, sondern die Sklavin, ja geradezu das *Eigentum* des Mannes ist, über das er nach Belieben verfügen kann wie über seine Tiere. Vgl. besonders 111 ff.

[2] *Aristoteles* (Polit. 1, 12, 1259 b) bemerkt: *τὸ ἄρρεν φύσει τοῦ θήλεος ἡγεμονικώτερον, εἰ μή που συνέστηκε παρὰ φύσιν:* „Der Mann ist von Natur mehr zum

Digitized by Google

mit der leiblichen Organisation zusammen. In Bezug auf Klugheit, Besonnenheit, Tatkraft, Energie und Ausdauer ist der Mann durchschnittlich der Frau überlegen, das ist unleugbar. Deshalb bezeichnet auch der Sprachgebrauch das Kräftige, Entschiedene, Besonnene als „männlich", während das Gegenteil „weiblich" oder „weibisch" heißt.

Wir behaupten nicht die allseitige Inferiorität der Frau, wir müssen das gleich hinzufügen, um uns nicht mit der Hälfte des Menschengeschlechtes zu verfeinden. Es gibt Beziehungen, in denen die Frau dem Mann überlegen ist. An Lebhaftigkeit und Tiefe der Empfindung, an Zartgefühl, an Sinn für Ordnung und Schönheit übertrifft sie den Mann, und im Dulden ist sie weit mehr als dieser des höchsten Heroismus fähig. Aber in Bezug auf die Gaben, die den Herrscher auszeichnen sollen: Überlegung und Tatkraft, steht der Mann unstreitig durchschnittlich über der Frau. Wir sagen: durchschnittlich. Es mag wohl einmal vorkommen, daß Mann und Frau die Rollen vertauscht zu haben scheinen und der Mann es verdiente, an den Spinnrocken gesetzt zu werden. Aber das ändert an dem Durchschnittsverhältnis nichts, und nur dieses kommt für die allgemeine Gesetzgebung in Betracht[1].

5. Ist also der Mann das natürliche Haupt der Frau und der ganzen Familie, so ist die Frau ihm als solchem Ehrfurcht und in allen erlaubten Dingen, welche das Familienleben betreffen, Gehorsam schuldig. Die Frau soll sich bewußt bleiben, daß nicht sie das oberste Regiment im Hause hat, sondern der Mann. Diesem steht die letzte autoritative Entscheidung über Aufenthaltsort, Hausordnung, Kindererziehung u. dgl. zu.

Die Pflicht des Gehorsams von seiten der Frau gibt aber dem Manne kein Recht, sie wie eine Magd oder Sklavin zu behandeln. Sie ist nicht seine Magd, sondern seine Gefährtin und Freundin, gewissermaßen ein Stück von ihm selbst. Er soll ihr also Achtung, Rücksicht und Liebe entgegenbringen. Das fordert auch sein eigenstes Interesse. Nur bei rücksichtsvoller Behandlung wird die Frau ihm mit inniger Liebe zugetan bleiben und sich ganz hinopfern, um ihm ein trautes Heim zu schaffen, in das er sich von dem stürmischen, geräuschvollen Treiben der Außenwelt gern zurückzieht.

6. Was die Teilung der Arbeit betrifft, so hat die natürliche Neigung und Veranlagung den richtigen Weg klar vorgezeichnet, den auch die meisten Völker zu allen Zeiten eingehalten haben. Die physischen und geistigen Eigenschaften weisen die Frau vorwiegend auf den inneren Haushalt und die Erziehung der Kinder, besonders in den jüngeren Jahren. Ein vernünftiger Mann wird also im Inneren des Hauses die Frau möglichst frei schalten und walten lassen. Hier in den kleinen Detailarbeiten des täglichen Lebens ist sie ihm unstreitig an praktischem Sinn und Geschick, an Liebe zur Ordnung und Schönheit weit überlegen. Er wird sich dagegen den Vermögenserwerb, die

---

Regieren geschickt als das Weib; nur wider die Natur gestaltet sich das Verhältnis zuweilen anders." Er macht darauf aufmerksam, daß auch im Tierreiche immer das männliche Geschlecht über das weibliche eine Art Herrschaft ausübt (Polit. 1, 5, 1254b 14). Ähnlich urteilt S. Thom., C. gent. 3, 123: Femina indiget mare . . . etiam propter gubernationem, nam mas est et ratione perfectior et virtute fortior.

[1] Näheres hierüber in unserer Schrift: Die Frauenfrage (1901) 39 ff.

Digitized by Google

Verwaltung der Güter, die Beschützung und Vertretung des Hauses nach außen hin vorbehalten und besonders die Erziehung der heranwachsenden Söhne, bei denen die mütterliche Autorität oft nicht mehr ausreicht, in seine kräftigere Hand nehmen [1].

Fünfter Artikel.

Die Frage der Frauenemanzipation [2].

1. Frauenemanzipation ist heute das Losungswort in weiten Kreisen. Daß viele Frauen selbst mit der ihrem Geschlechte eigenen Lebhaftigkeit sich an dieser Bewegung beteiligen, darf nicht wundernehmen. In England hatte sich das Unterhaus schon wiederholt mit Petitionen zu Gunsten der Frauenemanzipation zu beschäftigen. Am weitesten ist die Bewegung in Nordamerika gediehen, wo in mehreren Staaten Frauen sich zu hohen Beamtenstellen emporgeschwungen haben.

Sowohl auf seiten der Befürworter als der Gegner der Frauenemanzipation ist oft mehr Eifer als Klarheit zu bemerken. Man muß eine doppelte Emanzipation unterscheiden. In der einen handelt es sich darum, der Frau die Rechte wieder zu geben, die ihr als Gattin und Mutter in der Familie zukommen. Diese Emanzipation ist dank dem Christentum bei uns längst eine vollendete Tatsache; die Umwälzung, welche die christliche Religion in dieser Beziehung zu stande gebracht hat, ist ein weltgeschichtliches Ereignis ersten Ranges. Vor Christus schmachtete das Weib fast überall, selbst bei den zivilisierten Völkern, wie den Griechen und Römern, in einer erniedrigenden Sklaverei. Die Frau war nicht die Freundin, die gleichberechtigte Gefährtin des Mannes, sondern seine Sklavin oder erste Magd, die er sich zu seinem Vergnügen und zur Kindererzeugung hielt und die er leicht wieder verstoßen konnte, wenn sie ihm nicht mehr gefiel. Das Christentum hat durch die Verkündigung der Gleichheit aller Menschen vor Gott, durch seine Lehre von der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe, durch Erhebung der Ehe zum Sakrament, welches die Vereinigung Christi mit der Kirche darstellt, und durch Einschärfung der Pflicht gegenseitiger Achtung und Liebe zwischen Mann und Weib die Ehe und dadurch die ganze Familie, ja allmählich die ganze Gesellschaft von Grund aus neugestaltet.

---

[1] Im wesentlichen finden wir diese Ansicht über die Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau schon bei Aristoteles (Oeconomic. 1, 3, 143 b 26): „Die Natur des Mannes und des Weibes ist nach göttlicher Anordnung zur Lebensgemeinschaft bestimmt. Denn die Natur beider ist so geteilt, daß ihre Kraft nicht zu denselben Dingen nützlich ist, sondern zum Teil für das Entgegengesetzte, jedoch mit Hinordnung auf dasselbe Ziel. Die Natur hat den Mann stärker, das Weib schwächer gebildet, damit dieses durch Furcht behutsamer und zum Bewachen geeigneter, jener dagegen durch Kraft wehrhafter und zum Erwerb tauglicher, das eine zu den häuslichen Geschäften emsig, aber zu dem Leben draußen zu schwach, der andere zur Ruhe wenig geeignet, aber zur rastlosen Tätigkeit tüchtig sei. Die Mutter pflegt (*θρέψαι*), der Vater erzieht (*παιδεῦσαι*)." Man vergleiche mit den obigen Ausführungen die tiefwahren Schilderungen in Schillers „Lied von der Glocke".

[2] Eingehender haben wir die ganze Frauenfrage behandelt in der schon angeführten Schrift: Die Frauenfrage, Freiburg 1901.

Digitized by Google

Die Gegner des Christentums, welche so gern ein Juwel nach dem andern aus der Verdienstkrone der Kirche reißen möchten, haben zwar die Behauptung aufgestellt, nicht dem Christentum, sondern dem Kulturfortschritt habe die Frau ihre Erhebung aus der Sklaverei zu danken. Diese Behauptung wird aber schon durch die Tatsache genügend widerlegt, daß in Rom und Hellas die Stellung der Frau in dem Maße niedriger und entehrender wurde, als die Kultur und Zivilisation im gewöhnlichen Sinn dieser Worte zunahm. Während zur Zeit Homers und der römischen Könige die Frau eine geachtete Stellung einnahm, sank sie später, wo die Kultur ihren Gipfelpunkt erreichte, zur Sklavin herab [1]. Auch bei den alten Ägyptern und den Chinesen bezeichnete der Fortschritt in der Kultur einen Rückschritt in der Stellung der Frau. Und dann, woher kommt es, daß es heute noch bei allen Völkern, die sich dem Einfluß des Christentums verschlossen, in Bezug auf die Lage der Frau nicht besser aussieht als im antiken Heidentum? Namentlich erhält der Islam, trotz der äußeren Kultur, die er in Spanien und Arabien früher gezeitigt, die Frau überall in einer unwürdigen Knechtschaft [2].

2. Mit der besprochenen und berechtigten Emanzipation gibt man sich heute in vielen Kreisen nicht mehr zufrieden. Die Frau soll in allen Beziehungen, bürgerlich und politisch, dieselben Rechte haben wie der Mann. Wird diese Forderung auf die Spitze getrieben, wie dies von seiten der Sozialdemokraten geschieht [3], so ist damit der Familie das Todesurteil gesprochen. Ein geordnetes Zusammenwirken mehrerer ist auf die Dauer bei voller Gleichberechtigung ein Ding der Unmöglichkeit. Es ist deshalb ganz folgerichtig, daß Bebel der Frau das Recht zuerkennt, sich von ihrem Manne zu trennen, wenn ihr das bestehende Verhältnis nicht mehr behagt. Von dieser extremen Frauenemanzipation reden wir hier nicht mehr, da sie durch unsere bisherigen Erörterungen genügend widerlegt ist.

Die gemäßigteren Vertreter der Frauenemanzipation gehen keineswegs so weit, sie wollen bloß der Frau außerhalb der Familie dieselben Rechte zugestanden wissen wie dem Manne; namentlich verlangen sie als vorläufige Abschlagszahlung die Verleihung des aktiven Wahlrechtes an alle Frauen oder wenigstens an diejenigen, welche keinem Manne unterworfen sind und eine selbständige Haushaltung führen. Unter den Engländern hat namentlich John Stuart Mill [4] und unter den Franzosen Ed. Laboulaye [5] die politische und bürgerliche Befreiung der Frau mit Wärme befürwortet; auch bestehen schon in den meisten Ländern Zeitungen und Zeitschriften, welche sich teilweise oder auch ausschließlich mit der Emanzipationsfrage beschäftigen und für dieselbe Propaganda zu machen suchen.

---

[1] Devas, Studien über das Familienleben 40 ff.

[2] Eingehende Schilderungen über die Entwürdigung des Weibes bei den Moslemin bei Devas, Studien über das Familienleben 171. Über das elende Los, dem besonders die zahlreichen Witwen, oft Mädchen von drei bis vier Jahren, in Indien anheimfallen, vgl. Kathol. Missionen (1891) 150. Über die tiefe Erniedrigung des Weibes bei den Naturvölkern vgl. Grosse, Die Formen der Familie 46 ff 108 ff. Vgl. auch unsere Schrift: Die Frauenfrage 85 ff.

[3] Siehe oben 242.

[4] „Die Hörigkeit der Frau", deutsche Ausg. 1869; „Die Repräsentativregierung".

[5] Histoire de l'Amérique III, und Recherches sur la condition civile et politique des femmes.

Digitized by Google

3. Die Hauptgründe, die man zu Gunsten der politischen Emanzipation — von der wir zunächst reden wollen — ins Feld führt, sind folgende:

a) Die Ursache, um derentwillen man heute noch den Frauen die politischen Rechte vorenthalte, sei die vorausgesetzte geistige Inferiorität des Weibes, seine vermeintliche Untauglichkeit zu politischen Angelegenheiten. Nun aber bestehe eine solche Inferiorität entweder gar nicht oder sie sei bloß die Folge der bisherigen Knechtung der Frau. Man gebe der Frau die gleichen politischen Rechte wie dem Manne, und dann erst werde ihre Begabung sich voll entwickeln.

Wir haben schon oben (420) bemerkt, daß wir keineswegs eine allseitige Inferiorität des Weibes behaupten; aber daß in politischer Beziehung der Mann der Frau überlegen, ja daß er allein naturgemäß zum politischen Leben geeigenschaftet ist, scheint uns unzweifelhaft. Wir werden dies gleich eingehender beweisen bei Darlegung der Gegengründe.

b) Es soll eine große Inkonsequenz sein, daß man den Frauen die politischen Rechte verweigert, dagegen ausnahmsweise das höchste politische Recht, die Souveränität, an Königinnen überläßt. Aber hier liegt keine Inkonsequenz vor, weil zwischen beiden Fällen ein großer Unterschied obwaltet. Ein allgemeines Zugeständnis der politischen Rechte an die Frauen wäre, wie wir gleich zeigen werden, ein großer Nachteil sowohl für die Familie als den Charakter der Frau und kein Vorteil für das Gemeinwohl. Dagegen ist es keine Beeinträchtigung des Familienlebens, daß der Frau in Ermangelung von männlichen Thronerben das Recht der Thronfolge zugestanden werde. Denn das sind Ausnahmefälle, die für das Wohl der Familie im allgemeinen gar nicht in Betracht kommen können, um so mehr, als sich die Pflichten der Gattin und Mutter sehr wohl mit den Regentenpflichten vereinigen lassen, weil die Königin in den meisten Fällen durch ihre Räte und Vertreter handeln kann und muß. Dagegen ist ein solches Erbrecht der Frau unter Umständen ein großer Vorteil für das öffentliche Wohl. Zur Sicherheit und Stetigkeit einer Monarchie wird erfordert, daß die Herrscherfamilien selten wechseln und den Streitigkeiten beim Thronwechsel möglichst vorgebeugt werde. Dazu ist aber das den Frauen in Ermangelung männlicher Nachfolger gewährte Recht der Thronfolge ein sehr zweckdienliches Mittel. Tatsächlich bleibt die Leitung des Staates doch in den Händen der Männer, weil sie alle Beamtenstellen innehaben.

c) „Die Frauen haben dasselbe Recht, gut regiert zu werden, wie die Männer, folglich auch das Recht der Teilnahme an der Regierung." Allein aus dem Recht, gut regiert zu werden, folgt keineswegs das Recht, mitzuregieren, sonst müßte man auch folgern: Alle haben das gleiche Recht, gut regiert zu werden, also haben auch alle das gleiche Recht, an der Regierung teilzunehmen, mithin ist die extrem demokratische Regierungsform die einzig berechtigte. Damit wird auch der weitere Grund zu Gunsten der Emanzipation hinfällig, nämlich daß die Frauen ebenfalls die Steuern bezahlen müssen. Denn daraus, daß man an gleichen Lasten teilnimmt, folgt kein Recht, mitzuregieren. Sodann aber möchten wir fragen: Werden die Frauen auch Soldaten und Polizisten? Wenn sie so sehr auf gleiche politische Rechte dringen, so ist es auch billig, daß sie dieselben Lasten tragen, daß sie mithin auch im Soldatenrock, mit der Pickelhaube auf dem Kopf und dem Tornister auf dem Rücken ins Feld ziehen, daß sie zu den jährlichen Manövern einberufen werden usw. Übrigens ist es auch nur zufällig, daß die Frau selbständige Haushaltung führt und

Digitized by Google

Steuern bezahlt. Durchschnittlich ist sie Glied einer Familie und als solches unter der Herrschaft des Mannes.

d) Nicht minder unstichhaltig ist schließlich der Grund, die Frauen hätten das Recht, ihr Vermögen zu verwalten, man könne ihnen also ohne Inkonsequenz das Recht der Teilnahme am politischen Leben nicht versagen. Das Recht, selbst ihre Güter zu verwalten, entzieht die Frau nicht notwendig ihrem Beruf in der Familie und enthält auch nichts Unpassendes für ihren Charakter, besonders da sie ihre Angelegenheiten durch ihren Mann oder angestellte Beamte besorgen kann. Übrigens geben wir gern zu, daß die der Frau gewährte unabhängige Verwaltung ihrer Güter keineswegs ein idealer Zustand ist. Er trägt gewissermaßen von vornherein einen Keim der Zwietracht in die Familie hinein und hat eine Art Mißtrauen auf die Dauerhaftigkeit des Ehebundes zur stillschweigenden Voraussetzung. Man will sich für den Fall einer Ehescheidung vorsehen.

4. Den vorgebrachten Gründen stellen die Gegner der Frauenemanzipation viel unzweifelhaftere und durchschlagendere entgegen.

a) Gegen die politische Frauenemanzipation spricht schon der allgemeine Gebrauch aller Völker. Eine solche allgemeine Rechtsgewohnheit darf nur aus durchschlagenden Gründen aufgegeben werden, weil sie durchweg ihre Wurzeln in der Natur der Verhältnisse selbst hat. Die von den Gegnern vorgebrachten Gründe sind aber keineswegs durchschlagend.

b) Die Frau ist zur Führung des Schwertes, überhaupt zum Kriegshandwerk untauglich, das geht schon aus ihrer physischen Schwäche, aus ihren Aufgaben als Mutter hervor. Nun aber hangen die politischen Rechte innig mit der Kriegführung zusammen. Die erste und wichtigste Aufgabe der Staatsgewalt war von jeher und wird immer bleiben der Rechtsschutz, die Verteidigung der Gesamtheit gegen innere und äußere Feinde. In den älteren Zeiten ging vielfach die Tätigkeit der Obrigkeit in diesem Rechtsschutz fast ganz auf. Die Fürsten waren nach innen Richter und nach außen die geborenen Feldherren. An diese militärische Aufgabe schließen sich die übrigen politischen Ämter als naturgemäße Entfaltung an. Ja die ganze Ausübung des staatlichen Zwanges läßt sich in die Kriegführung im weiteren Sinn oder Führung des Schwertes zusammenfassen. Mit dieser Zwangsgewalt geht die Gesetzgebung Hand in Hand. Nur derjenige wird auf die Dauer Gesetzgeber sein können, der seinen Willen nötigenfalls mit der Gewalt des Schwertes durchzusetzen vermag. So heften sich naturnotwendig die politischen Rechte an den Träger des Schwertes, und weil die Frau zur Führung des Schwertes keinen Beruf hat, so hat sie ihn auch durchschnittlich zur Ausübung der politischen Gewalt nicht. Gleichwie der Mann der naturgemäße Leiter und Schirmherr der Familie ist, so ist er nicht minder der geborene Regent und Beschützer der zu einem größeren Gemeinwesen vereinigten Familien, d. h. des Staates.

c) Das Wohl der Familie, dieses Grundsteines des sozialen Gebäudes, verbietet unzweideutig eine allgemeine Beteiligung der Frauen an der Politik. Das von der Vorsehung der Frau zugewiesene Arbeitsfeld ist das Innere der Familie, die Sorge für den Haushalt und die Erziehung der Kinder, besonders in den jüngeren Jahren. Dieses Arbeitsgebiet nimmt in der Regel die ganze Sorge der Gattin und Mutter in Anspruch, und zwar nicht nur hier und da

Digitized by Google

und auf kurze Zeit, sondern fortwährend. Was würde aus dieser Sorge werden, wenn die Frau anfinge, öffentliche Ämter zu bekleiden, die doch den ganzen Menschen in Anspruch nehmen? Ja was würde — um nur das aktive Wahlrecht zu berücksichtigen[1] — aus der Sorge für die Familie, wenn die Frau anfinge, sich allgemein an den Wahlen zu beteiligen? Wer das Wahlrecht vernünftig ausüben will, muß das politische Leben überschauen, den Wahlagitationen und Kammerdebatten folgen, selbst die öffentlichen Versammlungen besuchen; er muß den wichtigen öffentlichen Ereignissen Aufmerksamkeit schenken und seine Zeitung lesen. Ja, wenn die Frauen das Wahlrecht haben, warum sollten sie nicht auch öffentliche Versammlungen halten, eigene, ihnen genehme Kandidaten aufstellen, die Presse in ihrem Sinne bearbeiten? Warum sollten sie nicht bald an Erweiterung ihrer politischen Rechte denken, etwa verlangen, daß ihnen zur wirksameren Vertretung ihrer Interessen das passive Wahlrecht verliehen werde? So würde fast notwendig die Frau zum großen Schaden der Familie und deshalb auch der ganzen Gesellschaft ihrem häuslichen Beruf entfremdet.

d) Durch die politischen Rechte der Frauen würde auch sehr wahrscheinlich das richtige Verhältnis zwischen den Ehegatten gestört und gefährdet, und zwar nicht nur, weil die Gattin häufig versucht wäre, das Hauswesen zu vernachlässigen, sondern auch, weil die schuldige Unterwerfung der Frau unter den Mann und die gegenseitige Eintracht Schaden litte. Hat die Frau die politischen Rechte, so muß sie auch befugt sein, dieselben unabhängig von ihrem Manne auszuüben, sonst könnte dieser sie an der Ausübung derselben hindern, indem er ihr z. B. eine Arbeit aufträgt, welche diese Ausübung unmöglich macht, oder ihr das Verlassen des Hauses verbietet. So würden fast unausbleiblich Konflikte zwischen den Pflichten der Gattin und der Staatsbürgerin entstehen. Gar zu leicht würden auch die politischen Zwistigkeiten in das Innere der Familie hineingetragen. Wir wollen ja annehmen, daß Mann und Frau oft derselben politischen Partei angehörten; aber daß dies immer der Fall sein würde, ist kaum glaublich. Gar zu gerne verneint die Frau, was der Mann bejaht, und umgekehrt. Wäre das ein Vorteil für die Liebe und Eintracht in der Familie und für die gebührende Unterwürfigkeit der Frau unter die Autorität des Mannes?

e) Auch die Rücksicht auf die Sittsamkeit und Schamhaftigkeit, die des Weibes Glanz und Stärke ausmacht, ist nicht zu übersehen. Keusche Zucht und Ehrbarkeit der Frau gedeiht nur im stillen Heiligtum der Familie, wo sie im Kreise ihrer Kinder und unter dem Schutze ihres Mannes als Mutter und Gattin sorglich ihres Amtes waltet. Im Inneren der Familie ist die christliche Frau geworden, was sie ist. Dort entfalten sich in schönster Weise die ihr eigentümlichen Tugenden und Vorzüge, und von dort aus ist der mildernde Einfluß ausgegangen, den die Frau unstreitig auf die Sitten der

[1] Die Anhänger der Frauenemanzipation, welche ihre Forderungen auf das aktive Wahlrecht beschränken, bleiben sich übrigens nicht konsequent oder geben selbst die Begründung für ihre Ansicht preis. Denn wenn die von ihnen vorgebrachten Gründe etwas beweisen, so beweisen sie die volle politische Gleichberechtigung der Frauen.

Digitized by Google

christlichen Völker ausgeübt hat. In dieser Sittsamkeit und Reinheit, die naturgemäß eine zarte Zurückhaltung und Anmut über das ganze Wesen der Frau ausbreitet, liegt auch der Hauptgrund ihres Einflusses und der Achtung und Ehrerbietung, die man ihr nach Ritterart entgegenbringt. Diese Blüte ist zu zart, um den rauhen Wettern des leidenschaftlichen öffentlichen Lebens ausgesetzt werden zu können. Man denke sich die Frauen allgemein als Rednerinnen in gemischten Versammlungen auftretend, Agitationsreisen unternehmend oder gar an Sitzungen der Volksvertretung teilnehmend, um bis in die tiefe Nacht in die Debatten einzugreifen. Damit kommen wir auf den letzten Grund gegen die politische Frauenemanzipation. Das politische Leben ist heute in den meisten Ländern schon leidenschaftlich genug. Die öffentlichen Angelegenheiten erfordern Ruhe und Besonnenheit, reife Überlegung, nicht leidenschaftliche Aufregung. Die Leidenschaftlichkeit unserer Parteikämpfe würde sich aber bis ins Unerträgliche steigern, wenn sich das leicht bewegliche, reizbare Temperament der Frauen in dieselben mischen sollte. Die Frauen werden häufig weniger von Gründen als von Neigungen geleitet. Schiller hat das „weibliche Urteil" richtig charakterisiert:

„Männer richten nach Gründen; des Weibes Urteil ist seine
Liebe; wo es nicht liebt, hat schon gerichtet das Weib."

5. Mit der politischen Emanzipation hängt die soziale innig zusammen, doch ist sie nicht mit ihr identisch. Manche möchten heute den Frauen den Zutritt zu allen Berufsarten eröffnen: die Frauen sollen Ärzte, Apotheker, Chirurgen, Professoren, Advokaten, Eisenbahn- und Postbeamte usw. werden können. Eine allgemeine Zulassung der Frau zu allen öffentlichen Berufen entspricht weder dem Interesse der Familie noch dem der Gesellschaft und der öffentlichen Sittlichkeit, noch endlich dem wahren Interesse der Frau selbst. Die Frauen täuschen sich, wenn sie durch die schrankenlose Emanzipationsbewegung zu gewinnen hoffen. Einzelne mögen dadurch Vorteile erreichen, aber im allgemeinen wird das weibliche Geschlecht durch dieselbe seinem eigentlichen Berufe entrissen und in eine unnatürliche Lage gebracht. Es verliert die hohe Stellung in der Familie ohne einen entsprechenden Gewinn. Es büßt den Schutz ein, den ihm die Familie und seine eigene natürliche Schwäche gewährt, und tritt in den Konkurrenzkampf mit dem Mann, in dem es auf die Dauer doch im allgemeinen den kürzeren ziehen wird.

Verwerfen wir also unbedingt jede Erweiterung der weiblichen Berufe? Keineswegs. Daß man den Frauen, besonders den unverheirateten, die allein dastehen, eine Beteiligung am Erwerbsleben und eine Mitwirkung am Gemeinwohl ermögliche, ist nur recht und billig. Ob aber ein öffentlicher Beruf ihnen zugänglich zu machen sei, hängt in jedem einzelnen Falle von der Frage ab: Ist der Beruf mit der Stellung der Frau als Mutter und Gattin in der Familie oder, wenn es sich um ledige Personen handelt, mit dem weiblichen Charakter und der öffentlichen Sittlichkeit vereinbar? Die gute Erziehung der Kinder und die Ordnung des ganzen Haushaltes muß stets die erste Sorge der Frau sein. Weit entfernt, sie immer mehr dieser Aufgabe zu entfremden, wie es infolge der modernen Industrie und der liberalen Ideen bisher leider geschehen ist, muß

Digitized by Google

man darauf bedacht sein, ihr die frühere Stellung wiederzuerobern. Der Grundstein des Familienglückes ist eine tugendhafte, fromme, ordnungsliebende, emsige Hausfrau, die es versteht, den Mann an die Familie zu fesseln und die Kinder zu guten Christenmenschen zu erziehen.

Liegt in dieser Einschränkung der weiblichen Tätigkeit vielleicht etwas Erniedrigendes, Entehrendes? Gewiß nicht! Freilich, in törichter Verblendung und Überhebung, an der unsere heutige Schulverbildung nicht wenig Schuld trägt, sehnt sich manche moderne „Dame" nach Befreiung, nach Teilnahme an allen öffentlichen Ämtern, weil ihr die Sorge für den Haushalt und die Kindererziehung zu langweilig, lästig und unansehnlich vorkommt. Sie hält sich für zu vornehm zu solchen Arbeiten. Und doch, ist diese Arbeit etwa geringer als die des Mannes? Wessen Beschäftigung ist edler und achtungswerter: die des Mannes, der die Vorräte mühsam herbeischafft, oder die der Frau, welche daraus ein angenehmes Heim für die Familie gestaltet? die des Vaters, der auf dem Felde, in der Werkstatt oder Schreibstube beschäftigt ist, oder die der Mutter, welche die Kinder zu guten und frommen Menschen heranbildet? Der Beruf, Erzieherin des Menschengeschlechtes zu sein, ist fürwahr ein erhabener Beruf, die edelste Kunst des Friedens, mit der kaum eine andere den Vergleich aushält. Vergegenwärtigt man sich, daß des Menschen erste Aufgabe der Dienst Gottes auf Erden, die Vorbereitung auf die Ewigkeit ist, und daß die ganze spätere Lebensführung hauptsächlich von den Eindrücken abhängt, welche das Kind in seiner Jugend von der Mutter empfangen, so muß man gestehen, nur törichte Verblendung kann einen solchen Beruf geringschätzen und denselben unter ihrer Würde halten.

Eine Verbesserung in der Stellung der Frau halten wir aber unbedingt für notwendig. In den ärmeren Familien wird die Frau immer den Mann im Erwerb des nötigen Unterhaltes unterstützen müssen. Früher konnte sie, ohne die Familie zu verlassen, durch Stricken, Spinnen, Nähen u. dgl. in den freien Stunden einen kleinen Nebenverdienst erwerben. Die moderne Industrie hat hier störend eingegriffen, indem sie der Frau fast ganz die Gelegenheit zu solchen Nebenverdiensten nahm und sie zwang, außerhalb des Hauses, meist in einer Fabrik, Beschäftigung zu suchen. Infolge davon ist nun die Frau fast den ganzen Tag vom Hause abwesend, die Kinder werden vernachlässigt oder in einer Bewahranstalt untergebracht, und der Mann, der müde von der Arbeit heimkehrt und Wohnung und Kost vernachlässigt findet, wird bald des Hauses überdrüssig und sucht seine Erholung anderswo, in einem Bier- oder Schnapslokal. So wird die Familie auseinandergerissen und zerstört. Sollte man nicht auch hier sagen dürfen: Was Gott vereint, trenne der Mensch nicht? Wenn die von allen Seiten geforderte Sozialreform Aussicht auf Erfolg haben soll, so muß sie mit der Reform der Familie beginnen, und die erste Bedingung dieser Reform ist wieder, daß die Frau der Familie erhalten bleibe und man ihr deshalb, soweit der Lohn des Mannes bei zahlreicher Familie nicht ausreicht, Gelegenheit zu einem Nebenverdienst innerhalb des Hauses verschaffe[1].

[1] Über die Frauenfrage vgl. unsere schon genannte Schrift; außerdem verweisen wir auf die treffliche Studie von Rösler, Die Frauenfrage, Wien 1893; ebd. auch

Digitized by Google

Drittes Kapitel.

Das gesellschaftliche Verhältnis zwischen Eltern und Kindern.

Erster Artikel.

Pflichten und Rechte der Eltern gegen die Kinder.

Aus der Natur und dem Zweck des Verhältnisses zwischen Eltern und Kindern, wie wir es früher dargelegt, lassen sich die gegenseitigen Pflichten herleiten. Wir behandeln zuerst die elterlichen Pflichten.

1. Die erste Pflicht der Eltern gegen ihre Kinder ist die Pflicht einer herzlichen *Liebe des Wohlwollens*. Die Natur selbst hat ihnen diese Liebe ins Herz gelegt, und die innige Beziehung, in welcher Vater und Mutter zu den Kindern stehen, fordert die innigste Freundschaftsliebe. Je näher uns jemand steht, um so mehr sind wir unter sonst gleichen Bedingungen verpflichtet, ihn zu lieben. Das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern ist aber ein überaus inniges; sind doch die Kinder der Eltern lebendige Abbilder, Abbilder, in denen diese gewissermaßen ihr eigenes Leben auf Erden über das Grab hinaus fortsetzen. Endlich ist eine innige Liebe des Wohlwollens die notwendige Voraussetzung und Grundlage zur Lösung der langwierigen und beschwerlichen Aufgabe der Kindererziehung.

Die Pflicht der Liebe verbietet den Eltern vor allem, den Kindern Böses zu wünschen oder zuzufügen, sie zu hassen, zu mißhandeln, an ihrer Gesundheit oder an ihrem guten Ruf zu schädigen. Dergleichen Handlungen verstoßen nicht bloß gegen die Gerechtigkeit und die allen Menschen schuldige Liebe, sondern enthalten eine größere Bosheit wegen der besondern Liebe (Pietät), welche die Eltern den Kindern schuldig sind.

Die Liebe soll aber nicht bloß im Herzen verschlossen bleiben; sie soll sich auch äußerlich betätigen in der leiblichen und geistigen *Erziehung* der Kinder. Unter Erziehung versteht man die dauernde Fürsorge für alles, was zur gebührenden Entwicklung des leiblichen, geistigen und sittlichen Lebens notwendig ist.

2. Die Eltern haben also vor allem für die Erhaltung und Entwicklung des *leiblichen* Lebens ihrer Kinder Sorge zu tragen. Diese Pflicht beginnt nicht erst im Augenblick der Geburt, sondern schon zur Zeit, wo das Kind noch im Mutterschoße weilt. Sie verbietet z. B. übermäßige Anstrengung oder Unmäßigkeit von seiten der Mutter, Mißhandlungen derselben usw., und gebietet alles, was zur Erhaltung des jungen Lebens erforderlich ist. Sie umfaßt ferner die Sorge für die gebührende standesgemäße *Ernährung* der Kinder, solange diese nicht im stande sind, für sich selbst zu sorgen; ja selbst über diese Zeit hinaus sollen die Eltern ihren Kindern ein standesgemäßes Fortkommen ermöglichen.

3. Hand in Hand mit der leiblichen muß die *geistige Erziehung* gehen. Die Kinder müssen, einst selbständig geworden, standesgemäß leben und

---

weitere Literatur; ferner *Koch*, Die Frage der Frauenemanzipation, Tübinger Quartalschrift 1897, 3. Heft; *Pierstorf*, Frauenarbeit und Frauenfrage, im Handwörterbuch der Staatswissenschaften².

Digitized by Google

in der Welt fortkommen können. Dazu bedürfen sie der geistigen Ausbildung. Zur nötigen Ausbildung gehört heute durchschnittlich, daß man wenigstens lesen, schreiben und rechnen könne. Deshalb haben die Eltern gemeiniglich die Pflicht, den Kindern entweder selbst diese Fertigkeiten beizubringen, oder sie in eine gute Schule zu schicken. Ferner sollen die Kinder für irgend einen erlaubten und passenden Beruf herangebildet werden, zu dem sie Lust und Neigung zeigen; doch darf man ihnen nie einen Beruf gegen ihren Willen aufzwingen. Das ist gegen die jedem Menschen zustehende Befugnis, selbständig geworden, frei sein eigenes Leben einzurichten, und hat auch in den meisten Fällen einen verfehlten Beruf zur Folge. Endlich sollen die Eltern, um den Kindern eine genügende Ausstattung geben zu können und ihnen das standesgemäße Fortkommen zu ermöglichen, eine mäßige Sorge auf Erhaltung oder Vermehrung ihres Vermögens verwenden.

4. Den ersten Rang im ganzen Erziehungsgeschäfte muß aber die *sittliche Erziehung* einnehmen, welche die *religiöse* in sich begreift oder voraussetzt. Über diese wichtigste Seite der Erziehung lassen sich folgende allgemeine Grundsätze aufstellen, welche nicht nur den Eltern, sondern jeder vernünftigen Pädagogik als Leitsterne dienen müssen.

a) Der oberste Zweck des Menschen auf Erden ist, in der Lebensstellung, zu welcher ihn die Vorsehung beruft, Gott zu dienen und dadurch sein eigenes ewiges Heil zu wirken (I 81 ff). Dementsprechend muß die Erziehung ihr erstes Augenmerk darauf richten, die heranwachsende Jugend zur Erfüllung dieser Aufgabe tauglich und geneigt zu machen. Wenn sie diesen Zweck nicht erreicht, so hat sie ihre Aufgabe verfehlt, wie anerkennenswert auch manche untergeordnete Leistungen sein mögen. Die sittliche Bildung muß das Alpha und Omega der Erziehung sein.

b) Die sittliche Erziehung umfaßt zwei Seiten: die eine betrifft den *Verstand*. Das Kind muß in allen seinen sittlichen Pflichten wohl unterrichtet werden; es muß zwischen gut und bös früh unterscheiden lernen; es muß wissen, was es Gott, seinen Mitmenschen, seinen Eltern und Vorgesetzten und auch sich selbst schuldet. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit, die Achtung vor der Autorität, die Hochschätzung der Mäßigkeit, Arbeitsamkeit muß ihm tief eingeprägt werden; besonders aber soll es die Keuschheit und Reinheit des Herzens achten lernen. Eine keusche, unentweihte Jugend ist in sich selbst und in ihrer Bedeutung für die ganze Lebensentwicklung ein köstlicher Edelstein, der später kaum mehr zu ersetzen ist.

c) Viel wichtiger als der Unterricht des Verstandes ist die praktische Anleitung des *Willens*, der erkannten Pflicht unentwegt in jeder Lage trotz aller Hindernisse und Schwierigkeiten nachzukommen. Das Kind muß eine dauernde, feste Willensrichtung auf das sittlich Gute erwerben, eine Willensrichtung, die es voraussichtlich das ganze Leben hindurch beibehält und wie einen kostbaren Schatz beständig zu vermehren trachtet.

Man spricht heute in Erziehungsschriften viel von Herzens- und Charakterbildung. Die beste, ja die *einzig wahre Herzens- und Charakterbildung besteht in der sittlichen Erziehung*. Derjenige ist ein wahrer Charakter, der sich in seinem Tun und Lassen nicht von Launen und

Digitized by Google

Leidenschaften, von wankelmütigen Zu- und Abneigungen oder zufälligen Nützlichkeitsrücksichten, sondern von den sicheren, unwandelbaren Grundsätzen der Vernunft (bzw. des Glaubens) leiten läßt. Wer keine solche sicheren Grundsätze hat oder sie um jedes irdischen Vorteils willen preisgibt, der ist charakterlos.

Diese Charakterfestigkeit, diese dauernde Energie des Willens in dem, was die Vernunft vorschreibt, ist dem Menschen nicht angeboren; tausenderlei verkehrte Neigungen im Bunde mit äußerer Verführung suchen den Willen der Pflicht abwendig zu machen. Das gilt besonders bei dem noch schwachen Willen des Kindes. Wie ein schwankes Schilfrohr wird es von jedem Winde der Leidenschaft hin- und hergetrieben. Es muß also angeleitet werden, die Pflicht zur obersten Richtschnur seines Handelns zu nehmen, wenigstens in dem Sinn, daß es nichts tut, was der Pflicht widerspricht. Man darf ihm nicht gestatten, beliebig seinen Launen und verkehrten Neigungen zu folgen, seinem Eigensinn und Trotz, seiner Trägheit, seinem Zorn, seinem Neid, und wie die bösen Giftpflanzen alle heißen, die schon im Kinderherzen emporzusprossen anfangen. Es muß vielmehr, im Notfall selbst mit Anwendung von Strafen, angehalten werden, diese Neigungen zu beherrschen und der Pflicht zu unterwerfen. Mit andern Worten, es muß lernen, seinen Neigungen manches zu versagen oder sich zu *überwinden*.

Das Kind gleicht einem jungen Bäumchen, dem der Gärtner mit Leichtigkeit jede beliebige Form geben kann. Eine sorgsame Hand, die Milde mit Strenge in rechter Weise zu paaren versteht, kann daraus einen herrlichen Baum heranziehen, der mit seinen köstlichen Früchten die Mühen des Gärtners reichlich lohnt. Je eher der Gärtner mit dieser Arbeit beginnt, um so besser. Gerade so ist es mit dem Kind. Man kann nicht früh genug die sittliche Erziehung des Kindes beginnen. Nach vielen Pädagogen ist der Charakter des Kindes schon vor dem achten Jahre ausgebildet. Schon auf dem Mutterschoß muß also die Erziehung beginnen. Und einmal begonnen, muß sie mit *unnachgiebiger Konsequenz* durchgeführt werden. Darin liegt die Stärke der Erziehung. Es genügt nicht, hie und da einen Anlauf zu nehmen und dann wieder das Kind gehen zu lassen. Ganz besonders schadet weichliche Nachgiebigkeit gegen unvernünftige, verkehrte Forderungen. Das Kind ist in seiner Art sehr schlau. Auf tausend Wegen, bald durch Schmeicheleien bald durch versteckte Drohung bald durch Schmollen und Murren weiß es seinen Willen durchzusetzen. Besonders meisterhaft versteht es die Gabe der Tränen zu benutzen, um das Mutterherz zur Unzeit weich zu machen.

Wohl dem Kinde, das von frühester Jugend an zu dem schwersten Kampf, den der Mensch auf Erden zu bestehen hat, dem Kampf mit sich selbst und seinen verkehrten Neigungen, an der sorgsamen Hand der Eltern angeleitet und gewissermaßen eingeschult wurde. Nur derjenige, der von Jugend auf an diesen Kampf gewöhnt wurde, wird ihn siegreich und freudig bestehen. Wer schon in der Jugend der Spielball seiner Launen geworden, ist im späteren Leben nicht nur andern, sondern auch sich selbst das größte Kreuz, ein Kreuz, an das er sein ganzes Leben geheftet bleibt — und leider meistens nicht zu seinem Heile.

Digitized by Google

d) Weil die Religion nicht nur einen Teil, sondern auch die notwendige Voraussetzung und Grundlage des sittlichen Lebens bildet (14 ff), so muß das erste Bestreben der Erziehung darauf gerichtet sein, dieselbe tief in das Kindesherz einzupflanzen. Die Furcht Gottes ist der Anfang der Weisheit. Nur die Religion verleiht dem Menschen die zum sittlichen Wandel in allen Lagen notwendige Kraft. Die Eltern sollen also frühzeitig das Kind in der Religion unterweisen und ihm die Kenntnis Gottes, unseres gemeinsamen Schöpfers und Vaters, der auch das Verborgenste sieht und das Böse verabscheut und bestraft, beibringen; sie sollen es anleiten, Gott zu lieben und zu fürchten und die Sünde zu hassen; ganz besonders aber sollen sie es durch Wort und Beispiel zum Gebete anhalten.

Das sind alles schon Forderungen der bloßen Vernunft, um wie viel mehr des Christentums. Es ist widersinnig und ein Zeichen höchster Geringschätzung gegen die Religion, wenn J. J. Rousseau[1] verlangt, man solle den Kindern vor dem 18. Jahre nicht von Gott reden. Gesteht doch der Genfer Philosoph selbst, das früheste Alter sei das bildungsfähigste und gebe meistens den Ausschlag für das ganze Leben. Und da soll man den Kindern von ihrer allerwichtigsten Angelegenheit, die über ihr ganzes Leben, ja über ihre ganze Ewigkeit entscheidet, bis zum 18. Jahre kein Wörtchen reden dürfen! Was würde man von Eltern sagen, die ihre Kinder bis zum 18. Jahre nicht zum Lernen, zur Arbeitsamkeit, Bescheidenheit, Keuschheit, Dankbarkeit, Wahrhaftigkeit anhalten würden, sondern unwissend und sittlich verwahrlost aufwachsen ließen? Warum soll dasselbe nicht in Bezug auf die Gottesfurcht und Frömmigkeit gelten, welche nicht nur die wichtigste sittliche Pflicht, sondern auch die Grundlage der ganzen sittlichen Erziehung ist? Was würde man von Eltern sagen, die ihren Kindern bis zum 18. Jahre nichts von ihrem Verhältnis zu den Kindern und von den Pflichten der Kinder gegen sie reden wollten? Und doch, das Kindesverhältnis ist nur ein schwaches Abbild des innigen Verhältnisses, in dem wir Menschen zu Gott stehen.

Oder glaubt etwa Rousseau, das Kind habe bis zum 18. Jahre keine Pflichten gegen Gott, diese Pflichten hingen von der Einwilligung des Kindes ab? Das scheint wirklich der Fall zu sein, ist aber ein großer Irrtum. Mag das Kind wollen oder nicht, es ist verpflichtet, Gott zu lieben und zu fürchten, ihn zu ehren und besonders seine Gebote zu kennen und zu beobachten, und solange es nicht zur vollen Selbständigkeit gelangt, ist es Pflicht der Eltern, dasselbe zur Erfüllung seiner religiösen Obliegenheiten anzuleiten und anzuhalten. Dies ist sogar die erste und wichtigste Aufgabe der Eltern. Doch was sagen wir Aufgabe? Sollten wir nicht lieber sagen: es ist das schönste Vorrecht der Eltern, besonders der Mutter, das Kind frühzeitig zur Kenntnis Gottes anzuleiten, seinem unschuldigen Herzen die Gottesfurcht und Frömmigkeit so tief einzupflanzen, daß keine Stürme des Lebens dieselben daraus zu reißen vermögen? Das Kind selbst wird einst den Eltern herzlichen Dank dafür wissen, daß sie ihm frühzeitig die Keime zum Guten und Besten ins Herz gelegt und es durch feste Begründung in der Gottesfurcht vor Abwegen bewahrt

[1] Émile (éd. 1782) l. 4, p. 187.

Digitized by Google

haben. Denn nur auf dem Grunde echter Religiosität und Gottesfurcht gedeiht die wahre Tugend. Die religiöse Erziehung ist auch gewiß das beste Kapital, das die Eltern den Kindern hinterlassen.

Um die Frömmigkeit den Kinderherzen einzuprägen, ist das wichtigste und unerläßlichste Mittel: das Beispiel der Eltern. Diese sind deshalb auch auf Grund ihrer Erziehungspflicht zur treuen Erfüllung ihrer religiösen Obliegenheiten gehalten. Wenn irgendwo, so gilt hier das alte Sprichwort: Verba movent, exempla trahunt. Das Kind hat mehr feine Beobachtungsgabe, als man ihm zutraut. Was es in seiner Jugend wahrgenommen, prägt sich oft unauslöschlich seiner Seele ein und bringt vielleicht erst nach vielen Jahren seine gute oder böse Frucht. Namentlich finden die Kinder bald den Widerspruch zwischen dem Reden und Handeln der Eltern heraus, wenn ein solcher vorhanden ist. Die schönsten und eindringlichsten Ermahnungen werden durch das schlechte Beispiel vernichtet. Überaus schwer ist deshalb die Verantwortung der Eltern für das Ärgernis, das sie den Kindern durch leichtfertigen Wandel, unschickliche Reden, Unmäßigkeit und besonders durch Vernachlässigung ihrer religiösen Pflichten geben. Von Gott bestellt, das Herz ihres Kindes zu einem schönen Garten voll lieblicher Blüten und Blumen zu gestalten, reißen sie selbst die schönsten Blumen aus und pflanzen dafür giftiges Unkraut. Wenn jeder Ärgernisgeber ein schweres Gericht zu gewärtigen hat, welches Gericht wird über Eltern ergehen, die selbst durch ihr Beispiel die Seelen ihrer Kinder vergiften?

5. Mit der Pflicht der Erziehung und der Verantwortung dafür haben die Eltern auch die dazu nötige Gewalt oder Autorität über ihre Kinder erhalten. Denn ohne diese Autorität könnten die Kinder den Gehorsam verweigern und so den Zweck der Erziehung vereiteln. Eine solche Gewalt ist auch für die Ordnung der Familie als einer geregelten Gemeinschaft notwendig.

Die elterliche Gewalt kommt nicht bloß dem Vater, sondern auch der Mutter zu. Zwar hat der Vater als Gründer und Haupt der Familie die oberste Entscheidung (419); allein auch die Mutter ist zur Teilnahme an der Erziehung berufen und hat deshalb teil an der Autorität über die Kinder. Wie die Ehegatten sich überhaupt physisch und moralisch ergänzen, so ist dies namentlich in Bezug auf die Kindererziehung der Fall. Eine gute Erziehung bedarf nach dem gewöhnlichen Verlauf der Dinge des dauernden Zusammenwirkens von Vater und Mutter (392) und folglich muß auch die zur Erziehung nötige Autorität beiden zukommen, wenn auch mit Unterordnung der Mutter unter den Vater.

Die elterliche Autorität umfaßt auch das Recht, alle Auswärtigen von der eigenmächtigen Einmischung in die Erziehung der Kinder auszuschließen. Wer eine Pflicht hat, muß auch das Recht haben, daß ihn niemand in der Erfüllung derselben hindere oder störe. An diesem Rechte würde es aber fehlen, wenn außer den Eltern noch jemand befugt wäre, direkt in die Erziehung der Kinder einzugreifen. Es ginge auch die zur guten Erziehung unerläßliche Einheit verloren, wenn mehrere zugleich und unabhängig voneinander das Verfügungsrecht über die Erziehung hätten; der eine könnte — und zwar von Rechts wegen — zerstören, was der andere aufbaut.

Digitized by Google

Ob und inwiefern der Staat oder die Kirche ein Recht der Einmischung in die Erziehung habe, werden wir im Staatsrecht untersuchen.

6. Die elterliche Autorität stammt unmittelbar von Gott, ähnlich wie die Gewalt des Mannes über die Frau. Gott bezeichnet freilich nicht unmittelbar selbst die Ehepaare; aber geht eine Frau mit einem Manne eine rechtmäßige Ehe ein, so ist sie ihm Gehorsam schuldig, mag sie wollen oder nicht, weil dies eine notwendige Vernunftforderung ist. Die Ehe ist nur die Bedingung für die Entstehung der Autorität des Mannes; dieselbe entspringt unmittelbar aus dem Naturgesetz oder besser aus dem Willen dessen, der das Naturgesetz als Ausdruck seines Willens in alle Menschenherzen geschrieben hat. In ähnlicher Weise ist die Geburt der Kinder nur die notwendige Bedingung für die Entstehung der väterlichen bzw. elterlichen Gewalt. Sobald Kinder vorhanden sind, verpflichtet sie das Naturgesetz, unabhängig von ihrer Einwilligung oder der Einwilligung irgend eines andern, den Eltern zu gehorchen. Diese haben also ihre Autorität unmittelbar von Gott, und die Kinder können dieselbe nicht mißachten, ohne zugleich die Autorität Gottes selbst, von dem alle Vaterschaft kommt, zu mißachten und folglich zu sündigen. Darin liegt die Würde und Heiligkeit der väterlichen Gewalt, welche die älteste Autorität und in gewisser Beziehung auch die Quelle und das Vorbild jeder menschlichen Autorität ist.

7. So heilig und ehrwürdig die väterliche Gewalt, so ist sie doch keineswegs unbeschränkt. Sie hat ihr Maß an ihrem Zweck. Wir erkennen es freilich als eine Vernunftforderung, daß die Kinder den Eltern gehorchen, aber keineswegs, daß sie ihnen in allen Dingen gehorchen, sondern nur soweit es die den Eltern von Gott zugewiesene Aufgabe der Erziehung oder die notwendige Ordnung in der Familie erheischt. Die Eltern dürfen also den Kindern nicht nur nichts Sündhaftes, sondern überhaupt nichts befehlen, was zu dem genannten Zwecke offenbar unnütz oder gar schädlich ist. Sie haben mithin kein Recht, die Kinder zu töten, zu verstümmeln, zu mißhandeln, auszusetzen, ungebührlich anzustrengen, um sie auszubeuten, wie das von seiten wahrer Rabeneltern zuweilen geschieht. Das ältere römische Recht, welches dem Vater sogar das Recht über Leben und Tod der Kinder zuerkannte, überschritt hierin weit die zulässigen Grenzen[1].

Zweiter Artikel.

Pflichten der Kinder gegen die Eltern.

Die Pflichten der Kinder gegen die Eltern erkennen wir aus dem Abhängigkeitsverhältnis, in dem sie zu ihnen stehen, und aus der den Eltern anvertrauten Aufgabe der Erziehung. Man faßt diese Kindespflichten unter dem Namen Pflichten der Pietät (I 328) zusammen. Damit soll nicht gesagt sein, daß die Kinder nur diese Tugend im Verhalten gegen ihre Eltern

[1] Noch ungeheuerlicher als das altrömische dehnt das heutige chinesische Familienrecht die patria potestas aus; vgl. Grunzel, Das Familienrecht der Chinesen (Globus LVIII 268).

Digitized by Google

verletzen können. Ihr Betragen kann auch gegen die Gebote der Wahrhaftigkeit, Dankbarkeit usw. verstoßen. Aber was die Kinder *als Kinder* den Eltern schulden, ist Pflicht der Pietät. Diese Pietätspflichten sind dreifacher Art: Pflichten der *Ehrfurcht*, der *Liebe*, des *Gehorsams*.

1. *Ehrfurcht* schuldet das Kind den Eltern als den Urhebern seines Daseins und den von Gott gesetzten Wächtern und Erziehern seiner Jugend. Die Ehrfurcht ist nur die naturgemäße Äußerung der Anerkennung des Abhängigkeitsverhältnisses, in dem die Kinder zu ihren Eltern stehen, und betätigt sich in den verschiedenen Zeichen der Hochschätzung und Unterwerfung. Gegen diese Ehrfurcht versündigen sich die Kinder, wenn sie ihre Eltern im Herzen verachten, sie geringschätzig behandeln, durch Wort oder Tat beschimpfen und mißhandeln, sich ihrer vor andern schämen. Ein solches Betragen verrät auch ein gemeines, den edelsten Regungen unzugängliches Herz.

2. Vermöge der Pflicht der *Liebe* sollen die Kinder den Eltern herzlich zugetan sein und wohlwollen. Diese Liebe muß sich werktätig dadurch äußern, daß sie alles Übel von den Eltern fern hält und ihnen in ihren Nöten nach Kräften zu Hilfe kommt. Besonders wenn die Eltern kränklich und altersschwach geworden, hat sie das schönste Gebiet ihrer Betätigung. Wahre kindliche Liebe wird in solchen Lagen erst recht sich alles dessen erinnern, was sie den Eltern schuldet. Eine alte Erfahrung lehrt, daß sich ein besonderer Segen an die treue Erfüllung der Pflichten der Kindesliebe knüpft, ebenso wie der Fluch den Verächtern dieses Gebotes auf dem Fuße folgt. Es ist, als ob der himmlische Vater die Wahrung und Sanktion der väterlichen und mütterlichen Autorität, der sonst oft die irdische Sanktion fehlen würde, in seine eigene Hand genommen habe.

3. Die Pflicht des *Gehorsams* der Kinder entspricht der elterlichen Autorität. Sie erstreckt sich nur auf Dinge, welche der Erziehung und der häuslichen Ordnung dienen. In der Berufswahl sind die Kinder nicht an die Befehle der Eltern gebunden, doch meistens aus Klugheit und Liebe verpflichtet, ihren Rat zu hören und ihre berechtigten Wünsche zu beachten. Denn die Berufswahl gehört nicht zur Erziehung, sondern setzt dieselbe voraus. Ebenso hört die Pflicht des Gehorsams für die Kinder auf, sobald sie nach vollendeter Erziehung aus der Familie ausscheiden. Die Pflichten der Ehrfurcht und Liebe dagegen bleiben fortbestehen, weil sie nicht vom Erziehungszwecke abhangen, sondern sich notwendig aus dem innigen Verhältnis zwischen Eltern und Kindern ergeben.

Bleiben die erwachsenen Kinder nach vollendeter Erziehung in der Familie, so hört die Pflicht des Gehorsams, soweit sie die Erziehung betrifft, auf, nicht aber die Pflicht des Gehorsams in allem, was sich auf die Ordnung des Hauses bezieht. Solange die Glieder der Familie zusammenwohnen, bedarf es einer Autorität, welche befugt ist, alles zum geordneten Zusammenleben in der Familie Nötige zu bestimmen.

4. Es ist eine Streitfrage, ob es zwischen Eltern und Kindern auch gegenseitige *Rechtspflichten* im strengen Sinne oder bloße Pflichten der Pietät und der andern von der Gerechtigkeit verschiedenen Tugenden (Dankbarkeit, Wahrhaftigkeit usw.) gebe. Anders ausgedrückt lautet die Streitfrage: Haben die Kinder ein eigentliches, strenges

Digitized by Google

Recht (der ausgleichenden Gerechtigkeit) auf die gebührende Erziehung? und ebenso: Haben die Eltern ein strenges Recht auf die Unterwerfung der Kinder unter ihren Willen?

Die Entscheidung dieser Frage hängt von der Beantwortung der weiteren Frage ab, ob überhaupt zwischen Eltern und Kindern ein strenges Rechtsverhältnis auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit bestehen könne oder nicht.

Aristoteles[1], Thomas von Aquin[2] und andere Theologen[3] scheinen allgemein die Möglichkeit eines eigentlichen und strengen Rechtsverhältnisses zwischen Eltern und Kindern zu bestreiten, weil zu einem solchen Verhältnis auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit erfordert wird, daß die in diesem Verhältnis stehenden Personen völlig verschiedene, voneinander getrennte und unabhängige Rechtsträger seien, die Kinder aber in so inniger Beziehung zu den Eltern stehen, daß sie gewissermaßen ein Rechtssubjekt mit ihnen bilden. Die Kinder sind sozusagen ein Teil der Eltern.

Viele andere dagegen, wie D. Soto, Molina, Suarez usw., nehmen ein strenges Rechtsverhältnis auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit an.

Diese beiden Ansichten lassen sich, wie Kardinal de Lugo[4] richtig bemerkt, durch eine Unterscheidung miteinander in Einklang bringen. Man kann nämlich das Verhältnis von Eltern und Kindern zueinander in doppelter Weise auffassen. Vieles schulden sich Vater (Mutter) und Kind schon, insofern sie zwei verschiedene Personen sind und die allgemeinen menschlichen Pflichten gegeneinander haben; anderes dagegen schulden sie sich bloß auf Grund des besondern Verhältnisses von Vater und Kind, oder insofern sie im Verhältnis von Vater und Kind zueinander stehen. In ersterer Beziehung können sie Rechtspflichten im strengen Sinne gegeneinander haben, in letzterer Beziehung dagegen nicht. So schulden sich Vater und Sohn schon kraft der allgemeinen Rechtspflichten, daß sie sich gegenseitig nicht unbefugt an ihrem Leben, ihrer Gesundheit, ihrem guten Ruf und ihrem Vermögen schädigen; eine Übertretung dieser Pflicht ist eine eigentliche Rechtsverletzung, welche die Pflicht der Wiedererstattung nach sich zieht, soweit eine solche möglich ist. Dagegen ist der Vater nicht kraft der allgemeinen Rechtspflichten, sondern bloß insofern er Vater ist, zur Ernährung und Erziehung seines Sohnes verpflichtet. Diese Pflichten sind also nicht strenge Rechtspflichten, sondern bloß Pflichten der Pietät. Man darf jedoch nicht glauben, diese letzteren seien geringere als die der Gerechtigkeit. Unter sonst gleichen Umständen ist ihre Verletzung eine größere Sünde als die Verletzung der bloßen Gerechtigkeit, obgleich nur die letztere die Pflicht der Wiedererstattung auferlegt[5].

Wenn der hl. Thomas zu leugnen scheint, daß die Eltern und Kinder Rechtspflichten gegeneinander haben, so gilt diese Behauptung wohl nur von dem Verhältnis beider, insofern sie Eltern oder Kinder sind, nicht allgemein[6]. Außerdem bemerken wir noch, daß das positive Gesetz manchmal eine Pietätspflicht zu einer Rechtspflicht machen kann. Der Vater ist an und für sich nur aus Pietät verpflichtet, dem Sohn einen bestimmten Vermögensteil erblich zu hinterlassen; wenn aber das positive Gesetz innerhalb der zulässigen Schranken dem Sohn das Recht auf einen bestimmten Teil verleiht, so muß der Vater aus Gerechtigkeit diesen Teil dem Sohne hinterlassen. Dasselbe gilt in Bezug auf die durch das positive Gesetz bestimmte Unterhaltungspflicht (Alimentation) sowohl des Vaters gegen die Kinder als der Kinder gegen den Vater, falls dieser sich nicht mehr zu ernähren vermag.

---

[1] Ethic. Nic. 5, c. 10, 1134b 8. [2] S. th. 2, 2, q. 57, a. 4.

[3] Cajetan, In Summam S. Thom. 2, 2, q. 57, a. 4; De Valentia, In 2, 2, disp. 5, q. 1, punct. 2.

[4] De iust. et iure disp. 1, sect. 2, n. 31. Ähnlich Lessius, De iust. et iure c. 1, dub. 1, n. 6 et 7. [5] Siehe I 328. [6] S. th. 2, 2, q. 57, a. 4 ad 2.

Digitized by Google

Viertes Kapitel.

Das Verhältnis zwischen Herrschaft und Dienstboten.

Erster Artikel.

Die naturgemäße Erweiterung der Familie durch das dienstherrliche Verhältnis.

1. Der dritte Bestandteil der Familie ist das Verhältnis zwischen Herrschaft und Dienstboten, d. h. die dauernde Verbindung zwischen der Familie oder besser zwischen dem Familienvater und auswärtigen Personen, die um des eigenen Nutzens willen sich dem Dienste der Familie widmen.

Das Dienstbotenverhältnis ist eine Art Lohnverhältnis, d. h. eine dauernde Verbindung zweier, von denen der eine des eigenen Nutzens (Lohnes) wegen für den Vorteil des andern arbeitet. Doch ist nicht jedes Lohnverhältnis ein Dienstbotenverhältnis. Das Dienstbotenverhältnis gehört zwar nicht als wesentlicher, wohl aber als integrierender, ergänzender Teil zur Familie, und zu einem solchen Verhältnis wird das Lohnverhältnis nur dann, wenn der um Lohn Dienende der hausväterlichen Gewalt in Bezug auf die gewöhnlichen häuslichen Verrichtungen untersteht und dafür an den Wohltaten des Familienlebens teilnimmt. Ein einfacher Taglöhner, der nur zeitweilig der Familie hilft und im übrigen selbständig ist, kann nicht als zur Familie gehörig angesehen werden; er wird nicht ein Glied der Familie in dem früher bezeichneten Sinne (383 f).

2. Wir haben das Dienstbotenverhältnis einen ergänzenden Teil der Familie genannt. Mit welchem Recht? Die Familie ist ja eine natürliche Gesellschaft (381 u. 383 ff). Das Dienstbotenverhältnis dagegen scheint ganz auf freier Vereinbarung zu beruhen. Oder wollen wir etwa behaupten, einige seien von Natur zum Dienen und andere zum Herrschen bestimmt? Keineswegs. Vom Dienstbotenverhältnis gilt, allerdings in geringerem Grade, was von der Ehe. Wie die Ehe in jedem Falle durch freie Übereinkunft entsteht und trotzdem im allgemeinen notwendig ist, so wird auch das Dienstbotenverhältnis in jedem Falle durch einen Vertrag gegründet, und trotzdem ergibt es sich im allgemeinen mit Naturnotwendigkeit aus den Bedürfnissen und Neigungen der Familie sowohl als einzelner Personen.

Die Familie kann sich in den meisten Fällen nicht gebührend entwickeln, wenn ihr nicht auswärtige Kräfte zu Hilfe kommen. Der Vater ist durch seine Erwerbstätigkeit entweder genötigt, außerhalb der Familie zu weilen, oder hat wenigstens keine genügende Zeit und Muße, den Sorgen des Haushaltes und der Kindererziehung obzuliegen. Auch die Mutter genügt den Familienbedürfnissen nicht, weil sie oft selbst der Hilfe bedarf, und wenn die Zahl der Kinder sich mehrt, unmöglich genügend über die Erziehung der Kinder wachen und zugleich den ganzen Haushalt besorgen kann. Eine Familie mit mehreren Kindern, welche keine Dienstboten zu halten vermag, ist recht armselig daran, zum großen Schaden der Kinder, die leicht geistig und leiblich verkümmern. Es lassen sich Ausnahmen anführen, aber die Ausnahmen bestätigen die Regel.

Digitized by Google

Hier kommt nun die Natur durch ein Bedürfnis dem andern entgegen. Hat die Familie fremde Kräfte nötig, so gibt es viele dergleichen Kräfte, welche zu ihrem Wohle der Familie bedürfen. Viele werden immer infolge persönlicher oder gesellschaftlicher Verhältnisse zeitweilig oder dauernd verhindert, einen eigenen Hausstand zu gründen, und doch bedürfen auch sie der leiblichen und geistigen Güter, welche nun einmal an die Zugehörigkeit zu einer Familie geknüpft sind. Wenn irgendwo, so gilt hier das Wort: Vae soli — wehe dem, der allein steht. Er hat niemand, der ihn aufrichtet und stützt; niemand, der seiner in den Tagen der Krankheit liebevoll wartet und ihn tröstet; niemand, der sich seines Alters erbarmt. Hierzu nehme man noch all die Freuden, Tröstungen und Ermutigungen, wie sie nur in einem Familienkreise zu haben sind. Gewiß, wer völlig allein steht in der Welt und keinen Kreis von Freunden besitzt, an den ihn eine innige Interessengemeinschaft knüpft, ist in den meisten Fällen recht bedauernswert und armselig. Der Trieb zur Geselligkeit, der allen Menschen innewohnt, findet seine erste und notwendigste Befriedigung im Familienkreise. So vereinigen sich also die Bedürfnisse sowohl der Familien als alleinstehender Personen, um das Dienstbotenverhältnis als ergänzenden Teil der Familie herbeizuführen.

3. Obwohl die gegenseitigen Pflichten zwischen dem Familienhaupte und den Dienstboten durch Vertrag im einzelnen genau geregelt werden sollen, so ergeben sich doch gewisse Pflichten ganz allgemein aus der Natur des Dienstbotenverhältnisses.

Der Familienvater ist verpflichtet, den Dienstboten den vereinbarten gerechten Lohn zur festgesetzten Zeit zu bezahlen. Die Vorenthaltung des gerechten Lohnes wird mit Grund zu den himmelschreienden Sünden gezählt; denn der Lohn macht meistens das ganze Vermögen der Dienstboten aus. Außerdem soll er die Dienstboten mit Achtung und Milde behandeln, nicht wie eine minderwertige Art von Menschen, die man möglichst auszubeuten sucht und dann wie abgenutzte Werkzeuge beiseite wirft. Alles, was Menschenantlitz trägt, verdient achtungsvolle Behandlung. Den schönsten Lohn für die gütige und liebevolle Behandlung der Dienstboten erntet der Herr selbst, indem dieselben der Familie herzlich zugetan werden und deren Interessen wie die eigenen wahrnehmen, besonders wenn sie wissen, daß sie auch im Alter Schutz und Pflege bei denen finden, denen sie das ganze Leben treu gedient. Endlich ist der Herr verpflichtet, über die sittliche Aufführung der Dienstboten zu wachen und dieselben nicht nur nicht an der Erfüllung ihrer religiösen Pflichten zu hindern, sondern zu derselben anzuhalten. Die Gewalt des Hausvaters erstreckt sich auf alles, was zum geordneten und glücklichen täglichen Zusammenleben erfordert wird. Dazu gehört aber der sittliche Wandel der Dienstboten, von dem die Erziehung der Kinder wesentlich abhängt.

Die Dienstboten ihrerseits sind gehalten, der Herrschaft mit der gebührenden Ehrfurcht zu begegnen, ihr in den erlaubten und vereinbarten Dingen zu gehorchen. Sie sollen ferner gewissenhaft die ihnen übertragene Arbeit verrichten, der Familie die Treue bewahren und die Familiengeheimnisse nicht andern mitteilen.

4. Es läßt sich nicht leugnen, daß die modernen Ideen das innige Familienverhältnis, wie es nach idealer Auffassung zwischen Herrschaft und

Digitized by Google

Dienstboten bestehen sollte, schon bedenklich gelockert haben und noch immer mehr zu lockern drohen. Besonders zwei Faktoren arbeiten langsam, aber nachhaltig an der weiteren Auflösung dieser Bande. Der eine ist der kalte, hochmütige Egoismus, der in den höheren, dem Christentum entfremdeten Schichten der Gesellschaft nicht selten herrscht. Man wähnt schon sehr gnädig und herablassend zu sein, wenn man den Dienstboten gestattet, der Familie für einen recht kärglichen Lohn zu dienen, und glaubt sich nun berechtigt, dieselben wie Haustiere behandeln, abhetzen und ausnutzen zu dürfen. Von Achtung und Liebe für die Dienstboten keine Spur! Was Wunder, daß es diesen nie heimisch wird, und sie bald anderwärts mehr Sonnenschein aufsuchen!

Der andere Faktor ist der falsche Freiheitskult, den der moderne Individualismus in Umlauf gesetzt. Man glaubt, der Mensch brauche nur möglichst frei und unabhängig zu sein, um glücklich zu werden. Auch auf das Dienstbotenverhältnis wurde dieses vermeintliche Naturgesetz angewendet. Allein das ist eine arge Täuschung. Gleichwie die Freiheit aus sich dem Menschen kein Brot verschafft, so gibt sie ihm auch viele andere Güter der physischen und moralischen Ordnung nicht, die nun einmal für manche nur um den Preis der Unterwerfung unter fremde Autorität zu haben sind. Ganz besonders gilt dies für die Dienstboten, die nur dann der Familiengüter teilhaftig werden, wenn sie sich durch Unterwerfung unter die Autorität der Herrschaft als ergänzende und helfende Glieder der Familie einreihen.

Während die heutige individualistische Richtung den Dienstboten zu seinem Schaden möglichst von der Familie loszureißen und selbständig zu machen sucht, war es umgekehrt in früheren Zeiten das Bestreben, dem Dienstboten jede Selbständigkeit und jedes Recht zu rauben und ihn zum willenlosen Werkzeug, d. h. zum Sklaven herabzuwürdigen. Wir dürfen diese Erscheinung in unsern naturrechtlichen Untersuchungen nicht unberücksichtigt lassen.

Zweiter Artikel.

Die Entartung des Dienstbotenverhältnisses in der Sklaverei.

§ 1. Geschichtlicher Rückblick.

1. Eine der merkwürdigsten und traurigsten Tatsachen der Geschichte ist die Sklaverei. Ist der Mensch nicht von Natur aus frei? Verspürt er nicht den unwiderstehlichsten Trieb nach Freiheit und Unabhängigkeit in seiner Brust? Und doch, was sehen wir? Vor der Ankunft Christi schmachtet vielleicht die Mehrheit der Menschen in den Ketten der entwürdigendsten Sklaverei. Wohl zuckt der gefesselte Teil zuweilen knirschend und droht die Ketten mit Gewalt zu zerreißen, aber nur um dieselben bald noch fester geschmiedet zu sehen. Und selbst das Christentum hat diese Schmach nur nach langem und mühsamem Kampf beseitigt, und wo es nicht zur Herrschaft gelangt ist, drückt noch heute die Sklaverei in irgend einer Form wie ein Alp auf die Völker[1].

[1] Über die heutige Sklaverei bei den verschiedenen nichtchristlichen Völkern siehe K. Friedrichs, Mensch und Person (im Ausland 1891, 276).

Digitized by Google

Die volle Lösung dieses Rätsels vermag wohl nur das Christentum zu geben. Der Mensch hatte sich frevelnd gegen die rechtmäßige und väterlich milde Herrschaft seines Schöpfers aufgelehnt; zur Strafe ließ ihn Gott in die entwürdigendste Knechtschaft unter seinesgleichen geraten, damit er sein Unrecht um so besser erkenne und mit um so größerer Sehnsucht seine Erlösung von Gott erflehe. Doch unsere moralphilosophische Aufgabe verbietet uns, diesen Gedanken weiter zu verfolgen: wir haben es hier nur mit der Frage nach der Berechtigung der Sklaverei zu tun.

2. Was ist ein Sklave? Wohl die verbreitetste Auffassung sieht im Sklaven einen völlig rechtlosen Menschen, der nur für den Nutzen eines andern existiert, und über den dieser andere, der Herr, nach schrankenlosem Belieben verfügen kann. Dieses war auch tatsächlich die antik-heidnische Anschauung.

Es gibt aber noch eine andere, mildere Auffassung, die wir die theoretische nennen können. Nach dieser ist Sklave jeder, der sein ganzes Leben für den Nutzen und nach dem Willen eines andern arbeiten muß, ohne andern Entgelt dafür zu erlangen als den nötigen Lebensunterhalt. Diese Auffassung schließt also keineswegs notwendig die völlige Rechtlosigkeit des Sklaven ein: sie kam aber erst durch das Christentum auf. Das antike Heidentum huldigte fast allgemein der Ansicht, der Sklave sei ein vollständig rechtloser Mensch. Manche heidnische Philosophen haben sogar diese Art Sklaverei durch die Behauptung theoretisch zu begründen gesucht, viele Menschen seien durch die Natur selbst zur Knechtschaft bestimmt; gerade zu diesem Zwecke habe die Natur sie stark am Leibe und schwach am Geiste gebildet.

3. Auch Aristoteles scheint dieser Ansicht gewesen zu sein. Nach dem Stagiriten ist der Sklave ein beseeltes, vom Herrn getrenntes Werkzeug zu häuslichen Verrichtungen, das zwar Mensch ist, aber nicht sich selbst angehört[1]. Er wirft ausdrücklich die Frage auf, ob es Menschen gebe, die von Natur zur Sklaverei bestimmt seien, oder ob die Knechtschaft der Natur widerspreche, wie manche behaupten. Wir sehen hieraus, daß es schon damals grundsätzliche Gegner der Sklaverei gab. Der Philosoph beantwortet die gestellte Frage in bejahendem Sinne, weil es Menschen gebe, die von Natur aus nicht sich selbst, sondern einem andern angehörten[2].

---

[1] Aus einer Vergleichung der verschiedenen Stellen ergibt sich folgende aristotelische Definition des Sklaven: *ὄργανον ἔμψυχον, χωριστόν, πρακτικόν, ἄλλου, ἄνθρωπος ὤν* (Polit. 1, c. 4 et 5). Aristoteles nennt den Sklaven: a) ein Werkzeug *(ὄργανον)*. Dies ist die allgemeine Gattung der Dinge, zu denen der Sklave als Sklave gehört. Dieses Werkzeug ist aber b) beseelt *(ἔμψυχον)*; dadurch unterscheidet es sich von den leblosen Werkzeugen, wie etwa einem Webstuhl oder einer andern Maschine; es ist ferner c) vom Werkmeister getrennt *(χωριστόν)*, wodurch es sich von den beseelten Organen des Menschen (Hand, Fuß usw.) unterscheidet; weiterhin ist es d) *πρακτικόν*, d. h. zu persönlichen Verrichtungen bestimmt, welche nicht auf die Hervorbringung von äußeren Gegenständen (auf das *ποιεῖν*) abzielen. e) Dieses Werkzeug gehört einem andern an *(ἄλλου)*, unterscheidet sich also von freien Dienern, die nicht fremdes Eigentum sind. Endlich f) ist dieses Werkzeug ein Mensch *(ἄνθρωπος ὤν)*, wodurch es von den vernunftlosen Haustieren, die auch Werkzeuge des Menschen sind, unterschieden wird. Vgl. Silv. Maurus, In Polit. 1, c. 4.

[2] *Ὁ μὴ αὐτοῦ φύσει, ἀλλ' ἄλλου, ἄνθρωπος δέ, οὗτος φύσει δοῦλός ἐστιν* (Polit. 1, 4, 1254a 14).

Digitized by Google

Und welches sind die Beweise für diese Behauptung? Es sind hauptsächlich folgende zwei. Der erste ist der Erfahrung entlehnt. Von Natur aus seien einige mit einem starken Leib und einem schwachen Geist ausgerüstet, während andere von Geburt einen starken Geist in einem schwächlichen Leibe tragen, und zwar sei dieser Unterschied zwischen den zwei Klassen von Menschen nicht zufällig, sondern von der Natur beabsichtigt, er sei ferner so groß wie der Unterschied zwischen Leib und Seele, zwischen Mensch und Tier. Wie nun von Natur der Leib der Seele und das Tier dem Menschen als Werkzeug angehört und unterworfen ist, so muß der Mensch mit starker Muskelkraft und geringem Geist dem Menschen mit starkem Geist und schwachem Leib als dienendes Werkzeug angehören.

Der zweite Beweis geht von dem allgemeinen Grundsatze aus, daß überall, wo sich viele Wesen mit verschiedenen Kräften und Anlagen zu einem geordneten Ganzen vereinigen, die einen herrschen und die andern dienen müssen. Dies vorausgesetzt, walte kein Zweifel ob, daß die leiblich Starken und geistig Schwachen zu dem Dienst in den niederen leiblichen Arbeiten, die übrigen zum Herrschen bestimmt seien.

Beide Gründe beweisen nichts zu Gunsten der Naturnotwendigkeit der Sklaverei. Der zweite Grund beweist bloß, daß es Menschen gibt, denen es besser ist, regiert zu werden und zu gehorchen, als zu gebieten; aber vom Unterwürfigkeitsverhältnis bis zur eigentlichen Sklaverei, wo man nicht sich selbst angehört und nur für den Nutzen eines andern arbeiten muß, ist noch ein weiter Weg. Dem ersten Grunde aber fehlt die Grundlage der Erfahrungstatsache, von der er ausgeht. Es soll Menschen geben, die sich so weit voneinander unterscheiden wie Leib und Seele, wie Tiere und Menschen. Wenn hier Aristoteles nicht bloß völlig verkrüppelte und stumpfsinnige Menschen im Auge hat, so wird wohl niemand einen solchen Unterschied zugeben, und selbst dann ist der Unterschied nur ein scheinbarer, nicht ein wirklicher. Es gibt allerdings auch einen großen Unterschied zwischen Menschen und Menschen, aber er ist nie ein solcher, daß der eine notwendig bloßes Werkzeug eines andern sein müßte.

Vielleicht wollte auch Aristoteles nur dartun, daß viele von Natur aus zum Dienen, zum Gehorchen veranlagt seien. Manche ältere und neuere Erklärer suchen ihn in diesem Sinn aufzufassen[1], während die meisten der neueren Kommentatoren diese milde Deutung entschieden verwerfen[2]. Zu Gunsten der milderen Erklärung läßt sich anführen, daß Aristoteles selbst in der Ethik[3] und Ökonomik von einer Freundschaft zwischen dem Herrn und Sklaven spricht, freilich nicht insofern

---

[1] So unter den älteren Thomas von Aquin, Silv. Maurus und wohl die meisten, wo nicht alle Scholastiker. Unter den neueren Meister, Lehrbuch des Naturrechts (1809); Steinheim, Aristoteles über die Sklavenfrage, Hamburg 1853; Göttling, De notione servitutis apud Aristotelem, Ienae 1821.

[2] So namentlich W. Oncken, Die Staatslehre des Aristoteles 2. Hälfte (1875) 29 ff; Trendelenburg, Naturrecht § 96.

[3] Ethic. Nic. 8, c. 13. 1161 b 5: *ἡ μὲν οὖν δοῦλος, οὐκ ἔστι φιλία πρὸς αὐτόν, ἢ δ' ἄνθρωπος· δοκεῖ γὰρ εἶναί τι δίκαιον παντὶ ἀνθρώπῳ πρὸς πάντα τὸν δυνάμενον κοινωνῆσαι νόμου καὶ συνθήκης· καὶ φιλίας δὴ καθ' ὅσον ἄνθρωπος.*

Digitized by Google

letzterer Sklave, wohl aber insofern er Mensch sei. Denn Rechtsverbindlichkeiten habe jeder Mensch gegen jeden, der am Gesetz und Vertrag teilzunehmen fähig sei, und deshalb könne auch ein Freundschaftsverhältnis mit ihm bestehen. Wenn also Aristoteles anderwärts den Sklaven als recht- und willenloses Werkzeug in der Hand seines Herrn hinzustellen scheint, so gilt das nur vom Sklaven, insofern er Sklave ist, mithin nicht in jeder Beziehung. Denn er ist und bleibt Mensch und hat als solcher einen Rechtsanspruch auf menschliche Behandlung. Ja was noch mehr für die mildere Deutung des Aristoteles zu sprechen scheint, ist der Umstand, daß er dem Herrn anrät, unter den Sklavenkindern die tauglichen gut zu erziehen, damit sie zu den Geschäften der Freigebornen geschickt werden, und den Begabteren die Aussicht zu gewähren, sich durch gute Aufführung die Freiheit zu verdienen. Wie könnte er diese Freilassung empfehlen, wenn er glaubte, die Sklaven seien durch ihre Natur zur Knechtschaft bestimmt? Durch die bloße Freilassung läßt sich ja die Natur nicht ändern.

Doch was man auch von dieser Erklärung halten möge, so viel ist gewiß, daß die Ausführungen des großen Philosophen stark beeinflußt sind von den Anschauungen und Zuständen, wie sie damals in Griechenland und anderwärts gang und gäbe waren, und daß es ihm nicht gelungen ist, sich in dieser Frage völlig über die Vorurteile seiner Zeit zu erheben.

4. Schlimmer vielleicht noch als bei dem feingebildeten Hellenenvolke gestaltete sich die Sklaverei bei den eisernen Römern. Bis in die Kaiserzeit konnte nach römischem Recht der Herr ganz willkürlich mit seinem Sklaven verfahren, ihn mißhandeln, verstümmeln, verkaufen, töten. Der Sklave war gesetzlich völlig rechtlos[1], er hatte keine Familie, keine eigentliche Ehe oder Verwandte (servilis cognatio nulla est); er war nach dem juristischen Ausdruck homo sine capite, d. h. er war zwar Mensch, aber nicht Rechtsträger oder Rechtssubjekt (caput), sondern bloß Rechtsobjekt oder Sache, und dementsprechend hatte der Herr die volle Verfügung über ihn wie über eine Sache[2].

Erst in der Kaiserzeit gewährte man den Sklaven einigen Rechtsschutz gegen übermäßige Grausamkeit. Es wäre aber, wie R. v. Jhering richtig bemerkt, ein Fehlschluß, daraus zu folgern, die Lage der Sklaven sei damit eine bessere geworden; das Umgekehrte war der Fall. In der älteren Zeit waren freilich nach dem Gesetz die Sklaven schutzloser als später, aber sie hatten eine natürliche Schutzwehr an der Sitte und dem Billigkeitsgefühl. Erst später, als diese Schranke wegfiel und die Kluft zwischen Sklaven und Herren sich erweiterte, nahmen die rohen Mißhandlungen der ersteren überhand und machten eine Änderung in der Gesetzgebung unumgänglich notwendig[3].

---

[1] R. v. Jhering (Geist des römischen Rechts 2. Tl, 1. Abtl. [1880] 167) bemerkt von der Unterordnung des Sklaven unter seinen Herrn: „Dieselbe war eine absolute. Man kann, um sich den ungeheuern Inhalt derselben zu vergegenwärtigen, einzelne Dispositionen, die aus dem absoluten Belieben folgen, hervorheben, z. B. das Recht, den Sklaven nach Lust und Laune zu verheiraten, von Weib und Kind zu trennen, zu verkaufen, verleihen, züchtigen, töten; ein anderes Interesse hat eine solche Aufzählung nicht. Das Dürfen reichte hier wie bei einer Sache so weit als das Können. Demnach kann man die Gewalt über den Sklaven geradezu als Eigentum bezeichnen, und dies ist von den Römern auch geschehen."

[2] Bering, Geschichte und Institutionen des römischen Privatrechts (1870) 81.

[3] Jhering a. a. O. 172.

Digitized by Google

Den ersten gesetzlichen Schutz erhielten die Sklaven durch eine lex Petronia (61 n. Chr.), welche verbot, sie ohne gerichtliche Verurteilung dem Tierkampf preiszugeben. Antoninus Pius erließ ein Gesetz gegen ungerechte Tötung eines Sklaven. Seit Konstantin wurde jeder, welcher einen Sklaven durch Mißhandlung tötete, als Mörder bestraft, und besonders sorgfältig wurden nun die christlichen Sklaven beschützt [1].

5. Weil man von gewisser Seite die Aufhebung der Sklaverei weniger der Kirche als vielmehr dem „germanischen Rechts- und Freiheitsgefühl“ [2] zuschreiben will, so möge hier noch die Bemerkung am Platze sein, daß nach dem *ältesten deutschen Recht* der Sklave *völlig rechtlos* war. Es galt als allgemeines Rechtssprichwort in Bezug auf den Sklaven: „Er ist mein eigen, ich mag ihn sieden oder braten.“ [3] „Der Knecht“, schreibt einer der neuesten und bedeutendsten Bearbeiter der deutschen Rechtsgeschichte, „wird nicht als Person, sondern als eine im Eigentum des Herrn stehende *Sache* angesehen. Noch in den Volksrechten wird er gelegentlich als Vermögensobjekt mit den Haustieren zusammengestellt. Wie das Pferd oder das Rind, kann der Knecht seinem Herrn gestohlen werden. Wird er durch einen Dritten getötet, so wird er nicht durch Zahlung eines Wergeldes, sondern durch den Ersatz des Sachwertes vergolten. Wird er verletzt, so hat er keinen Anspruch auf Buße, wohl aber der Herr einen Anspruch auf Entschädigung; der Herr kann den Knecht ungestraft töten und nach Belieben züchtigen. Er kann ihm ungemessene Dienste auferlegen; der Knecht ist nicht fähig, Vermögen zu haben und zu erwerben, er erwirbt nur seinem Herrn. Wie überhaupt keinen Vertrag, kann er auch keine Ehe schließen; selbst die mit Zustimmung des Herrn eingegangene Geschlechtsverbindung des Knechtes kann von jenem beliebig gelöst werden. Von vornherein außerhalb der Rechtsgemeinschaft stehend, kann der Knecht nicht friedlos werden; sonst möchte er, sagt eine schwedische Rechtsquelle, gern den Frieden brechen, auf daß er möchte friedlos sein.“ [4]

Das war die rechtliche oder vielmehr rechtlose Stellung des Sklaven bei den heidnischen Germanen. Dabei mag allerdings, ähnlich wie bei den Römern, die tatsächliche Behandlung milder gewesen sein als der schroffe Rechtsgrundsatz.

6. Die Entstehungsgründe der Sklaverei waren wohl hauptsächlich und an den allermeisten Orten entweder *Kriegsgefangenschaft* oder *gewaltsame Unterjochung*. Nach altheidnischem Kriegsrecht wurden die Besiegten entweder niedergemetzelt oder zu Sklaven gemacht, und die letztere Alternative wurde schon als eine mildere Behandlung angesehen. Vielleicht eine noch größere Zahl geriet in Sklaverei durch Unterjochung im Krieg, wenn fremde Völker-

---

[1] *Vering*, Geschichte und Institutionen des römischen Privatrechts (1870) 82.

[2] *Bluntschli*, Die Lehre vom modernen Staat I (1875) 194.

[3] *Grimm*, Deutsche Rechtsaltertümer 345; *Graf*, Deutsche Rechtssprichwörter (1869) 42. Der altdeutsche „*Leibeigene*“ (althochdeutsch scalc = Schalk, und dsо, tsо = Diener, weiblich diu, diurna = Dirne) entspricht ganz dem römischen servus oder mancipium und wird auch in den altdeutschen Rechten als servus bezeichnet.

[4] *H. Brunner*, Deutsche Rechtsgeschichte I (1887) 96. Man sehe auch den Artikel „Leibeigenschaft in Deutschland“ von *F. Dahn* (Deutsches Staatswörterbuch von *Bluntschli* und *Brater*).

Digitized by Google

stämme in gesegnete Gegenden einbrachen und die unterjochten Urbewohner zu Sklaven machten. Nur untergeordnet haben auch Verurteilung, Verschuldung und ähnliches zur Entstehung der Knechtschaft mitgewirkt. Die Fortdauer als eigentliche soziale Institution verdankt die Sklaverei hauptsächlich der Vererbung durch Geburt. Nach römischem Recht galt der Grundsatz: Partus sequitur ventrem; war also die Mutter frei, und zwar, nach der allmählich aufgekommenen milderen Deutung, auch nur in irgend einem Augenblick der Schwangerschaft, so war das Kind frei. Schroffer klingt der deutsche Rechtsgrundsatz: Das Kind folgt der ärgeren Hand, d. h. das Kind wird Sklave, wenn auch nur ein Elternteil, gleichviel ob Vater oder Mutter, in der Knechtschaft lebt[1].

7. So fand das Christentum die Sklaverei in irgend welcher Form bei allen Völkern vor, und zwar als eine Institution, welche alle Rechtsverhältnisse durchdrang und dem sozialen Bau als Unterlage diente. Erst dem milden Sonnenschein des Evangeliums verdankt die Welt die allmähliche Beseitigung der unwürdigen Knechtschaft eines großen Teiles der Menschheit. Weil man diese Tatsache heute vielfach zu verdunkeln oder selbst in Abrede zu stellen sucht, so ist es gut, wiederholt und nachdrücklich daran zu erinnern.

Es wäre allerdings eine unrichtige Auffassung, zu glauben, das Christentum habe von Anfang an prinzipiell die Aufhebung der Leibeigenschaft gefordert, es sei gewissermaßen sofort mit einem fertigen Antisklavereiprogramm aufgetreten. Das wäre zu viel behauptet. Eine sofortige Abschaffung der Sklaverei lag auch gar nicht in ihrer Macht, weil es sich hier um soziale und politische Verhältnisse handelte, die der Kirche direkt nicht unterstehen. Aber die Aufhebung der Sklaverei war die naturgemäße Folge der vom Christentum aufgestellten Grundsätze. Die Lehre, daß alle Menschen nicht nur wesensgleich, sondern Glieder einer und derselben großen Gottesfamilie seien, die alle von demselben Elternpaar abstammen, denselben Vater im Himmel haben, demselben ewigen Ziele zustreben, an derselben Erlösung, denselben Sakramenten teilnehmen, durch dieselbe Liebe miteinander vereinigt sind, ist auf die Dauer mit einer eigentlichen Sklaverei unverträglich. Die christlichen Grundsätze brauchten sich nur naturgemäß auszuwirken, um die Sklaverei allmählich aufzulösen.

Tatsächlich sind denn auch die Apostel und die Kirchenväter nicht unbedingte Gegner der Sklaverei, sie erkennen vielmehr dieselbe bis zu einem gewissen Grade als für die damalige Zeit berechtigt an und begnügen sich, ihre unmenschlichen, streng rechtswidrigen Auswüchse zu beseitigen. Ein anderes Verfahren wäre auch unmöglich gewesen; es würde die Gesellschaft, welche seit Jahrhunderten innig mit der Sklaverei verwachsen war, tief erschüttert und gefährdet haben[2].

---

[1] Siehe Brunner, in Holtzendorffs Enzyklopädie der Rechtswissensch.[5] 271.

[2] Sehr gut sagt Linsenmann, Moraltheologie 661: „Stellen wir uns vor, daß die Kirche wirklich in einem bestimmten Zeitmoment so vielen Gehorsam gefunden hätte, daß auf ihren Machtspruch hin im antiken Staat die Sklaven freigelassen worden wären, dann wäre vielleicht der vierte oder dritte Teil der Bevölkerung eines Landes schlechthin heimat- und besitzlos ausgestoßen worden, eine Horde ohne Vaterland, ohne Familiensinn und Zusammenhalt, ohne Bildung und sittlichen Halt, ohne alle die Elemente

Digitized by Google

Die Mittel, durch welche die Kirche das Los der Sklaven zu mildern suchte und indirekt die Beseitigung der Knechtschaft anbahnte, waren außer ihrer Lehre vor allem die Beschützung der wesentlichen Menschenrechte der Sklaven: des Rechtes auf die freie Erfüllung ihrer religiösen und sonstigen sittlichen Pflichten, des Rechtes auf ihr Leben, ihre Unversehrtheit, des Rechtes, sich zu verehelichen, ohne ungerechte Trennung vom Ehegatten befürchten zu müssen. Schon aus der ältesten Zeit liegen Konzilsbeschlüsse vor, welche die ungerechte Tötung eines Sklaven mit Exkommunikation belegen.

Außerdem empfahl die Kirche die Freilassung der Sklaven und ging hierin mit gutem Beispiele voran; sie beschützte das Asylrecht, ließ die Sklaven, wenn auch anfangs nur mit Einschränkungen, zu kirchlichen Ämtern zu (Onesimus). Namentlich aber war es die christliche Auffassung von dem Handwerk, welche notwendig eine tiefe Umwälzung hervorbringen mußte. Während das Heidentum die Handarbeit verachtete und eines freien Mannes für unwürdig hielt, hat Christus der Erlöser sie durch sein Beispiel geadelt. Ihm folgten die Apostel und ihre Nachfolger nach Bedürfnis der Umstände, und so war ein Hauptgrund, der im Altertum die Knechtschaft zu einem grundsätzlichen Erfordernis stempelte, beseitigt.

Tatsächlich hat sich denn auch unter dem Einfluß der Kirche und der christlichen Ideen die Sklaverei in stetigem Fortschritt gemildert, bis sie schließlich in allen christlichen Ländern verschwunden ist.

Im christlichen Abendland war die Sklaverei schon im 15. Jahrhundert beseitigt, aber durch die Habgier spanischer Kolonisten nahm sie seit derselben Zeit in den neu entdeckten Ländern neuen Aufschwung[1]. Anfangs wurden nur Eingeborne zu Sklavenarbeiten in den neuen Kolonien verwendet. Habgierige Kaufleute verfielen auf den Gedanken, Negersklaven aus Afrika einzuführen; Karl V. genehmigte im Jahre 1520 auf den unklugen Vorschlag des sonst so hochverdienten Las Casas den Handel mit Negersklaven, damit die Eingebornen Amerikas nicht ausgerottet würden. Mit den Spaniern und Italienern wetteiferten bald die Engländer im Sklavenhandel. Die Päpste haben von Anfang an denselben mißbilligt. Schon Pius II. erließ im Jahre 1462 ein Dekret zum Schutz der Eingebornen auf den Kanarischen Inseln und an der Küste von Guinea, welche von Kolonisten-Abenteurern zu Sklaven gemacht wurden. Paul III. (29. Mai 1537), später Urban VIII. (22. April 1639) und Benedikt XIV. (20. Dezember 1741) sprachen sich mit aller Entschiedenheit gegen die Sklaverei und den empörenden Sklavenhandel aus. Noch kräftiger erhob Gregor XVI. seine Stimme in dem Rundschreiben vom 3. De-

---

einer sozialen Organisation; hätte ihnen die Kirche geben können, was sie brauchten, nämlich Haus und Gut und bürgerliche Rechte? Das lag nicht in der Macht der Kirche, der herrschenden Klasse der Gesellschaft einfach einen Teil ihres Besitztums abzusprechen, um ihn den Sklaven abzutreten; man hat lange Zeit gebraucht, um auch nur halbwegs billige Abfindungen mit den im Besitz befindlichen Herren zu treffen, und diese Abfindungen konnten nicht (unmittelbar) von der Kirche ausgehen."

[1] Schon vor Ankunft der Spanier bestand in Amerika die Sklaverei. Es ist also nicht richtig, wenn man behauptet, sie hätten die Sklaverei in Amerika eingeführt. Wohl aber haben die habsüchtigen Eroberer die Sklaverei mächtig befördert.

Digitized by Google

zember 1839, in dem er alle Christen ermahnt, niemand in die Sklaverei zu führen, und den Geistlichen streng verbietet, den Handel mit Negersklaven als erlaubt zu verteidigen. Die jüngste Enzyklika gegen die Sklavenfrage hat Leo XIII. an die Bischöfe Brasiliens gerichtet [1].

Heute gehört glücklicherweise in den christlichen Ländern die Sklaverei der Vergangenheit an; nur wo das Heidentum, namentlich der Islam, herrscht, schmachtet noch ein großer Teil der Menschen in entehrender Knechtschaft [2].

§ 2. Beurteilung der Sklaverei vom Standpunkt des Naturrechtes.

Ist die Sklaverei unbedingt rechtswidrig und verwerflich? Ein Idealist wird sich vielleicht verwundern, daß wir mitten im Lichte der Neuzeit, wo Europa sich anschickt, die letzten Spuren der Sklaverei bis tief ins Herz von Afrika zu verfolgen, diese Frage überhaupt nur aufwerfen. Allein wir dürfen hier unsern Standpunkt als Rechtsphilosoph nicht vergessen. Es wird keinem Vernünftigen einfallen, die Knechtschaft als etwas in sich Lobenswertes, geschweige denn als einen idealen Zustand verteidigen zu wollen. Aber der Rechtslehrer, der tatsächliche Zustände rechtlich zu beurteilen hat, fragt zunächst nicht: Entsprechen sie dem Ideal? sondern: Genügen sie dem geringsten Maß von Anforderungen, die gestellt werden müssen, um sie nicht als einfachhin ungerecht zu verurteilen? Eine unterschiedslose Verwerfung der Sklaverei würde zu einer ganz unbilligen Beurteilung der Vergangenheit führen. Wenn irgendwo, so ist es in unserer Frage notwendig, zu unterscheiden.

1. Eine Sklaverei, welche dem Menschen keinerlei Rechte zuerkennt und ihn als willenloses Werkzeug und Eigentum dem Herrn überliefert, ist unbedingt verwerflich und naturrechtswidrig. Denn die Person des Menschen als solche kann nie Eigentum eines andern Menschen werden.

Unser Eigentum ist dasjenige, was an erster Stelle zu unserem Nutzen bestimmt ist und zu diesem Zweck unserer freien Verfügung untersteht, ohne daß wir dabei auf den Vorteil eines andern Rücksicht zu nehmen brauchten. Das geht aus dem Begriff des „Mein und Dein" hervor, welches den Gegenstand der ausgleichenden Gerechtigkeit bildet (I 456 f). Wer sich das Eigentumsrecht an einer Sache zuschreibt, betrachtet sich als den unmittelbaren Zweck derselben. Nun steht es aber im Widerspruch mit der Würde und der wesentlichen Bestimmung des Menschen, daß sich ein anderer Mensch als den unmittelbaren Zweck desselben betrachte und über denselben als bloßes Mittel zum eigenen Nutzen verfüge. Also ist die Sklaverei, die den Sklaven zum völlig

---

[1] Trotzdem behauptete Bebel am 20. September 1903 in Bamberg, die Sklaverei in Brasilien sei gegen die Kirche abgeschafft worden!

[2] Über das Verhalten der Kirche zur Sklaverei in der neueren Zeit vgl. man: J. Markgraf, Kirche und Sklaverei seit der Entdeckung Amerikas (1865); in der älteren Zeit: P. Allard, Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'Église, Paris 1876; Hefele, Sklaverei und Christentum (Beiträge zur Kirchengeschichte usw. I 212 ff); Möhler, Gesammelte Schriften II 54 ff; Kröß, Kirche und Sklaverei im Mittelalter (Zeitschrift für kathol. Theologie 1895, 273 ff).

Digitized by Google

rechtlosen Werkzeug eines andern herabwürdigt, im Widerspruch mit der Würde und wesentlichen Bestimmung des Menschen.

Des Menschen erste und wesentlichste Aufgabe auf Erden ist der Dienst und die Verherrlichung Gottes (I 119 ff). Durch Lösung dieser Aufgabe soll er sich die ewige Seligkeit im Jenseits verdienen. Von dieser wesentlichen Aufgabe kann niemand den Menschen freisprechen, weil sie ihm vom Schöpfer selbst gestellt wurde, ja gestellt werden mußte. Mit dieser Aufgabe hangen notwendig alle Rechte zusammen, die zur Erfüllung derselben unentbehrlich sind (I 462 u. 495). Wer aber einen andern Menschen als bloßes Mittel für sich und mithin sich selbst als Zweck desselben ansieht, leugnet damit durch die Tat die wesentliche Bestimmung des Menschen und die ihm zu diesem Zwecke verliehenen Rechte, setzt sich also schnurstracks in Widerspruch mit der von Gott selbst gesetzten natürlichen Rechtsordnung.

Es war deshalb eine himmelschreiende Rechtsverletzung, wenn der Herr sich das Recht anmaßte, den Sklaven beliebig zu töten oder zu verstümmeln, von der Frau zu trennen, an der Erfüllung der Pflichten gegen Gott, Eltern und Kinder zu hindern, die Sklavin zu mißbrauchen u. dgl. Auch hatte der Herr die Pflicht, den Sklaven menschenwürdig zu behandeln, ihm die nötige Nahrung und Kleidung zu reichen, ihn nicht unvernünftig mit Arbeit zu überladen, ihm mit der Achtung zu begegnen, die jedem Kinde Gottes und Erben des Himmels gebührt. Kein menschliches Gesetz konnte dem Herrn diese Rechte verleihen oder ihn von diesen Pflichten freisprechen. Entschieden zu verurteilen ist also die Sklaverei, wie sie bei den Griechen und Römern, bei den heidnischen Germanen, ja nahezu bei allen heidnischen Völkern tatsächlich bestand. Diese Art Sklaverei hat das Christentum von Anfang an nachdrücklich bekämpft und bald überwunden.

2. Was gilt aber von der *milderen Sklaverei*, in welcher der Leibeigene zwar das ganze Leben hindurch für einen Herrn arbeiten muß ohne andern Entgelt als den nötigen Unterhalt, im übrigen aber im Besitze der wesentlichen Menschenrechte bleibt? Daß eine solche milde Sklaverei kein wünschenswerter Zustand ist, daß sie der Würde des Menschen wenig entspricht und mit mancherlei sittlichen Nachteilen verbunden ist, unterliegt keinem Zweifel. Es ist gewiß der Würde des Menschen wenig entsprechend, daß er auf das kostbare Gut der Freiheit für sein ganzes Leben zum größten Teil verzichten und seine ganze Arbeitskraft für den Nutzen eines andern verwenden müsse ohne andern Entgelt als die nötige Nahrung und Kleidung. Eine solche Stellung begünstigt auch knechtische, sklavische Gesinnung in den Untergebenen und Anmaßung und Grausamkeit in dem Herrn. Deshalb ist es sehr zu loben, wenn in Staaten, wo die Sklaverei nicht besteht, dieselbe allgemein verboten wird, und wenn man in Staaten, wo dieselbe noch herrscht, nach Kräften auf gänzliche Abschaffung derselben hinarbeitet.

3. Obwohl aber diese mildere Form der Sklaverei minder angemessen ist, so läßt sich doch nicht behaupten, daß sie dem Naturgesetz einfachhin widerstreite oder im strengen Sinne ungerecht sei; sie kann unter Umständen als ein geringeres notwendiges Übel geduldet werden, eben weil die wesentlichen Beziehungen des Menschen gewahrt bleiben und ihm die geordnete Erreichung

Digitized by Google

seines Endzieles nicht unmöglich gemacht wird. Der Herr erlangt nur die Befugnis, unbeschadet der Menschenwürde und der wesentlichen Rechte des Sklaven über die Arbeitskraft desselben zu verfügen oder von ihm alle erlaubten Dienstleistungen zu Haus oder auf dem Felde zu verlangen, und übernimmt dagegen die Pflicht, demselben den genügenden Unterhalt lebenslänglich zu gewähren, also auch im Alter, wo er arbeitsunfähig geworden ist, für ihn Sorge zu tragen. Dabei kann und soll gegenseitige Achtung und Liebe bestehen[1]. Tatsächlich war auch das Los der Sklaven unter der Herrschaft milder und gerechter Herren keineswegs ein drückendes. Es ist eben ein Irrtum, zu meinen, die Freiheit sei zum wahren Glück des Menschen unbedingt nötig. Entbehrte der Sklave auch der Freiheit, so war dagegen für seinen und seiner Familie Unterhalt auch im Alter genügend gesorgt, und selbst zur Zeit der Not lag die Sorge für ihn dem Herrn ob. So waren die christlichen Sklaven in manchen Fällen vielleicht glücklicher als manche freien Arbeiter von heute, die von der Hand in den Mund leben und oft nicht wissen, ob der kommende Tag ihnen Arbeit und Brot verschaffen werde.

4. Aber wie konnte die Sklaverei rechtlich entstehen, oder wie konnten so viele Menschen ohne Rechtsverletzung ihre persönliche Freiheit verlieren?

Als persönlicher Zustand konnte die Sklaverei entstehen: a) durch Vertrag oder freiwillige Verknechtung. Solange keine positiven Gesetze dies verbieten, kann ein freier Mann aus wichtigen Gründen seine Arbeitskraft einem andern lebenslänglich zu allen erlaubten Dienstleistungen zur Verfügung stellen unter der Bedingung, daß dieser hinwiederum lebenslänglich für seinen Unterhalt sorge. Dieser Vertrag enthält an sich nichts Unerlaubtes, ja er kann für beide Kontrahenten vorteilhaft sein. Den Knecht befreit er ein für allemal von der Sorge für seine Zukunft. Öffentlich-rechtliche Folgen (z. B. in Bezug auf Erwerbsfähigkeit) können jedoch an einen solchen Vertrag die Privaten aus sich nicht knüpfen; dazu ist ein Gesetz oder allgemeines Gewohnheitsrecht notwendig.

b) Allgemein wurde früher die Kriegsgefangenschaft als ein genügender Rechtstitel für die Sklaverei angesehen. Es war eine mildere Behandlung, wenn der Sieger nach gewonnenem Krieg diejenigen, die er hätte töten dürfen, am Leben ließ und zur Sklaverei verurteilte. Wir sagen: diejenigen, die er hätte töten dürfen. Denn ein allgemeines Recht, alle Gefangenen oder Unterjochten niederzumetzeln, gab es nicht, wenn auch leider dieses Recht vielfach von den Siegern in Anspruch genommen wurde.

c) Ein weiterer Titel war die gerichtliche Verurteilung. Wenn der Richter das Recht hatte, einen Verbrecher wegen seiner Freveltaten zum Tode oder zu ewiger Gefängnishaft zu verurteilen, so konnte er um so mehr die gelindere Strafe der Knechtschaft über ihn verhängen.

---

[1] Eph 6, 5 ff: „Knechte! gehorchet den leiblichen Herren mit Furcht und Zittern, in der Einfalt eures Herzens, gleichwie Christo; nicht als Augendiener, um Menschen zu gefallen, sondern als Diener Christi, die den Willen Gottes tun von Herzen.... Und ihr Herren! tut gegen sie dasselbe, lasset ab von Drohungen; denn ihr wisset, daß ihr Herr auch der eurige ist im Himmel, und daß bei ihm kein Ansehen der Person ist." Diese Ermahnung setzt offenbar voraus, daß das Verhältnis von Herr und Sklave innerhalb gewisser Schranken nicht rechtswidrig sei.

Digitized by Google

d) Ein abgeleiteter Titel der Sklaverei war *Kauf und Verkauf*. Wenn jemand das lebenslängliche Nutznießungsrecht an der Arbeitskraft eines andern besaß, so konnte er dieses Recht einem Dritten abtreten, schenken, vererben oder verkaufen, vorausgesetzt, daß die wesentlichen Rechte des Menschen und seine rechtmäßig erworbenen Rechte (z. B. in Bezug auf Frau und Kinder) gewahrt blieben.

e) Die *Verschuldung* galt bei den Römern und Germanen als rechtmäßiger Titel der Sklaverei; rechtmäßig jedoch war er, wenigstens im Falle *unverschuldeter* Zahlungsunfähigkeit, nur so lange, bis der Schuldner durch seine Arbeit die Schuld abgetragen hatte.

5. Durch alle genannten Rechtstitel entsteht bloß eine persönliche, lebenslängliche Knechtschaft. Eine *gesellschaftliche dauernde Institution* wird die Sklaverei erst dann, wenn sie gewissermaßen in sich selbst den Grund ihres Fortbestandes hat oder sich aus den eigenen Reihen fortwährend ergänzt. Dies ist nur der Fall, wenn die *Geburt* in der Sklaverei als genügender Rechtstitel für dieselbe angesehen wird. Die Rechtfertigung dieses Titels bietet aber keine geringen Schwierigkeiten.

Viele suchen ihn durch das Recht des Herrn auf sämtliche Arbeiten der Mutter zu begründen. Hat der Herr auch die Pflicht, der Sklavin das Nötige zur Erziehung ihres Kindes zu geben, so hat er doch zugleich ein Recht auf Entschädigung für die dem Kinde gewährte Nahrung, Kleidung und Pflege, für die Arbeitszeit, welche die Sklavin eigentlich für ihn verwenden müßte, tatsächlich aber, durch die Pflege ihres Kindes behindert, nicht verwendet. Eine andere Entschädigung ist aber nicht möglich, als daß das Kind selbst, groß geworden, für den Herrn seiner Mutter arbeite.

Allein wenn wir auch ein solches Entschädigungsrecht von seiten des Herrn zugeben, so folgt daraus nicht, daß das Kind der Sklavin *lebenslänglich* für ihren Herrn arbeiten müsse, und noch weniger, daß es kein Recht habe, selbst Eigentum zu erwerben, und in jeder Weise vom Herrn abhangen müsse.

Andere wollen das Recht auf das Kind aus dem Eigentumsrecht an der Mutter herleiten. Der Eigentümer eines Baumes ist auch der Eigentümer der Frucht. Allein der Mensch darf nicht mit einer bloßen Frucht verglichen werden, die der Eigentümer des Baumes nach Belieben sich aneignen kann. Er bringt mancherlei Rechte mit sich auf die Erde, unter diesen an und für sich auch das Recht auf die Freiheit. Dieses Recht kann ihm nur auf Grund eines höheren Rechtes genommen werden.

Wir glauben deshalb, daß eine bloß *privatrechtliche* Begründung des Geburtstitels nicht ausreicht; man muß auch öffentlich-rechtliche Gesichtspunkte zu Hilfe nehmen.

In Bezug auf die *inneren* Güter des Leibes und der Seele kann ein Mensch nur für eigene *persönliche* Vergehen gestraft werden; anders, wenn es sich um die *äußeren* Güter der Freiheit und des Vermögens handelt. In Bezug auf das *Vermögen* ist es noch heute völkerrechtlicher Brauch, daß nach einem Krieg auch die unschuldigen Glieder des besiegten Staates durch Kontributionen oder Kriegsentschädigungen am Vermögen gestraft werden, und zwar

Digitized by Google

nicht bloß die augenblicklich Lebenden, sondern auch die kommenden Geschlechter. Die Strafe trifft direkt die Gesamtheit und indirekt alle Glieder derselben.

In Bezug auf die Freiheit dagegen ist es heute nicht mehr völkerrechtlich zulässig, auch die unschuldigen Glieder eines Staates nach beendigtem Krieg mit Freiheitsstrafen zu belegen. Die christlichen Anschauungen haben hierin die kriegsrechtlichen Gewohnheiten wesentlich gemildert. Aber wenn wir uns zurückversetzen in jene Zeiten, wo diese Milderung noch nicht eingetreten war, so läßt sich nicht einfachhin behaupten, die Beraubung der Freiheit auch in Bezug auf die unschuldigen Glieder eines Volkes, und zwar nicht bloß die augenblicklich lebenden, sondern auch die zukünftigen, sei eine rechtswidrige Strafe gewesen. Das wird uns noch augenscheinlicher, wenn wir an die kriegsrechtlichen Gewohnheiten jener barbarischen Zeiten denken. Waren zwei Völker einmal in Feindschaft verwickelt, so konnte vielfach nur die völlige Unterjochung und Versklavung des einen dem andern dauernde Sicherheit gewähren. Es war ein gegenseitiger Kampf auf Leben und Tod. Daher auch die unmenschlichen gegenseitigen Niedermetzelungen, die uns so oft in der älteren Geschichte begegnen.

Man sieht deshalb nicht ein, warum nicht ein Volk nach langen, blutigen Kriegen teils zur Strafe teils zum wirksamen Schutz seiner selbst das niedergeworfene Volk vollständig seiner Freiheit berauben durfte. Hierzu kommt, daß der Sieger die Schuldigen nach Kriegsrecht hätte niederhauen können, und zu diesen gehörten, wenn man sich die Art der damaligen Kriegführung vergegenwärtigt, der weitaus größte Teil des Volkes. Gewiß konnte man annehmen, daß die Gesamtheit lieber die Freiheit verlieren als zum größten Teile niedergemetzelt werden wollte.

Ein so geartetes Kriegsrecht bezeichnet gewiß keinen an sich wünschenswerten oder gar idealen Zustand, aber darum handelt es sich auch nicht, sondern bloß, ob dasselbe unter den damals obwaltenden Verhältnissen als unbedingt verwerflich und rechtswidrig zu bezeichnen sei, und das glauben wir nicht.

Vielleicht läßt sich im Anschluß an das Gesagte noch in anderer Weise der Geburtstitel für jene älteren Zeiten, wo die Knechtschaft allgemein bestand, rechtfertigen. Man muß die erste Entstehung der Sklaverei als gesellschaftlicher Institution und ihre Fortdauer, nachdem sie sich einmal eingebürgert hatte, unterscheiden.

Selbst wenn wir unentschieden lassen, ob es eine allgemein genügende Rechtfertigung für die erste Entstehung der Sklaverei gebe, so glauben wir doch, es lasse sich eine solche Rechtfertigung für die Zeit finden, in welcher sie als Institution schon seit Jahrhunderten bestand, alle sozialen Verhältnisse durchdrang und zu einem Grundpfeiler der damaligen Gesellschaft geworden war. Unter den gegebenen Verhältnissen konnte die öffentliche Gewohnheit oder das Gesetz dem Geburtstitel Rechtskraft verleihen, insofern sie wenigstens die schon vorhandenen naturrechtlichen Ansätze zur Begründung des Geburtstitels ergänzten. Dies lag im dringenden Interesse sowohl der ganzen Gesellschaft als der Sklaven selbst. Eine plötzliche Aufhebung der Sklaverei — und dieselbe wäre mit der Verwerfung des Geburtstitels notwendig eingetreten — hätte die Auflösung und Verwirrung der ganzen Gesellschaft zur unausbleiblichen Folge gehabt. Sie hätte die Sklaven selbst dem größten Elend anheimgegeben, jedenfalls einem viel schlimmeren Lose, als sie unter der Obsorge menschlicher Herren hatten. Man denke sich Millionen völlig ungebildeter, durch die Sklaverei tief gesunkener Menschen, die plötzlich sich selbst überlassen sind,

Digitized by Google

ohne Obdach, Führung und Schutz! Hierzu kommt dann noch eine andere Rücksicht auf die Sklaven selbst. Der Herr hatte jedenfalls ein Recht auf Entschädigung für die dem Kinde gewährte Pflege. Hätte er aber nur für bestimmte Zeit das Verfügungsrecht über die Arbeitskraft desselben besessen, so wäre er leicht versucht gewesen, sie auszubeuten und dann den unnütz gewordenen Sklaven auf die Straße zu werfen und so ins größte Elend zu stoßen. War dagegen das Kind Sklave, so hatte es auch das Recht auf lebenslängliche Verpflegung und fortwährenden Schutz. Und das war keine geringe Wohltat in damaliger Zeit.

Die Geschichte der Sklaverei bei den germanischen Völkern scheint unsere Auffassung zu bestätigen. Tatsache ist, daß zur Zeit der Merowinger und Karolinger die Zahl der Leibeigenen zunahm „durch die *massenhaften Selbstverkäufe* und freiwilligen Verknechtungen, zu welchen freie Leute im Drange der wirtschaftlichen Not und wegen Insolvenz sich gezwungen sahen“ [1]. Hier handelt es sich also um ein Vertragsverhältnis, und es fragt sich, unter welchen Bedingungen der Herr — gewöhnlich ein großer Grundeigentümer — die Knechtschaft und die damit für ihn verbundenen Pflichten übernahm. Wir glauben nicht fehlzugehen, wenn wir annehmen, daß die ausdrücklich oder wenigstens stillschweigend vorausgesetzte Bedingung die Ausdehnung der Knechtschaft auf die kommenden Geschlechter in derselben Familie war. Und die öffentliche Rechtsgewohnheit (das Gesetz) konnte den Eltern das Recht verleihen, auch ihre Nachkommen zur Knechtschaft zu verpflichten, weil sie selbst nur unter dieser Bedingung zu Sklaven angenommen wurden [2]. Wir müssen uns eben in jene halbbarbarischen Zeiten zurückversetzen, in denen die staatlichen Einrichtungen noch höchst unentwickelt waren und die armen freien Leute in ihrer Isolierung sich weder zu beschützen noch zu ernähren vermochten und es deshalb als eine Wohltat empfanden, wenn ein Mächtiger sie in seinen Schutz nahm und ihnen auch für die Zeit der Not und des Alters den nötigen Unterhalt versprach.

6. Wir können unsere Ausführungen über die Sklaverei nicht beschließen, ohne noch einen flüchtigen Blick auf die *afrikanische Sklavenfrage* zu werfen. Unsere oben entwickelten Grundsätze lassen sich in die Worte zusammenfassen: Nicht jede Sklaverei ist absolut naturrechtswidrig; sie ist es erst dann, wenn sie sich auf rechtswidrige Entstehungsgründe stützt und die berechtigten Grenzen überschreitet, so daß die Person selbst als Mittel dem Menschen untergeordnet wird. Daraus lassen sich folgende Grundsätze zur Beurteilung der afrikanischen Sklavenfrage herleiten.

Man muß den von den Arabern nach dem Ausland betriebenen Sklavenhandel wohl unterscheiden von der Sklaverei, wie sie als heimische Institution bei den Negern seit unvordenklichen Zeiten besteht.

a) Der von den Arabern noch gegenwärtig in großartigem Maßstab betriebene Sklavenhandel ist im höchsten Grade rechtswidrig. Die Sklavenjagden sind fast ausschließlich seine Bezugsquellen. Wie auf freies Wild machen die Araber Jagd auf die wehrlosen Neger. Die Unglücklichen, welche in ihre Hände fallen, werden auf die roheste Weise mißhandelt, mit Gewalt ihrer Freiheit, ihrer Familie, ihrer Heimat beraubt und wie eine Viehherde nach Marokko, der Türkei und Arabien transportiert. So werden nicht nur die einzelnen ihrer höchsten Güter ungerecht beraubt, es werden auch die heiligsten Familienbande

[1] *Brunner*, Deutsche Rechtsgeschichte I 231.
[2] *De Lugo*, De iust. et iure disp. 6, s. 2, n. 17.

Digitized by Google

zerrissen und ganze Stämme dem Untergang geweiht. Jedes menschlich fühlende Herz empört sich gegen eine solche unerhörte Ungerechtigkeit und Grausamkeit. Diesem frevelhaften Treiben muß auf jede Weise gesteuert werden, und die in Afrika Länder besitzenden christlichen Staaten sind verpflichtet, nach Kräften die Unterdrückung dieses schmachvollen Handels zu bewirken.

b) Eine mildere Beurteilung verdient die Sklaverei, soweit sie eine seit vielen Jahrhunderten schon bestehende, ihre Wurzeln in alle sozialen Verhältnisse treibende Institution ist. Wie die Missionäre versichern, ist diese Sklaverei keineswegs eine drückende, und eine plötzliche Befreiung wäre nicht nur für die gesamte Gesellschaft ein schwerer Nachteil, sondern für die Sklaven selbst eine sehr zweifelhafte Wohltat. Deshalb muß das erste Bestreben darauf gerichtet sein, die ungerechten Auswüchse der Sklaverei sofort zu beseitigen, den Sklaven ein geordnetes Familienleben zu ermöglichen und auf deren milde Behandlung zu dringen. Das übrige läßt sich allmählich, Schritt für Schritt erreichen. Man suche besonders das Christentum nach allen Seiten zu befördern, und die gänzliche Vertilgung der Sklaverei ist nur mehr eine Frage der Zeit.

Zweites Buch.

Die Lehre vom Staat.

Wie über den Individuen die Familie, so wölbt sich über den Familien als höhere Einheit der Staat: die zweite natürliche Gesellschaft.

Die Lehre vom Staat wird auch Staatsrecht genannt. Unter Staatsrecht versteht man zunächst alle in einem Staate geltenden öffentlich-rechtlichen Normen und Institutionen, die sich auf die Verhältnisse der Untertanen zur Obrigkeit beziehen; sodann auch die Lehre von diesen Normen und Institutionen. Die im Staate anerkannten Normen und Einrichtungen gelten teilweise schon kraft des Naturrechtes, teilweise aber beruhen sie auf dem freien Willen der Menschen oder der geschichtlichen Entwicklung. Bloß die ersteren sind Gegenstand des philosophischen Staatsrechtes, das einen Teil der Moralphilosophie bildet und uns im folgenden beschäftigen wird[1]. Man kann dieses

[1] Über die Geschichte des Staatsrechtes handeln außer den Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie im allgemeinen und der Ethik im besondern unter andern eingehend Hildebrand, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie I (1860); Rob. v. Mohl, Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften 3 Bde (1855 bis 1858), Stahl, Die Philosophie des Rechts I[3] (1856); Bluntschli, Geschichte des allgemeinen Staatsrechts (1864); Ahrens, Naturrecht[6] (1871); Janet, Histoire de la science politique[3]; Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht III (1881); Holtzendorff, Enzyklopädie der Rechtswissenschaft[5] (1890); Rehm, Geschichte der Staatsrechtswissenschaft (1896). So Vortreffliches übrigens die genannten Werke über das Staatsrecht des Altertums und der Neuzeit enthalten, so ungenügend ist das, was sie über das Mittelalter wissen. Meist wird mit einigen allgemeinen Redensarten über die ganze Periode hinweggeeilt. Eine rühmliche Ausnahme macht O. Gierke, dessen „Deutsches Genossenschaftsrecht" auf eingehenden Quellenstudien beruht. Aber auch er kennt wie noch neuestens Rehm aus dem 16. und 17. Jahrhundert fast nur Bodinus und Grotius nebst den ziemlich unbedeutenden Althusius und Gentilis. Von den gleich-

Digitized by Google

Staatsrecht auch die philosophische Lehre vom Staat oder Philosophie des Staates nennen.

Zum vollen Verständnis einer Sache gelangt man nur durch klare Einsicht in alle ihre äußeren und inneren Ursachen. Will man z. B. eine Uhr genau kennen lernen, so fragt man nach ihrem Ursprung oder nach ihrem Urheber; dann nach dem Zweck, dem sie dienen soll; weiterhin nach dem Material, aus dem sie besteht, und endlich nach der Form oder der Art und Weise, wie diese Elemente zusammengeordnet wurden, um den beabsichtigten Zweck zu erreichen. In ähnlicher Weise wollen wir in der Staatslehre verfahren. Wir werden zuerst a) den Ursprung (die bewirkende Ursache) des Staates untersuchen; dann b) den Zweck (Zweckursache) desselben; weiterhin c) den Stoff oder die Elemente, aus denen er sich aufbaut (Materialursache), und endlich d) die Form (Formalursache), welche diese verschiedenen Elemente zur Einheit zusammenfaßt und geordnet auf das gemeinsame Ziel hinlenkt. Als diese Form können wir die Staatsgewalt auffassen, obwohl streng genommen nicht diese selbst, sondern die allgemeine Verpflichtung aller, zum Staatszweck mitzuwirken, das formgebende Element ist. Doch hangen beide unzertrennlich zusammen, und die Staatsgewalt liegt uns näher und bestimmt zugleich die Pflichten im einzelnen.

Erstes Kapitel.

Ursprung des Staates.

Erster Artikel.

Die entfernten Ursachen des Staates.

§ 1. Die Naturnotwendigkeit des Staates.

Unter Staat versteht man allgemein ein über die Familie hinausreichendes, aus mehreren Familien bestehendes selbständiges Gemeinwesen zum Zweck des gemeinsamen Schutzes und des gemeinsamen Wohles[1]. Diese Begriffsbestimmung kommt derjenigen nahe, welche wir als die philosophisch richtige im Verlauf unserer Erörterungen nachzuweisen gedenken: Der Staat ist eine natürliche vollkommene Gesellschaft. Was eine natürliche und was eine vollkommene Gesellschaft sei, wurde schon früher (381 f) erklärt. Diese Definition kommt dem vollkommensten Staate ebensowohl zu als dem unvollkommensten; unsern großen politischen Gemeinwesen mit ihren vielen Millionen von Gliedern, ihrem organischen Aufbau aus Gemeinden, Bezirken, Provinzen ebensowohl als

---

zeitigen ganz bedeutenden Leistungen eines Dom. Soto, Molina, Suarez u. a. in ihren Abhandlungen über das Recht und die Gesetze wissen sie ungefähr nichts. In etwa füllen diese Lücke aus F. Walter, Naturrecht und Politik[2] (1871), n. 499 ff.; Hergenröther, Kathol. Kirche und christl. Staat (1872) 1 ff 460 ff; Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts (1868); Costa-Rosseti, Philosophia moralis[2]; Chr. Pesch, Die christliche Staatslehre u. a.

[1] Jellinek (Allgemeine Staatslehre 329): „Eine jede organisierte weltliche Gemeinschaft, die keinen Verband über sich hat, ist Staat."

Digitized by Google

dem primitivsten Gemeinwesen, das vielleicht nur aus einigen Familien unter einem gemeinsamen Häuptling besteht[1].

1. Wir haben nun zunächst zu untersuchen: ist der Staat das Werk reiner menschlicher Willkür, oder ist er seiner Art nach, d. h. im allgemeinen und abgesehen von den verschiedenen konkreten Formen, die er haben kann, eine naturnotwendige Erscheinung? Mit andern Worten: ist das Zusammenleben mehrerer Familien unter einer gemeinsamen höchsten Autorität zum Zweck des Gemeinwohles bloß das Erzeugnis menschlicher Willkür, oder ergibt sich dasselbe notwendig aus der Natur des Menschen?

Mit manchen Dichtern des Altertums wetteifernd, haben uns Th. Hobbes und J. J. Rousseau eingehend den Urzustand geschildert, aus dem die Menschen freiwillig in den gesellschaftlichen Zustand übertraten, um Staaten zu bilden.

Zur richtigen Beurteilung der Gesellschaft müssen wir, meint Hobbes, zurückgehen auf einen Zustand, wo noch keine Gesellschaften sich gebildet hatten, sondern jeder nur auf sich selbst gestellt war und unter der Herrschaft der Triebe des Egoismus und der Selbsterhaltung lebte. In diesem Zustand hatte ein jeder das unbeschränkte Recht auf alles, und es herrschte ein allgemeiner Kampf aller gegen alle (bellum omnium in omnes). Weil man aber bald erkannte, daß ein solcher Zustand allen die Vernichtung bringen werde, und die Selbsterhaltung und alles dazu Nötige als ein Naturgesetz erschien, so beschloß man aus Furcht, durch gegenseitiges Übereinkommen (Vertrag) eine Gesellschaft zu bilden. Diese Gesellschaft ist der Staat.

Durch den Gesellschaftsvertrag wird der Staat der Träger aller Rechte der einzelnen, und es entsteht eine einheitliche Person mit einem einheitlichen Willen. Derselbe kann sich jedoch nicht betätigen, wenn nicht ein konkreter Träger dieses Willens vorhanden ist. Deshalb muß außer dem Gesellschaftsvertrag noch ein allgemeiner Unterwerfungsvertrag unter eine oder mehrere Personen geschlossen werden. Erst durch diese Aufstellung eines Staatsoberhauptes ist der Staat vollendet, und erst jetzt kann von Rechten und Pflichten, von einem Unterschied zwischen gut und bös die Rede sein. Die Staatsgesetze sind sozusagen das öffentliche Gewissen, an das sich jeder halten soll. Die Staatsgewalt hat all die Rechte über jeden einzelnen, welche dieser außerhalb der Gesellschaft über sich selbst besaß, d. h. seine Macht ist unumschränkt[2].

Während Hobbes die vorgesellschaftlichen Menschen als rücksichtslose Egoisten ansieht, die beständig in wildem Kampf gegenseitig ihr Dasein bedrohten, malt Rousseau (384) in glänzenden Farben den Zustand heiterer Sorglosigkeit und Unschuld, in dem die Urmenschen lebten. Durch seine Schilderungen klingt so etwas wie Bedauern, daß man diesen Urzustand mit dem gesellschaftlichen vertauschte. Diese Ansicht von Hobbes und Rousseau war lange Zeit die allgemeine unter den Rechtslehrern[3]; selbst Kant kann zu ihren Anhängern gerechnet werden. Es gehört zu den bleibenden Verdiensten K. L. v. Hallers, daß er diese Theorie zuerst entschieden an-

---

[1] Iherings Definition des Staates: „Der Staat ist die Gesellschaft als Inhaberin der geregelten und disziplinierten Zwangsgewalt", würde auch auf jede gut organisierte Räuberbande oder Vereinigung von Piraten passen (Zweck im Recht I² 304). A. Menger definiert den Staat: eine „Summe von dauernd anerkannten Machtverhältnissen", diese Definition paßt auch auf jede Gemeinde, jede Gesellschaft.

[2] Vgl. De cive (1643) l. 6, c. 18 et Leviathan (1651). Vgl. Meyer, Instit. iuris natur. I, n. 394.

[3] Den Nachweis für diese Behauptung liefert K. L. v. Haller, Restauration der Staatswissenschaft I, Winterthur 1820, 37 ff.

Digitized by Google

gegriffen und siegreich bekämpft hat. Heute kann dieselbe wohl als eine überwundene angesehen werden.

Zwar lieben es auch die Darwinisten, uns ihre Phantasien über einen vermeintlichen Urzustand zum besten zu geben, aber die Bildung der Familie und des Staates gilt ihnen nicht als Werk der Willkür, da sie überhaupt jede wahre Freiheit leugnen, sondern als die notwendige Wirkung des nach unabänderlichen Gesetzen blind waltenden Entwicklungsprozesses. Über die darwinistische Hypothese, die sich, namentlich in ihrer Ausdehnung auf den Menschen, nicht auf Tatsachen stützt, sondern denselben widerspricht, haben wir schon früher (I 26 u. II 384 ff) das Nötige gesagt. Wir wenden uns hier bloß gegen diejenigen, welche den naturnotwendigen Ursprung des Staates bestreiten und denselben als ein Werk der Willkür bezeichnen.

2. Zur Widerlegung der Ansicht von Rousseau und Hobbes genügt schon der Hinweis auf die offenkundige Tatsache, daß wir die Menschen immer und überall irgendwie staatlich organisiert finden. Es ist noch kein einziges Volk angetroffen worden, welches nicht eine über die Familie hinausreichende Organisation mit irgend einer höchsten politischen Gewalt besessen und als zu Recht bestehend anerkannt und geschützt und so eine Rechtsgemeinschaft von Familien zu gemeinsamem Schutz und Wohl gebildet hätte. Darin ist alles enthalten, was zum Wesen eines Staates streng notwendig ist. Allerdings ist diese Organisation oft sehr locker und unvollkommen, nichtsdestoweniger ist sie vorhanden [1].

Ja noch mehr. Ebenso unleugbar als die Allgemeinheit der politischen Organisation ist die weitere Tatsache, daß diese Organisation um so vollkommener und allseitiger wird, je mehr ein Volk zu höherer Kultur emporsteigt. Das ist so wahr, daß uns die politische Organisation eines Volkes einen fast sichern Schluß auf seinen Gesamtkulturzustand gestattet.

Wie ließe sich diese Tatsache erklären, wenn nicht die Veranlagung und Neigung zur Staatenbildung unzerstörbar in die menschliche Natur hineingelegt wäre? Eine allgemeine Erscheinung, welche sich durch alle Wechselfälle und Stürme hindurch stets nicht bloß erhält, sondern mit der Natur des Menschen entwickelt und vervollkommnet, muß auch eine allgemeine und dauernde Ursache haben, und diese kann keine andere sein als die allen gemeinsame menschliche Natur.

3. Die Betrachtung der Familie führt uns zu demselben Schluß. Die Familie ist eine natürliche, d. h. von der Natur beabsichtigte, geforderte und mit einer bestimmten Grundverfassung ausgerüstete Gemeinschaft (381). Nun aber entwickelt sich die staatliche Organisation notwendig aus der Familie, also ergibt sich auch diese notwendig aus der Natur, wenn auch nicht so unmittelbar wie die Familie.

---

[1] „Kein Volk, das wir kennen", sagt Ratzel (Völkerkunde I, Einleitung 87), „ist ganz ohne politische Organisation." Ähnlich Achelis, Moderne Völkerkunde (1896) 430. Mit Recht sagt Stammler (Wirtschaft und Recht 648, A. 44): „Es ist bekannt, daß alle gelegentlichen Angaben von Reisenden über rechtlos oder gar überhaupt unsozial lebende Menschen sich stets als Irrtum erwiesen haben, was regelmäßig schon aus ihren eigenen Angaben hervorgeht. Geregelte Familienbeziehungen und Stammeszugehörigkeit, Häuptlinge und Könige, Eigentums-, Nutzungs- und Obligationenverhältnisse, wie auch irgend welches Erbrecht finden sich in gewisser Form überall. Sie fehlen auch bei den neuentdeckten Zwergvölkern in Innerafrika nicht" (vgl. Schweinfurth, Im Herzen von Afrika II 131 ff).

Digitized by Google

Sehr schön nennt Cicero die Familie die Pflanzstätte des Staates (seminarium rei publicae). Aus dem Geschlechtstrieb entsteht, wie er ausführt, notwendig die Ehe und damit die erste Gesellschaft und die Wurzel jeder weiteren gesellschaftlichen Entwicklung. Denn die eheliche Gemeinschaft erweitert sich naturgemäß zur Gemeinschaft zwischen Eltern und Kindern, zwischen Herrschaft und Dienstboten, mit andern Worten, zur vollständigen Familie, welche der Anfang der Stadt und sozusagen die Pflanzstätte des Staates ist. Dann erweitern sich allmählich die verwandtschaftlichen Beziehungen, indem Brüder, die nicht mehr im selben Hause wohnen können, sich abzweigen und neben dem väterlichen Hause ein eigenes Heim, gewissermaßen eine Kolonie gründen. Durch Heiraten dehnen sich diese Verwandtschaftsverhältnisse aus und bilden schließlich ein ganzes Gemeinwesen, in welchem alle durch Liebe und Wohlwollen miteinander verbunden sind [1].

In dieser Schilderung des großen römischen Redners sind richtig die treibenden Ursachen angedeutet, welche überall zur Bildung von größeren Gemeinwesen führen mußten, und soviel wir aus der Geschichte wissen, geführt haben. Schon Aristoteles hat übrigens im Anfang seiner „Politik" diese naturgemäße Entwicklung der Familie zum Staate ganz in derselben Weise gezeichnet [2].

4. Der tiefste Grund, warum der Staat als naturnotwendige Gemeinschaft anzusehen ist, liegt in den Neigungen und Bedürfnissen der menschlichen Natur. Wir brauchen hier nicht mehr darzutun, daß der Mensch ein von Natur aus gesellschaftliches Wesen ist, d. h. durch seine Anlagen, Neigungen und Bedürfnisse im allgemeinen notwendig zum gesellschaftlichen Leben geführt wird. Dies haben wir schon genügend bewiesen (I 26). Wir haben hier bloß zu zeigen, daß dieser Gesellschaftstrieb der menschlichen Natur in der Familie nicht zum Abschluß kommt, sondern darüber hinaus zu weiteren gesellschaftlichen Verbindungen und schließlich notwendig zum Staate führt.

Bekannt ist der Ausspruch des Aristoteles, der Mensch sei ein *ζῶον φύσει πολιτικόν*, ein von Natur aus staatliches Wesen. Der Sinn dieses Ausspruchs wird nicht erschöpft, wenn man den Menschen ein von Natur aus gesellschaftliches Lebewesen (animal sociale) nennt. Aristoteles will mehr sagen, nämlich, daß der natürliche Gesellschaftstrieb nicht in der Familie zur Ruhe kommt, sondern zur Bildung größerer politischer Gemeinwesen führt. Und daß dem wirklich so ist, läßt sich unschwer einsehen.

Fast ebenso naturnotwendig als zur Familie führt die gegenseitige Liebe und Zuneigung [3], die allseitige Hilfsbedürftigkeit im Bunde mit der unbegrenzten Entwicklungsfähigkeit zur Vereinigung mehrerer, vieler Familien. Namentlich

---

[1] Cic., De off. 1, 17: Cum hoc sit natura commune animantium, ut habeant libidinem procreandi, prima societas in ipso coniugio est, proxima in liberis, deinde una domus, communia omnia. Id autem est *principium urbis* et quasi *seminarium rei publicae*. Sequuntur fratrum coniunctiones, post consobrinorum sobrinorumque, qui cum una domo iam capi non possint, in alias domos tamquam in colonias exeunt. Sequuntur conubia et affinitates, ex quibus etiam plures propinqui. Quae propagatio et soboles origo est rerum publicarum. Sanguinis autem coniunctio et benevolentia devincit homines et caritate.

[2] Polit. 1, 2.

[3] „Jung war ich einst, da ging ich einsam, verlaff'ne Wege zu wandern; doch fühlt' ich mich reich, wenn ich andere fand: der Mann ist des Mannes Lust." Die Edda, übersetzt von Simrock[3] 43.

Digitized by Google

iſt es die Ehe, welche notwendig viele Familien einander näher bringt und tauſenderlei geſellſchaftliche Bande unter ihnen knüpft. Sodann bedürfen die Familien des Schutzes gegen die Gefahren, die ſowohl von ſeiten der Elemente und wilder Tiere als von ſeiten anderer, fremder Menſchen ihnen drohen. Dieſe Gefahren ſind faſt beſtändig vorhanden und machen auch einen beſtändigen Schutz notwendig. Und da ſich eine iſolierte Familie allein dieſen Schutz nicht zu verſchaffen vermag, ſo vereinigen ſich naturgemäß die verwandten oder Nachbarfamilien, um durch Einigkeit ſtark zu werden.

Hierzu kommt, daß eine Familie kaum den notwendigſten Bedürfniſſen ſelbſt zu genügen vermag. Eine alleinſtehende Familie, die alles ſelbſt zu beſorgen hätte, müßte ein wahrhaft elendes Daſein führen. Wie vieler praktiſchen Kenntniſſe, Fertigkeiten und Handwerke bedarf doch die allergewöhnlichſte Familie in den ärmlichſten Verhältniſſen![1] Ganz notwendig führt dieſes Bedürfnis zur Vereinigung mehrerer Familien, um unter ſich die Arbeit zu teilen und die Kräfte nicht zu zerſplittern. Jetzt kann ſich jede Familie in einem Gewerbe ausbilden und dann vom eigenen Überfluß andern mitteilen, um als Entgelt dafür das ihr Mangelnde um vieles beſſer zu erhalten, als ſie es ſelbſt herſtellen könnte, wenn ſie überhaupt dazu fähig wäre.

Ganz derſelbe Grund gilt in noch höherem Grade auf geiſtigem Gebiete. Nie würde das Menſchengeſchlecht über die allerniedrigſte Bildungsſtufe hinauskommen, wenn es in alleinſtehenden Familien ſich ausleben müßte. Jeder

---

[1] Recht anſchaulich ſchildert Baſtiat (Harmonies économiques[9], Paris 1884, 25 ff), wieviel auch der einfachſte Dorfbewohner dem geſellſchaftlichen Zuſammenwirken verdankt, im Vergleich zu dem Wenigen, das er ihr leiſtet. Nehmen wir einen Dorfſchreiner. „Jeden Morgen beim Aufſtehen kleidet er ſich an. Kein einziges von ſeinen zahlreichen Kleidungsſtücken hat er ſelbſt gemacht. Nun mußte aber eine große Maſſe von Arbeit, Induſtrie, Transport und geiſtreichen Erfindungen geleiſtet werden, um ihm dieſelben bereit zu ſtellen. Die Amerikaner mußten Baumwolle, die Inder Indigo, die Franzoſen Wolle und Flachs, die Braſilianer Leder produzieren; alle dieſe Stoffe mußten in verſchiedene Städte transportiert und dort bearbeitet, geſponnen, gewebt, gefärbt werden uſw. — Dann frühſtückt er. Damit das Brot, das er ißt, jeden Morgen auf dem Tiſche ſtehe, mußte der Boden urbar gemacht, umzäunt, gepflügt, gedüngt, beſät werden; die Saat mußte vor Raub und Plünderung bewahrt werden, es mußte in der ungeheuern Menſchenmenge ein gewiſſes Maß von Sicherheit herrſchen, das Getreide mußte geerntet, gemahlen, geknetet und gebacken werden; Eiſen, Stahl, Holz und Stein mußten zu Werkzeugen verarbeitet werden; einige Menſchen mußten ſich die Kraft der Tiere, andere die Kraft eines Waſſerfalles dienſtbar machen: alles Dinge, von denen ein jedes einzeln genommen eine nach Zeit und Raum ausgedehnte, unberechenbare Maſſe von Tätigkeit erforderte. — Es wird wohl kein Tag vergehen, an dem dieſer Mann nicht etwas Zucker oder Öl gebraucht und ſich verſchiedener Hausgerätſchaften bedient. Er ſchickt ſein Kind in die Schule, damit es dort einen Unterricht empfange, der, wenn er auch beſcheiden iſt, doch eine alle Einbildungskraft überſteigende Maſſe von Forſchungen, Studien und Kenntniſſen aller Art vorausſetzt. — Er verläßt ſein Haus und findet die Straßen gepflaſtert und beleuchtet. Man macht ihm ſein Eigentum ſtreitig. Er findet Rechtsanwälte, die ſeine Rechte verteidigen, Richter, die ihn darin ſchützen, Gerichtsbeamte, die den Richterſpruch vollſtrecken. Er geht zur Kirche: ſie iſt ein herrliches Kunſtdenkmal, und das Buch, das er bei ſich trägt, iſt ein vielleicht noch herrlicheres Denkmal des menſchlichen Geiſtes. Wenn unſer Handwerker reiſen will, ſo findet er, daß ſchon andere für ihn Straßen und Brücken gebaut, Wagen hergeſtellt, die Pferde und den Dampf gebändigt haben uſw."

Digitized by Google

Fortschritt in Kunst und Wissenschaft, auf praktischem und theoretischem Gebiete ist eine Frucht des Zusammenwirkens vieler, wie es nur in größeren Gemeinwesen möglich ist. Eine völlige Auflösung aller politischen Bande würde das Menschengeschlecht in die niedrigste und roheste Barbarei zurückschleudern.

5. Es ließe sich hier einwenden, aus unsern Ausführungen folge bloß, daß ein dauerndes Zusammenleben und Zusammenwirken vieler Familien notwendig sei, aber nicht, daß diese Gesamtheit von Familien durch ein gemeinsames Band verbunden sein und unter einer höchsten Gewalt geordnet zum Gemeinwohl zusammenwirken müsse. Doch das eine ergibt sich notwendig aus dem andern, weil ein dauerndes Zusammenwirken vieler ohne eine gemeinsame Leitung undenkbar ist.

Manche Gottesgelehrte sind mit dem hl. Thomas[1] der Ansicht, daß es sogar im Paradiese einer Obrigkeit bedurft hätte, weil ein geordnetes Zusammenleben vieler seiner Natur nach notwendig eine gemeinsame Leitung erfordert. Freilich würde diese Autorität keinen zwingenden, sondern bloß einen leitenden Charakter gehabt haben. Die bloße Willensäußerung des Staatshauptes wäre genügend gewesen, um alle Glieder wirksam zum einheitlichen Erstreben des gemeinsamen Zieles zu vermögen. Aber weit entfernt, in paradiesischen Zuständen zu leben, bringen wir alle einen großen Hang zum Bösen mit auf die Erde. Ein Stück Wahrheit steckt in dem Ausspruch Schopenhauers, der Mensch sei eine Bestie, die in den Käfig des Rechtes eingesperrt werden müsse. Zahlreiche verkehrte Neigungen schlummern gleich bösen Dämonen im Herzen eines jeden, und nur durch beständige Selbstüberwindung kann er dieselben der Herrschaft der Vernunft unterordnen. Erfahrungsgemäß ist aber die Schwäche des menschlichen Willens so groß, daß es in einer zahlreichen Menge immer sehr viele gibt, welche diesen Kampf nicht entschieden aufnehmen, sondern ihren verkehrten Leidenschaften freien Lauf lassen und deshalb nur mit Gewalt in den Schranken des Rechtes und der Ordnung erhalten werden können, ohne welche ein Zusammenleben vernünftiger Wesen unmöglich ist. So ist also schon um des Rechtsschutzes, um der Ordnung und des Friedens willen eine mit Zwangsgewalt ausgerüstete Obrigkeit ein unabweisliches Bedürfnis. Wie viele würden Leben, Freiheit, Ehre und Eigentum anderer mißachten, wenn sie nicht mit eiserner Gewalt in die Schranken des Rechtes zurückgewiesen oder durch Androhung von Strafen darin zurückgehalten würden!

Fast ebenso notwendig ist eine obrigkeitliche Gewalt zur Abwehr der Angriffe von seiten äußerer Feinde und zur Erreichung solcher Güter, welche ein geordnetes Zusammenwirken vieler erheischen. Damit nicht jede Familie nur ausschließlich ihrem eigenen Vorteile diene, muß jemand da sein, welcher das Gemeinwohl zur besondern Aufgabe hat und die Tätigkeit aller nach Erfordernis der Umstände auf dieses Ziel geordnet hinlenkt.

Auch die Tatsache, daß wir immer und überall die Menschen unter einer Obrigkeit geeint finden, spricht laut dafür, daß der Bestand einer politischen Gewalt eine notwendige Vernunftforderung ist. Nur unter dieser Voraussetzung

[1] S. th. 1, q. 96, a. 4.

Digitized by Google

läßt es sich erklären, warum sich zu allen Zeiten und überall die Menschen unter das Joch einer öffentlichen Gewalt gebeugt haben.

Unter denen, welche eine Gesellschaftsordnung ohne öffentliche Zwangsgewalt nur allein auf Grund freier Verträge herstellen wollten, ist besonders P. J. Proudhon zu nennen. Seine Grundideen sind folgende. Die einzelnen Individuen sind souverän. Frei treten die an demselben Orte Wohnenden zu einer Gruppe oder Gemeinde zusammen und übertragen an diese einen Teil ihrer Souveränität. Die Gemeinde hat nur die Befugnisse, welche ihr von den Individuen übertragen werden. Dazu gehört die Befugnis, sich mit andern Gemeinden zu verbinden zur Erreichung solcher Zwecke, welche die Leistungsfähigkeit der Gemeinde übersteigen. Diese höheren Verbände können sich wieder mit andern für die allgemeinsten Zwecke verbinden. Die Leiter dieser höheren Vereinigungen haben immer nur die Rechte, die ihnen von den Individuen übertragen worden sind. Proudhon nannte sein System Föderalismus. Er hat unter den neueren Anarchisten Anhänger gefunden, die meinen, durch bloße freie Verträge werde sich die gesellschaftliche Ordnung herstellen lassen, wenigstens wenn einmal das Privateigentum an Produktionsmitteln abgeschafft und damit die Vertragsfreiheit aus einer scheinbaren eine wirkliche geworden sei. Das Gefühl gegenseitiger Solidarität werde ohne Regierung und Polizei die öffentliche Ordnung und Heilighaltung der Verträge sichern. Wir verweisen auf das früher (125) hierüber Gesagte[1]. Für alle genannten Autoren bildet den Ausgangspunkt das souveräne Individuum im Sinne Rousseaus; ihre Ansicht beruht auf einer völlig optimistischen Verkennung der menschlichen Natur. Außerdem widersprechen sie sich. Die freigewählten Vertreter der Gemeinden oder größeren sozialen Verbände müssen doch das Recht haben, innerhalb ihrer Amtssphäre bindende Vorschriften zu erlassen und die Widerspenstigen nötigenfalls zu zwingen. Sonst wird in Ewigkeit keine Ordnung zu stande kommen.

Von den wahnwitzigen anarchistischen Ideen eines M. Stirner und Fr. Nietzsche war schon an anderer Stelle (I 142) die Rede.

6. Was wir früher von jeder Gesellschaft gesagt haben, daß sie eine neue, von den einzelnen Gliedern verschiedene moralische Person sei, das gilt auch vom Staat. Der Staat ist ein von den Individuen und Familien verschiedenes Ganzes, ein neues Rechtssubjekt, das sowohl seinen Gliedern als andern Staaten gegenüber Rechte besitzt. Dieses ist die Auffassung, die uns schon bei Aristoteles begegnet. Man hat dies in neuerer Zeit bestritten und behauptet, nach dem Stagiriten sei der Staat „weder ein gedachtes noch ein natürliches Rechtssubjekt, weder eine korporative noch eine lebendige organische Rechtspersönlichkeit". So nach dem Vorgange Gierkes Rehm[2]. Die Unrichtigkeit dieser Erklärung ergibt sich schon aus der Lehre des Aristoteles über die legale Gerechtigkeit[3], welche die einzelnen Glieder des Staates geneigt macht, dem Staate als Ganzem das Seinige zu geben. Sie geht auch daraus hervor, daß man nach Aristoteles immer das Wohl des Staates als des Ganzen dem Privatwohl vorziehen soll. Ausdrücklich nennt auch Aristoteles den Staat „ein Ganzes *(τὸ ὅλον)*, ein eine Einheit darstellendes Gemeinsame" *(ἓν τι*

[1] Vgl. den Artikel „Anarchismus" von G. Adler im Handwörterbuch der Staatswissenschaften und unsern „Sozialismus" [8] 3.

[2] Geschichte der Staatsrechtswissenschaft 77.

[3] Ethic. Nic. 5, c. 3 ff. Vgl. oben I 320 u. 451.

Digitized by Google

κοινόν), wie Rehm selbst gesteht. Daß er den Staat zuweilen eine Menge (πλῆθος πολιτῶν) nennt, steht damit keineswegs im Widerspruch. Auch der Umstand, daß Aristoteles den Staat immer eine κοινωνία nennt, wie die Familie und die Gemeinde, beweist, daß er den Staat als einheitliches Rechtssubjekt auffaßt. Dasselbe wird endlich unzweideutig dargetan durch das, was Aristoteles über die Priorität des Staates vor der Familie und dem Individuum sagt.

Er behauptet[1], der Staat sei der Natur nach früher als die Familie und der einzelne. Dieser Ausspruch ist viel mißverstanden worden. Was will Aristoteles sagen? Durch den Zusatz τῇ φύσει, d. h. der Natur nach, ist klar gesagt, daß es sich hier nicht um die Priorität der Zeit oder des Ursprunges handelt. Die Individuen und Familien bestanden vor dem Staat und bildeten ihn durch ihre Vereinigung, das lehrt Aristoteles selbst. Es handelt sich also bloß um die Priorität der Natur und Vollkommenheit. Das Ganze ist der Natur nach früher als die integrierenden Teile desselben, die vom Ganzen so abhangen, daß, wenn dieses zerstört wird, auch der Teil in seinem früheren Sein nicht mehr bestehen kann. Der Fuß z. B. kann ohne den Menschen nicht bestehen. Er ist ja wesentlich Organ des Menschen zum Gehen. Sobald aber der Mensch als Ganzes zerstört wird, verliert auch der Fuß diesen Charakter, hört also als Organ auf zu existieren und wird ein Ding anderer Art, das mit dem menschlichen Fuß nur den Namen gemein hat. So ist es nun auch mit dem Menschen, der sich zum Staat verhält wie der menschliche Fuß zum Menschen. Wie der Fuß nicht bestehen kann ohne den Menschen, so genügt sich auch ein einzelner Mensch nicht zum Leben, wenn er vom Staate losgetrennt ist. Wenn aber jemand nicht an einem Gemeinwesen teilnehmen kann oder dessen nicht bedarf, weil er sich selbst genügt, so ist er allerdings kein Teil eines Staates, aber eben damit auch entweder ein Tier oder aber ein Gott.

§ 2. Der Ursprung der Staatsgewalt.

Wie der Staat ist auch die Staatsgewalt der Menschheit notwendig. Wie entsteht sie und woher stammt sie?

I. Entstehung des Staates durch Übermacht und Gewohnheit.

1. Die Urelemente des Staates sind nach L. Gumplowicz[2] nicht die Familien in unserem heutigen Sinn[3], sondern die primitiven Horden oder Geschlechtsgenossenschaften, „deren es in allen Weltteilen und Gegenden die Hülle und Fülle gab“[4]. Gumplowicz unterscheidet zwei Arten solcher „Urschwärme“ oder „Urhorden“: die Schweifenden und die Seßhaften[5]. Die ersteren streifen als räuberische Scharen überall umher, überfallen die seß-

[1] Polit. 1, 2, 1253 a 19: πρότερον δὴ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία ἢ ἕκαστος ἡμῶν ἐστιν· τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους.

[2] Allgemeines Staatsrecht (1897). [3] Siehe oben 386, A.

[4] Allgemeines Staatsrecht 87. [5] Ebd. 88.

Digitized by Google

haften Horden und unterjochen ſie. Mit dieſer Unterjochung beginnt der Staat, der nicht aus einem Rechte abzuleiten iſt, ſondern letzten Grundes auf der bloßen Gewalt mit Hilfe der Gewohnheit beruht.

Durch die Unterjochung entſteht ein Verhältnis von Herrſchenden und Beherrſchten. Die Eroberer halten die Beſiegten mit Gewalt nieder und ſuchen ihre Herrſchaft durch Satzungen zu befeſtigen, und damit haben wir den Staat, der nichts iſt als eine „naturwüchſige Organiſation der Herrſchaft behufs Aufrechthaltung einer beſtimmten Rechtsordnung“ [1]. Die Satzungen des herrſchenden Stammes zum Zweck der Befeſtigung ſeiner Vorrechte bilden die Rechtsordnung. Dieſe iſt urſprünglich nicht als etwas Heiliges und Ehrfurchtgebietendes aufzufaſſen, ſondern einfach als der Willensausdruck des mächtigeren Stammes in Bezug auf ſein Verhältnis zum ſchwächeren. Die Unterjochten wurden als Sklaven an die wehrfähigen Männer des Erobererſtammes verteilt. Dadurch wurde die Grundlage für die antike Familie und den Staat gefunden. Aber auch jetzt iſt der Staat und die Familie ein rein phyſiſches Machtverhältnis. Wie wurde dasſelbe ein ſittliches und rechtliches? Durch die Gewohnheit. „Sie ſchaffte dem Staate die moraliſchen Mittel, ſeine großen Aufgaben zu erfüllen, und dieſe Mittel heißen Sitte und Recht.“ [2]

Der Menſch iſt ein „Gewohnheitstier“. Was er anfangs unter dem Drucke der Gewalt tut, wird ihm allmählich zur „zweiten Natur“. Mit der Zeit fängt er an, eine Herrſchaft, die er am Anfang nur aus Zwang duldete, als eine in natürlichen Verhältniſſen begründete, „einer höheren Ordnung entſprechende, von Gott gewollte, mit einem Worte, als eine ſittliche“ zu betrachten [3]. Ja die beſtehende Ordnung wird ihm ſchließlich zu einem Elemente ſeines Denkens, er nimmt ſie als eine ſittliche, durch höheren Willen feſtgeſetzte hin. Hierzu geſellt ſich das „Intereſſe am Staat“. Jeder ſieht, daß der durch den Staat geſchaffene Zuſtand ein wohltätiger und nur im Staate möglich iſt. Dieſe Erwägung wird durch materielle Intereſſen unterſtützt. Auch diejenigen, die am wenigſten an dieſen Intereſſen teilnehmen, „zittern um den Verluſt dieſe Wenigen.“ Man fängt an, die ſtaatliche Ordnung als eine ſittliche Ordnung zu erkennen, die „Achtung und Ehrfurcht“ einflößt. „So bildet ſich denn mit der Zeit im Staate die Idee der ſittlichen Ordnung, die Idee der Sittlichkeit, die nichts anderes iſt als der geiſtige Niederſchlag der gewordenen ſtaatlichen Zuſtände.“ [4]

In der ſittlichen und rechtlichen Ordnung ſind hiernach keine andern Kräfte tätig als in der übrigen Natur, nur erlangen ſie eine andere Form durch die Gewohnheit. Dieſe iſt „das Prisma, in welchem ſich der Sonnenſtrahl ſozialer Macht (d. h. der rohen Übergewalt!) bricht, um im Regenbogenglanze ſittlicher Gefühle zu ſchillern“ [5]. Die Philoſophen kamen in ihren Unterſuchungen der ſittlichen Ordnung nur bis zu dieſem Prisma. „Jenſeits desſelben, wo dieſe Farbenpracht noch ſchlummernd in dem einen Sonnenſtrahl ſozialer Übermacht ... ruht, drang ihr Blick nicht, und ſo blieb ihnen die wahre und einzige Quelle des Sittlichen verborgen.“ [6]

Uns will ſcheinen, daß dieſe Ausführungen nicht eine Erklärung, ſondern eine unverhüllte Leugnung jeder ſittlichen Ordnung ſind. Wenn Recht, Staat, Familie und die ganze ſittliche Ordnung nur auf der Gewohnheit beruhen, was hindert uns denn, alle dieſe Inſtitutionen nach Belieben umzuſtoßen und durch andere zu erſetzen? In den letzten Jahrhunderten ſind doch unzählige Einrichtungen und Gebräuche, die ſich auf uralte Gewohnheiten ſtützten, um-

[1] Allgemeines Staatsrecht 34. [2] Ebd. 340 [3] Ebd. 341.
[4] Ebd. 343. [5] Ebd. 349. [6] Ebd. 350.

Digitized by Google

gestoßen werden. Warum sollten wir es mit den staatlichen Einrichtungen, mit Familie und Ehe anders halten, wenn ihre ganze Berechtigung in der Gewohnheit liegt? Und wie kamen die Menschen dazu, diese Ordnung als Ausfluß einer „höheren Ordnung" anzusehen? Die Naturvölker laufen seit Jahrtausenden halbnackt umher, aber wir erfahren nichts davon, daß dieser Gebrauch ihnen „Achtung und Ehrfurcht" einflößt. Jedenfalls haben die Anhänger Gumplowicz', die von ihm jetzt erfahren, daß diese „höhere Ordnung" nur ein Produkt der Gewohnheit ist, keinen Grund mehr, die staatliche Ordnung als etwas Ehrfurchtgebietendes zu betrachten und zu beschützen.

Vom Standpunkt der materialistischen Entwicklungstheorie, die den Menschen nur als eine etwas kultivierte Bestie betrachtet, die Geistigkeit der Seele und das Dasein des Weltschöpfers und Weltordners leugnet, läßt sich natürlich eine andere sittliche Ordnung nicht herstellen. Die sittliche Ordnung kann ihr nur durch Gewohnheit gefestigte Übermacht sein [1].

2. G. Jellinek kommt in seiner Theorie über die Entstehung des Staates nicht wesentlich über die Ansicht von Gumplowicz hinaus. Der Staat ist in seinem Ursprung zunächst nicht als Rechtsinstitut, sondern als „eine historisch-soziale Bildung" zu betrachten, „an welche das Recht sich erst anschließt, die es aber nicht zu schaffen vermag, sondern die vielmehr die Grundlage seines Daseins ist" [2].

Das Dasein des Staates kann rechtlich nur auf seinem eigenen Willen ruhen; er entsteht durch das Dasein unmittelbarer, staatliche Funktionen versehender Organe. Die müssen aber stets diese Funktionen frei versehen wollen. Dieser Schöpfungsakt, durch den die staatliche Funktionen ausübenden Organe entstehen, liegt außerhalb des Rechtes. Wie soziale Gebilde mit solchen Organen entstehen, darüber läßt sich keine allgemeine Regel aufstellen. „Eine staatliche Neubildung ist dann vollendet, wenn alle wesentlichen Stücke eines Staates im gegebenen Falle unzweifelhaft faktisch vorhanden sind und sich das so gebildete Gemeinwesen staatlich zu betätigen in der Lage ist. Das ist aber der Fall, wenn seine Organe tatsächlich Herrschaft üben, ihnen tatsächlich Gehorsam gezollt wird." [3] Die Bildung des Staates ist also eine rein geschichtliche, außerrechtliche Tatsache. An diese Tatsache knüpft sich aber sofort das Recht an, sowohl nach außen im Verkehr zu andern Staaten als nach innen. Zu einer rechtlichen Institution wird der Staat durch die normative Kraft des tatsächlich Bestehenden. Die von den Staatsorganen ausgehenden Normen werden zum Recht nicht bloß durch den von ihnen ausgehenden Zwang, sondern durch die psychologische Veranlagung und Neigung des Menschen, das tatsächlich Bestehende, fortdauernd Geübte als das Normmäßige, als das zu Recht Bestehende anzusehen. Wo das Gegebene durch die in Form der Gewohnheit sich äußernde Anerkennung zur Norm erhoben ist, da werden die auch dem außen Stehenden selbst noch so unbillig dünkenden Zustände als rechtmäßig empfunden. So ist es auch beim Staat [4].

Die Tatsache, daß durch Übung und Gewohnheit Recht entstehen könne, ist ohne Zweifel richtig, aber setzt notwendig allgemeingültige Rechtsgrundsätze voraus. Nur insoweit kann das Bestehende von uns verlangen, respektiert zu

---

[1] Eingehender haben wir das „Allgemeine Staatsrecht" von Gumplowicz besprochen in den Stimmen aus Maria-Laach LV 109 ff.

[2] Allgemeine Staatslehre 246. [3] Ebd. 250. [4] Siehe oben I 484.

Digitized by Google

werden, als es sich vor unserer Vernunft als notwendig oder gerecht legitimiert. Nicht alles seit langem Bestehende wird als berechtigt anerkannt. Die Irländer tragen schon seit Jahrhunderten das Joch der englischen Herrschaft, aber bis heute sind sie noch weit entfernt davon, die tatsächliche Herrschaft als zu Recht bestehend anzusehen. Die römischen Sklaven haben vielfach nur knirschend die Sklavenketten getragen und dieselben wiederholt durch Empörung zu beseitigen gesucht. Wie kommt es also, daß gewisse Verhältnisse sich nie als berechtigte einzubürgern vermögen, während dies bei andern der Fall ist? Wir haben eine höhere Norm, an der wir das Bestehende messen und beurteilen, und diese Norm ist das Naturrecht.

Jellinek selbst schreibt: „Alles Recht ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß wir die Fähigkeit haben, uns durch Anforderungen an unsern Willen, deren Inhalt subjektivem Gutdünken entrückt ist, verpflichtet zu halten. . . . Diese Eigenschaft äußert sich aber im Menschen unabhängig von allen abstrakten Vorstellungen einer positiven Rechtsordnung, ja bevor das Bewußtsein einer solchen überhaupt möglich ist. Deutlich läßt sich das an der Entwicklung der kindlichen Vorstellungen vom Rechte studieren, indem das Kind in frühem Alter bereits, in der Regel lange bevor es sprechen kann, Züchtigungen von Angriffen anderer Art, etwa durch gleichalterige Kinder, wohl zu unterscheiden vermag und auf beide in verschiedener Art reagiert, die Züchtigung als Strafe, anders gearteten Angriff jedoch als Unrecht empfindet, sich gegen ihn daher zur Wehr setzt oder über ihn eine dem Anlaß gewöhnlich nicht angemessene starke Kränkung zur Schau trägt. Der verletzende Angriff selbst bringt unreflektiert in der kindlichen Seele die Vorstellung des Nichtseinsollenden und damit das Unrechtmäßige hervor.“ [1]

Mit Sicherheit glaubt Jellinek von der ontogenetischen Entwicklung der Kinder auch die phylogenetische Entwicklung schließen zu dürfen. Wie beim Kinde, so ist es auch bei primitiven Naturvölkern, ja bei allen Menschen.

Hier ist Jellinek der richtigen Auffassung ganz nahe gekommen, die Scheu vor theologischer und metaphysischer Spekulation hat ihn gehindert, die volle Wahrheit zu erkennen. Die geistige und vernünftige Seele, die das Kind unermeßlich hoch über alles Tierische erhebt, ist nicht ein Produkt allmählicher Entwicklung aus tierischen Anfängen; sie geht aus der Schöpferhand Gottes hervor und trägt sein Bild. Von Haus aus hat sie die Veranlagung und Neigung, sich die Begriffe von gut und bös, von recht und unrecht und so die Urteile zu bilden, daß man das Gute tun, das Böse meiden, daß man kein Unrecht tun soll. Das Kind erkennt bald, wann und wie ihm unrecht geschieht. Es will kein Unrecht leiden und sieht gleich ein, daß es nur dann von andern fordern kann, ihm kein Unrecht zuzufügen, wenn es selbst ihnen kein Unrecht zufügt. Aus diesen allgemeinsten Grundsätzen kommt es leicht, sei es durch eigenes Denken oder durch fremde Belehrung, zur Erkenntnis der allgemeinsten Rechtsgebote, daß man nicht töten, stehlen, betrügen soll u. dgl. Diese Rechtsgrundsätze und Rechtsgebote, welche die unentbehrliche Grundlage und Voraussetzung jedes geordneten Gesellschaftslebens bilden, sind der Willensausdruck des Schöpfers, eine Widerstrahlung des ewigen Gesetzes der weltordnenden Vernunft in der vernünftigen Kreatur. Sie sind das Naturrecht,

[1] Allgemeine Staatslehre 321.

Digitized by Google

das die Grundlage jedes positiven Rechtes und das Maß und die Norm ist, an der wir dasselbe beurteilen. Dieses Naturrecht hängt in seiner Geltung nicht vom Staate ab, und man darf deshalb auch nicht mit Jellinek „alles Recht als staatlich geschaffenes oder zugelassenes" ansehen[1].

II. Der Volkswille als letzte Quelle der Staatsgewalt; Volkssouveränität.

Sehr viele lassen die Staatsgewalt ähnlich wie den Staat durch einen freien Vertrag entstehen. Die Staatsgewalt kommt durch eine Art Zusammensetzung oder Summierung von Privatrechten zu stande.

1. Der erste bedeutende Vertreter dieser Theorie ist wohl Hobbes (453). Beim Verlassen des Naturzustandes verzichten die einzelnen auf ihre Rechte und übertragen dieselben auf den Staat, d. h. das Staatsoberhaupt, das nun alle Rechte in sich vereinigt und dessen Wille der Wille der Gesamtheit wird. Die Staatsgewalt ist identisch mit dem Willen des Staatsoberhauptes, sie ist absolut und unbeschränkt; sie stellt die eine und höchste Macht dar, die ein Recht hat auf alles. Das Staatsoberhaupt ist deshalb nach Hobbes souverän und nicht das Volk[2].

2. Während Hobbes durch die Vertragstheorie zum Absolutismus des Staatsoberhauptes bzw. der Monarchen gelangt, leiten andere aus der Vertragstheorie die Lehre von der Volkssouveränität ab, nach der immer und überall und wesentlich das Volk oder die Gesamtheit der Bürger im Vollbesitz der höchsten Staatsgewalt, also der eigentliche Souverän ist. Vom Volk geht alle öffentliche Gewalt aus, die Staatsbeamten sind vom Volke beauftragt und ihm verantwortlich, so daß es sie beliebig richten, absetzen und strafen kann.

Von vielen werden die Scholastiker, insbesondere mehrere nachtridentinische Theologen, wie Mariana, Bellarmin u. a., als die Begründer der Volkssouveränitätstheorie angesehen. Aber mit Unrecht. Das Volk ist nach diesen Theologen allerdings der ursprüngliche Träger der Staatsgewalt, aber durch die Wahl eines Monarchen verzichtet es auf diese Gewalt und überträgt sie auf den Fürsten. Nach der Übertragung ist also das Volk nicht mehr souverän und kann die Souveränität nicht mehr beliebig an sich reißen. Wir werden weiter unten diese Theorie besprechen.

Als der erste Verfechter der Volkssouveränitätslehre kann Poynet, anglikanischer Bischof unter Eduard VI., bezeichnet werden[3]. Ihm folgten der Schotte Buchanan[4], die Franzosen Hotman[5], J. Brutus[6] und andere.

---

[1] Ebd. 354.

[2] An einer Stelle behauptet er zwar (Elementa Phil. de cive c. 12, n. 8): Populus in omni civitate regnat, nam et in monarchiis populus imperat, vult enim populus per voluntatem unius. Aber er setzt gleich hinzu: In monarchia subditi sunt multitudo et (quamquam paradoxum sit) rex est populus.

[3] In seiner Abhandlung von der politischen Gewalt (1558).

[4] De iure regni apud Scotos (1581).

[5] Hotomanni Franco-Gallia (1575).

[6] Vindiciae contra tyrannos, Stephano Iunio Bruto Celta auctore (1579). Nach neueren Forschungen ist J. Brutus pseudonym für Du-Plessy-Mornay, und nicht für Languet, wie man bisher angenommen (vgl. Weill, Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion, Paris 1891, 109).

Digitized by Google

Auch Locke[1] und Algernon Sidney[2] sind Anhänger der Volkssouveränitätstheorie.

3. Derjenige aber, der die Volkssouveränität zu einem Grunddogma des Liberalismus erhoben und ihr auch in Deutschland viele Anhänger gewonnen, z. B. J. Kant[3], J. G. Fichte[4] und andere, ist J. J. Rousseau. Wie sich der Genfer Philosoph die Menschen in einem ursprünglichen Naturzustande dachte und wie er den Staat durch einen freien Vertrag entstehen läßt, wurde bereits (384 u. 450) erwähnt. Sehen wir nun, wie er durch diesen Vertrag die Staatsgewalt entstehen läßt.

Kein Mensch, so lehrt er, hat eine natürliche Autorität über andere, und es kann mithin keinen andern Rechtstitel für die rechtmäßige Autorität geben als den Vertrag (convention)[5]. Die politische Autorität insbesondere kann nur entstehen durch einen allgemeinen und einstimmigen Vertrag aller mit allen, durch den sie sich zu einem Volke vereinigen. In diesem Vertrag gibt sich jeder ohne Ausnahme rückhaltslos mit all seinen Rechten an die Gesamtheit, d. h. an alle übrigen hin und empfängt von diesen dieselben Rechte, so daß er alles wieder erhält, was er hingab, und zwar um einen Zuwachs von Macht vermehrt. Die Formel des Vertrages ist also: „Ein jeder von uns gibt seine Person und seine Macht an die Gesamtheit hin unter der Leitung eines Allgemeinwillens, dagegen nehmen wir ein jedes Glied als unteilbaren Bestandteil des Ganzen an.“[6]

Durch diesen Vertrag entsteht ein moralischer Gesamtkörper, der seine Einheit und sein gemeinsames „Ich“ (son moi commun), sein eigenes Leben und seinen eigenen Willen besitzt. Zugleich vollzieht sich durch den Übergang vom Naturzustand in den staatlichen die größte Veränderung im Menschen, indem dieser infolge des Vertrages nicht mehr durch den Instinkt, sondern durch Gerechtigkeit geleitet wird und seine Handlungen anfangen, sittliche zu werden. Erst jetzt tritt das Gewissen an die Stelle des physischen Triebes, das Recht an die Stelle der Begierde. Kurz, der Mensch wird aus einem beschränkten und schwachen Tier ein vernünftiges Wesen, das sich anstatt der früheren physischen Freiheit der staatlichen und sittlichen Freiheit und des Eigentumsrechtes erfreut[7].

Aus den angegebenen Grundsätzen folgt: 1) Die Souveränität ist ein Attribut des Allgemeinwillens und unveräußerlich, und der Souverän, welcher notwendig eine Kollektivperson sein muß, kann nur durch sich selbst vertreten werden[8]; denn der Wille kann nicht auf einen andern übertragen werden. 2) Die Souveränität ist unteilbar, weil der Allgemeinwille, in dem die Souveränität besteht, nur der Wille des ganzen (moralischen) Körpers sein kann[9]. 3) Der Allgemeinwille kann nicht irren, sondern ist immer recht und auf das Gemeinwohl gerichtet, weil das Volk nur das ihm Zuträgliche zu wollen vermag[10].

Im Sinne Rousseaus ist der Allgemeinwille (volonté générale) zu unterscheiden vom Willen aller (volonté de tous). Der erstere berücksichtigt immer das Gemeinwohl, der letztere nicht. Und was ist der Allgemeinwille? Die Differenz, welche übrig bleibt, wenn von den sich bekämpfenden Willen aller die sich ausgleichenden

---

[1] Two treatises on government (1689).
[2] Discourses concerning government (1698).
[3] Rechtslehre 2. Tl, 1. Abschn. [4] System der Ethik 2. Tl, § 145.
[5] Du contrat social (1762) l. 1, c. 4. [6] Ebd. l. 1, c. 6.
[7] Ebd. l. 1, c. 8. [8] Ebd. l. 2, c. 1. [9] Ebd. l. 2, c. 2.
[10] Ebd. l. 2, c. 3.

Digitized by Google

positiven und negativen abgezogen werden [1]. Der Allgemeinwille kann nicht auf einen besondern, sondern nur auf einen allgemeinen, gemeinsamen Gegenstand gerichtet sein, und seine Betätigung in Bezug auf einen solchen Gegenstand ist das *Gesetz* [2]. Weil dieses notwendig vom Allgemeinwillen ausgeht, so ist der König als Glied des Staates dem Gesetz unterworfen, und dasselbe kann nie ungerecht sein, weil niemand sich selbst Unrecht zufügen kann. Da ferner nur die Republik ein von Gesetzen regierter Staat ist, so ist jede rechtmäßige Regierungsform republikanisch [3].

Die *gesetzgebende* Gewalt kommt notwendig dem ganzen Volke zu, nicht so die *Exekutivgewalt*; diese letztere muß vielmehr in einem besondern Träger sich finden, der *im Namen und Auftrag des Volkes* die Gesetze ausführt [4]. Die Regierenden empfangen nicht selbständige Gewalt, sondern sind bloß Angestellte, denen das Volk seine Gewalt anvertraut, damit sie dieselbe in seinem Namen ausüben; deshalb kann das Volk die Gewalt der Regierung *nach Belieben beschränken* oder *zurücknehmen*.

Sobald das ganze Volk versammelt ist, wird die Exekutivgewalt suspendiert und hört die Gewalt der Regierung auf. Die sogenannten Volksvertreter sind nicht eigentliche Vertreter oder Repräsentanten des Volkes, sondern seine Beauftragten oder Kommissäre, welche kein endgültiges Gesetz erlassen können. Ein vom Volk nicht gebilligtes Gesetz ist ungültig [5].

Auch wenn das Volk eine dauernde monarchische oder aristokratische Regierung einsetzt, verzichtet es nicht auf seine Gewalt, den Fürsten oder die Beamten beliebig wieder zur Verantwortung zu ziehen und durch andere zu ersetzen [6].

4. *Kritik der Vertragstheorie.* a) Ein Vertrag kann unmöglich die letzte Quelle der Staatsgewalt sein. Um davon zu schweigen, daß die Annahme eines Naturzustandes, dem durch einen freien Vertrag ein Ende gemacht wurde, eine willkürliche Voraussetzung ist, so kann unmöglich ein Vertrag die Quelle aller Verpflichtung sein, wie wir schon früher (I 473) dargetan. Niemand kann sich dauernd zu etwas verpflichten, wenn nicht schon die natürliche Rechtspflicht, die eingegangenen Verträge zu halten (pacta servanda sunt), vorausgesetzt wird.

Und dann, was verpflichtet *uns heute*, den ehemals abgeschlossenen Staatsvertrag anzuerkennen und uns der öffentlichen Gewalt zu unterwerfen? Können wir den Vertrag nicht mit demselben Rechte wieder rückgängig machen, mit dem man ihn abgeschlossen? Wollte man entgegnen, man müsse den Vertrag halten, weil das zum Wohl der menschlichen Gesellschaft notwendig sei, so

---

[1] Ebd. l. 2, c. 4. Jellinek (Allgemeine Staatslehre 79) behauptet mit Berufung auf den Artikel L'économie politique, den Rousseau für die Enzyklopädie geschrieben, er verstehe unter der volonté de tous nicht den Willen der einzelnen Individuen, sondern den „Gemeinwillen der partiellen Gesellschaften" oder Interessengemeinschaften, die sich im Staate bilden. Aber schon der Name volonté de tous schließt diese Erklärung aus, die übrigens auch nicht in den contrat social hineinpaßt. Hier handelt es sich um den Willen aller einzelnen Glieder, die sich zum Staate zusammenfügen und dadurch den Gegensatz der volonté générale mit der volonté de tous begründen. Endlich haben diese Interessengemeinschaften keinen Gemeinwillen, jedenfalls kommt derselbe nach Rousseau beim Zustandekommen des Gesetzes nicht in Betracht.

[2] Du contrat social l. 2, c. 6.

[3] Tout gouvernement légitime est républicain. Ebd. l. 2, 11.

[4] Ebd. l. 3, c. 1. [5] Ebd. l. 3, c. 15. [6] Ebd. l. 3, c. 18.

Digitized by Google

gibt man damit zu, daß der Vertrag jedenfalls nicht die einzige und nicht die letzte Grundlage der Staatsgewalt sei, und es kehrt gleich die Frage wieder, woher nimmt die Gesellschaft das Recht, von uns zu fordern, was zu ihrem Wohle notwendig ist?[1]

Wird man sich vielleicht auf den allgemeinen Volkswillen berufen, auf das souveräne Volk? Aber wer ist denn dieses souveräne Volk? Wir haben von demselben abzuziehen das gesamte weibliche Geschlecht, also gut die Hälfte der Staatsangehörigen; denn wenigstens bis heute besitzen die Frauen noch fast nirgends die politischen Rechte. Wir haben ferner abzurechnen die Knaben und Jünglinge bis zu einem gewissen Alter, wo sie in den Vollgenuß der politischen Rechte eintreten. Daß die Verbrecher, die Ehrloserklärten, die Schwach- und Irrsinnigen nicht zum „souveränen Volke" zu zählen sind, versteht sich von selbst. Vielleicht ist der Genuß politischer Rechte noch an weitere einschränkende Bedingungen geknüpft, z. B. an die Geburt im Lande, an die Naturalisation, an einen längeren Aufenthalt am Orte der Wahl, an einen bestimmten Betrag des Vermögens u. dgl. Was bleibt noch übrig? Ein verhältnismäßig geringer Bruchteil des gesamten Volkes. Aber auch dieser bildet nicht das souveräne Volk. Denn wer hätte es je erlebt, daß die Gesamtheit aller politisch Vollberechtigten in einem Lande auch nur in einer Frage eines Sinnes gewesen wäre? Wir haben also von dem genannten Bruchteil eine größere oder geringere Minderheit auszuscheiden. Ja wenn mehrere Parteien vorhanden sind und bei Abstimmungen die relative Mehrheit entscheidet, so kann es geschehen, daß eine Minorität aller Stimmberechtigten den Ausschlag gibt. Dieser bleibende Rest ist das souveräne Volk, welches der übrigen Bevölkerung seinen Willen vorschreibt. Wer verpflichtet nun die Gesamtheit der Staatsangehörigen, Männer und Frauen, Greise und Kinder, Reiche und Arme, einem so kleinen Bruchteil sich zu unterwerfen? Woher nimmt derselbe seine Souveränität? Wird man vielleicht sagen, er erhalte sie vom allgemeinen Volkswillen? Aber mit dieser Antwort würden wir uns in einem Kreise bewegen. Der allgemeine Volkswille ist ja, wie gezeigt, eben der Wille dieses Bruchteils der Bevölkerung. Woher nimmt also diese Minderheit das Recht, allen andern zu befehlen?

b) Läßt man die Staatsgewalt durch einen Vertrag als ihre eigentliche und letzte Ursache entstehen, so muß man notwendig entweder zum unerträglichen Absolutismus oder zur unveräußerlichen Volkssouveränität gelangen. Man muß es entweder mit Hobbes oder mit Rousseau halten, einen Mittelweg gibt es nicht. Denn entweder tritt der einzelne seine Gewalt an die Gesamtheit ab, ohne sie wieder zu erhalten, dann ist die Staatsgewalt genau so, wie Hobbes sie annimmt: absolut, unbeschränkt. Oder man nimmt an, der einzelne behalte seine Gewalt, oder was auf dasselbe hinauskommt, erhalte von der Gesamtheit so viel zurück, als er ihr hingibt, die Lage aller sei demnach nach

[1] Jellinek meint, Rousseau wolle durch seinen Vertrag nicht „den bestehenden Staat erklären, sondern den dem Wesen des Menschen entsprechenden Staat aufzeigen und rechtfertigen" (Allgemeine Staatslehre 187). Aber es ist doch Rousseaus Ansicht: nur derjenige Staat könne legitim sein, der auf dem Gesellschaftsvertrag beruhe. Wer also nicht annimmt, daß die bestehenden Staaten tatsächlich durch einen solchen Vertrag zu stande gekommen oder wenigstens nachträglich anerkannt worden sind, der muß ihnen nach Rousseau jede Legitimität absprechen. Denn nicht ein bloß gedachter, sondern nur ein wirklich stattgehabter Vertrag konnte die bestehenden Staaten legitim machen.

Digitized by Google

dem Vertrage gleich, wie sie vor dem Vertrage gewesen, dann hat man die Volkssouveränität mit ihren Früchten, die sie z. B. in der Revolution von 1789 gezeitigt[1]. Dann ist jede Regierung — und zwar von Rechts wegen — den Launen des großen Volkshaufens preisgegeben. Übrigens werden wir gleich in positiver Weise dartun, daß Gott den Bestand der Staatsgewalt will und gebietet, unabhängig von jedem Vertrag der Menschen.

c) Hat die Staatsgewalt ihre letzte Quelle nicht in einem Vertrage, so wird damit auch die Theorie der Volkssouveränität hinfällig. Aber selbst wenn man die Staatsgewalt durch einen Vertrag entstanden dächte, so würde doch die Theorie der Volkssouveränität sich nicht darauf gründen lassen. Nehmen wir an, das Volk habe ursprünglich die souveräne Gewalt. Was hindert es nun, diese Gewalt auf einen Fürsten zu übertragen? Die Behauptung, die souveräne Gewalt sei unveräußerlich, ist rein willkürlich. Sie läßt sich durch keine Gründe stützen. Rousseau behauptet: der Wille läßt sich nicht übertragen. Das ist wahr, wenn vom Willen im physischen Sinne die Rede ist. Darum handelt es sich aber in unserer Frage nicht. Es handelt sich um den Willen im moralischen Sinn oder das Recht der Selbstbestimmung. Und warum sollte dieses nicht übertragbar sein? Oder wird man sich darauf berufen, daß die Staatsgewalt zum Wohle des gesamten Volkes da ist? Aber daraus, daß das Volk der Zweck der Staatsgewalt ist, folgt nicht notwendig, daß es der Träger derselben sein müsse. Die hausväterliche Gewalt ist zum Wohl der ganzen Familie da. Träger derselben ist aber nur der Vater, keineswegs die ganze Familie. Die gegenteilige Ansicht muß auch jede eigentliche Monarchie und Aristokratie als rechtswidrig verwerfen.

III. Ursprung der Staatsgewalt aus Gott.

Auf den Volkswillen läßt sich keine Staatsgewalt gründen, wie sie der Auffassung aller vernünftigen Menschen und dem Bedürfnis der menschlichen Gesellschaft entspricht. Wir müssen also eine andere Quelle und Grundlage derselben suchen, und diese kann keine andere sein als der uns durch die natürliche Vernunft erkennbare Wille Gottes.

1. Gott will, daß die Menschen in Gesellschaft leben, weil dies zur gebührenden Erhaltung und Entwicklung der menschlichen Natur notwendig ist. Der Mensch ist seiner ganzen Natur nach auf die bürgerliche Gesellschaft veranlagt, auf sie hingewiesen. Also will Gott auch dasjenige, ohne welches diese Gesellschaft unmöglich ist, nämlich den Bestand einer Staatsgewalt. Wer den Zweck will, muß auch das dazu notwendige Mittel wollen.

2. Die Staatsgewalt kommt aber — wenn wir sie in sich und abgesehen von ihrem Träger betrachten — nicht bloß irgendwie von Gott, wie jedes irdische Recht, sondern sie hat Gott zum unmittelbaren Urheber. Der Schöpfer der Natur verleiht sie unmittelbar aus sich ohne Dazwischenkunft eines menschlichen Willens, allerdings nicht durch übernatür-

[1] Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts 208 ff.

Digitized by Google

liche Offenbarung, sondern sofern sie sich als notwendige Folgerung aus Verhältnissen ergibt, die er geschaffen hat und von ihm gewollt sind.

a) Der unmittelbare Ursprung der Staatsgewalt aus Gott ergibt sich schon daraus, daß, sobald die Menschen sich zu Staaten vereinigen, die öffentliche Gewalt vorhanden ist und von den Gliedern des Staates gar nicht verhindert werden kann. Mögen sie wollen oder nicht, es muß eine Staatsgewalt geben. Aus der Vereinigung mehrerer Familien zum Zweck des Gemeinwohls ergibt sich die Staatsgewalt als eine notwendige Eigenschaft. Gleichwie das Dasein der Kinder nur die notwendige Bedingung zur Entstehung der väterlichen Gewalt ist und das Naturgesetz unter Voraussetzung dieser Bedingung unmittelbar dem Vater die Gewalt über seine Kinder verleiht, so ist auch die dauernde Vereinigung mehrerer Familien zum Zweck des Gemeinwohls nur die Voraussetzung, unter der das Naturrecht unmittelbar aus sich die Staatsgewalt dem dazu bezeichneten Träger verleiht. Welcher dieser Träger sei, wollen wir hier noch nicht untersuchen.

b) Auch der Umstand, daß die in der Staatsgewalt enthaltenen Befugnisse unveränderlich sind, beweist den unmittelbaren Ursprung der Staatsgewalt aus Gott. Wenn sich mehrere frei zu einer Handels- oder Industriegesellschaft vereinigen, so können sie den Umfang der gesellschaftlichen Autorität beliebig einschränken oder ausdehnen oder auch die Autorität ganz aufheben und dadurch die Gesellschaft auflösen. Der Staat dagegen ist eine von Gott gewollte, notwendige Anstalt und hat auch einen durch die Natur vorgezeichneten Zweck, folglich muß er auch alle zu diesem Zweck notwendigen Befugnisse haben. Gott würde unweise handeln, wenn er den Staat zu einem bestimmten Zwecke wollte, ohne ihm die dazu nötige Gewalt zu verleihen. Von diesen notwendigen Befugnissen können die Mitglieder des Staates, auch wenn sie es alle ausnahmslos beschlössen, kein Jota wegnehmen. Sie mögen diese Gewalt auf verschiedene Träger verteilen und dem einen Beamten mehr, dem andern weniger zuteilen, aber die Gewalt in sich, d. h. ihrem wesentlichen Umfange nach, der durch den Zweck bestimmt wird, bleibt innerhalb der natürlichen Ordnung immer dieselbe.

c) Die in der Staatsgewalt eingeschlossenen Befugnisse sind zum Teil derart, daß sie nur unmittelbar von Gott herrühren können. So hat sie das Recht der Kriegserklärung, das Recht, selbst mit dem Tode zu bestrafen, das Recht, richterliche Entscheidungen mit verpflichtender Kraft zu geben u. a.: lauter Rechte, welche die einzelnen Individuen nicht haben, also auch der Staatsgewalt nicht verleihen können. Wir haben zwar das Dasein dieser staatlichen Befugnisse noch nicht im einzelnen bewiesen, wir können uns aber doch auf sie berufen, weil sie tatsächlich von jeher bei allen Völkern anerkannt und in praktischer Übung waren und es heute noch sind.

IV. Einwendungen und Mißverständnisse.

1. Manche nennen die Herleitung der Staatsgewalt aus Gott „theologisch" und glauben sie damit gründlich widerlegt zu haben. Wir könnten zunächst antworten: Was wahr ist, wird nicht falsch, weil es theologisch

Digitized by Google

ist. Es ist aber auch ganz unrichtig, daß unsere Beweisführung theologisch sei, wenn man nicht alles theologisch nennen will, was irgendwie auf Gott hinweist und mit ihm zusammenhängt. Wir bauen nur auf Grundsätze und Wahrheiten, welche die natürliche Vernunft unabhängig von jeder übernatürlichen Offenbarung mit Sicherheit zu erkennen vermag. Übrigens haben wir das Schlagwort „theologisch" schon an anderer Stelle (I 79, A.) gekennzeichnet.

Wer also der Meinung ist, daß wir die Staatsgewalt auf die Offenbarung gründen, hat uns nicht verstanden. Gleichwie wir aus der Natur der Verhältnisse schließen, daß der Schöpfer die Erziehung der Kinder durch die Eltern will und ihnen deshalb auch die nötige Vollmacht, die elterliche Gewalt, verleihen mußte: so schließen wir aus der Natur des Menschen, daß er von Gott zum staatlichen Leben bestimmt ist, daß mithin Gott auch das zum Bestande des Staates notwendige Mittel, nämlich die staatliche Autorität, wollen mußte. Aus der Natur der Verhältnisse lesen wir gewissermaßen den Willen, die Absichten Gottes heraus. Jeder vernünftige Mensch, welcher den Zweck will, will auch das dazu nötige Mittel. Sollte es bei dem unendlich Weisen anders sein?[1]

2. Wie unklar man selbst in christlichen Kreisen über unsere Frage ist, beweisen z. B. folgende Worte von Konst. Frantz[2]: „Den göttlichen Willen müssen wir der ganzen Schöpfung zu Grunde legen, und eben deswegen kann er nicht zur Erklärung einer einzelnen besondern Erscheinung dienen, wie es der Staat ist. Berufen wir uns gleichwohl in einzelnen Erscheinungen auf den göttlichen Willen, wie es im Leben so häufig geschieht, so ist dies eine Empfindung der Andacht, nicht ein Akt des Erkennens, indem vielmehr durch solche Berufung auf den göttlichen Willen jede weitere Untersuchung abgeschnitten wird."

Frantz bleibt sich nicht konsequent. Von der Ehe behauptet er, sie beruhe auf göttlicher Stiftung, sie sei von Gott gewollt, sie sei durch die Erschaffung des Menschen gegründet worden, weil sie sich notwendig aus ihr ergebe. Wenn man in Bezug auf die Ehe und die Familie so schließen kann, warum nicht auch in Bezug auf den Staat? In der Tat, wenn man schon aus den Werken der Menschen ihre Gedanken und Absichten oft mit Sicherheit erschließen kann, warum sollte man nicht mit unvergleichlich höherem Recht aus den Werken der unendlichen Weisheit, welche nichts plan- und zwecklos schafft und die Natur ihrer Geschöpfe vollkommen durchschaut, die Gedanken und Absichten des Ewigen mit voller Sicherheit erkennen können?

3. Fast unglaublich klingt es, daß man sogar aus Besorgnis für die Sicherheit des Staates den göttlichen Ursprung der Staatsgewalt bestreitet. Ad. Lasson[3] erblickt in der Theorie von dem göttlichen Recht der Obrigkeit eine „Gefahr von der allerernstesten Art, wegen deren man allen Grund hat,

[1] Jellinek (Allgemeine Staatslehre 193) schreibt, nach der religiösen Theorie enthalte „der den Staat gründende göttliche Willensakt" „die sittliche Forderung an den einzelnen, ihn anzuerkennen". Als ob Gott unmittelbar den Staat gründete und dann verlangte, daß man ihn anerkenne! Das ist eine ganz unzulässige Auffassung der religiösen Theorie.

[2] Die Naturlehre des Staates (1870) 14.

[3] System der Rechtsphilosophie 307.

Digitized by Google

gegen sie auf der Hut zu sein". Sie sei von jeher dazu mißbraucht worden, die Obrigkeit als eine Art von Stellvertreterin Gottes mit göttlichen Attributen bekleidet erscheinen zu lassen und sie damit der Rechtsordnung ausdrücklich zu entheben, woraus dann folge, die Obrigkeit habe insofern „an der göttlichen Allmacht teil, als sie könne, was sie wolle".

Es hält schwer, angesichts solcher Auslassungen in einem wissenschaftlichen Werke ernst zu bleiben[1]. Folgt denn daraus, daß die öffentliche Gewalt aus Gott stammt und eine Teilnahme an der Regierungsgewalt Gottes ist, der Träger derselben dürfe sich göttliche Allmacht beilegen und tun, was er wolle? Keineswegs. Die Gewalt ist ihm nur verliehen zum Zweck des Gemeinwohls, und sie ist nicht größer und nicht geringer, als dieser Zweck erheischt. Sie gibt ihm kein Recht, sich über die wohlerworbenen Rechte der Untertanen hinwegzusetzen und zu befehlen, was ihm beliebt. Lasson meint, die Lehre vom göttlichen Ursprung der Staatsgewalt lasse sich mißbrauchen. Aber was läßt sich nicht mißbrauchen? Man darf sein Urteil über eine Sache nicht nach den Mißbräuchen bilden, die sich zufällig und ohne objektiven Grund damit treiben lassen.

4. Auch Bluntschli will nicht, daß man den Staat als eine von Gott gewollte Anstalt und die Staatsgewalt als von Gott verliehen ansehe. Er erkennt zwar an, daß diese Anschauung auch von den Griechen und Römern geteilt wurde, die kein Staatsgeschäft von irgend welcher Bedeutung ohne vorheriges Gebet und Opfer unternahmen; ebenso gilt es ihm als selbstverständlich, daß das Christentum den Staat nicht außerhalb der göttlichen Weltordnung und Weltregierung zu denken vermöge; aber, meint er, so würdig diese Ansicht und so hoch ihre sittliche Bedeutung anzuschlagen ist, so darf doch nicht übersehen werden, „daß dieselbe religiös, nicht politisch ist, und daß sie gerade darum, wenn sie zum politischen Staatsprinzip erhoben und als Rechtssatz gehandhabt wird, leicht Irrtümer und Mißbräuche veranlaßt und beschönigt"[2].

Welch große Rolle doch gewisse Schlagwörter selbst in wissenschaftlichen Werken spielen! Also deshalb soll der Grundsatz, daß die Staatsgewalt von Gott komme, in der Politik nicht gelten, weil er religiös sei! Das heißt doch wohl annehmen, in der Politik genüge es, daß etwas religiös sei, um falsch zu sein, oder das ganze öffentlich-rechtliche, politische Leben habe mit der Religion nichts zu schaffen!

Aber was soll es denn heißen, dieser Grundsatz sei religiös? Das kann doch nur bedeuten, er schließe eine Beziehung auf Gott in sich, er besage, Gott sei der Urheber dieser Gewalt, und diese habe dementsprechend von ihm auch ihren Zweck und ihre Schranken. Wenn man das „religiös" in diesem Sinne auffaßt, dann ist die Staatsgewalt allerdings religiös, dann ist aber auch der ganze Mensch religiös, und sein Leben von der Wiege bis zum Grabe

[1] Lasson meint auch: „Dagegen ist für die Römisch-Katholischen der göttliche Ursprung der Obrigkeit eins und dasselbe mit der Verleihung der obrigkeitlichen Gewalt durch den Papst, den Stellvertreter Christi." Wir führen diese Worte nur zum Belege dafür an, welche unglaubliche Unkenntnis katholischer Lehren sich auch in den wissenschaftlichen Werken vieler Akatholiken breit macht.

[2] Die Lehre vom modernen Staat I 328.

Digitized by Google

ist religiös. Der Mensch ist von Gott und für Gott geschaffen, und das göttliche Gesetz soll sein ganzes Leben nach allen Seiten beherrschen. Ebenso ist auch die ganze Gesellschaft religiös, weil der Dienst und die Verherrlichung Gottes ihr höchstes Ziel ebenso wie aller andern geschaffenen Dinge ist. In diesem Sinne kann der Ausdruck religiös nur diejenigen erschrecken, welche ängstlich alles fliehen, was an Gott und seine Herrschaft über das Menschengeschlecht erinnert.

Die Herleitung der Staatsgewalt aus dem göttlichen Willen hindert die Menschen nicht, den Staat selbständig und in den verschiedensten Formen auszubilden oder die republikanische Staatsform ebensogut zu billigen wie die monarchische. Die gegenteilige Behauptung Bluntschlis ist unrichtig und beruht auf einer Verwechslung der Staatsgewalt an sich mit dem Träger derselben. Kein Besonnener behauptet, Gott bezeichne allgemein unmittelbar die Träger der Staatsgewalt; nur die Staatsgewalt selbst kommt unmittelbar von Gott, nicht auf dem Wege einer übernatürlichen Offenbarung oder Belehnung, sondern auf dem Wege natürlicher Konsequenz aus Verhältnissen, die wir als von Gott gewollt erkennen. Damit wird auch hinfällig, was Bluntschli behauptet, die von uns verfochtene Ansicht führe leicht zur Annahme, daß etwa Gott einzelne bevorzugte Menschen über die Beschränktheit der menschlichen Natur emporhöbe, sich selber näher setzte und gewissermaßen zu Halbgöttern für die Erde bestellte.

Leichtes Spiel hat Bluntschli gegen die Übertreibungen Stahls, der die Staatsgewalt nicht bloß auf dem Wege wie die elterliche Autorität, sondern in ganz besonderer „übermenschlicher" Weise von Gott ableitet.

5. Rob. v. Mohl[1] führt die „Theokratie" gegen den göttlichen Ursprung der Staatsgewalt ins Feld. Ganz mit Unrecht. Unter Theokratie versteht man ein Reich, dem Gott nicht nur selbst seine Verfassung durch übernatürliche Offenbarung gegeben, sondern das er auch selbst unmittelbar und direkt in besonderer Weise leitet. Eine solche Theokratie bildete im Alten Bunde das auserwählte Volk. Im Neuen Bunde gibt es, wenn wir etwa von der katholischen Kirche absehen, keine Theokratien mehr; die Staaten und die Familien können nicht als Theokratien bezeichnet werden, obwohl sie im allgemeinen kraft göttlichen Willens bestehen und eine ihrem Zweck entsprechende Gewalt haben. Denn von einer direkten Erschaffung oder Stiftung der Staaten oder Familien, von einer unmittelbaren Leitung derselben durch Gott kann keine Rede sein, was doch ein wesentliches Erfordernis der Theokratie wäre. Ebenso kann nur Unkenntnis von der Theorie des göttlichen Ursprungs der Staatsgewalt Veranlassung nehmen, sich über „Priesterherrschaft" zu ereifern. Welchem Familienvater fiele es ein, seine väterliche Gewalt durch die „Priesterherrschaft" bedroht zu sehen, weil man ihm sagt, er habe die Autorität über seine Kinder nicht von den Menschen, sondern von Gott?

V. Nähere Erklärung der Staatsgewalt und Widerlegung einer irrigen Auffassung derselben.

Auf Grund unserer bisherigen Ausführungen können wir jetzt den Begriff der Staatsgewalt genauer bestimmen. Dieselbe ist die Gesamtheit der

[1] Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften I (1855) 253 und desselben Enzyklopädie der Staatswissenschaften[2] § 42.

Digitized by Google

Befugnisse, die notwendig sind, um den Staat wirksam zu seinem Ziele zu führen. Natürlich dürfen diese Befugnisse nicht als lose nebeneinander liegend gedacht werden, sie sind innerlich und organisch miteinander verbunden und bilden so eigentlich ein einziges Recht oder eine einzige Gewalt. Daraus folgt auch, daß, wenn die Staatsgewalt auf mehrere Träger verteilt ist, einer die höchste Gewalt haben und die andern ihm untergeordnet sein müssen. Jedoch braucht dieser Träger nicht eine physische Einheit oder eine physische Person zu sein.

Man kann auch die Staatsgewalt definieren: das Recht, die Glieder des Staates zur Mitwirkung an der Erreichung des Gemeinwohls zu verpflichten. Diese Begriffsbestimmung ist ausreichend, wenn man nur festhält, daß jenes Recht oder die ihm entsprechende Pflicht erzwingbar ist. In diesem Recht ist nicht nur die Befugnis, zu gebieten, sondern auch die, zu verbieten und zu strafen, enthalten, soweit es das Gemeinwohl erheischt.

Eine von der hier vorgetragenen ganz verschiedene Auffassung hat neuerdings Tancrède Rothe[1] zur Geltung zu bringen gesucht. Die Staatsgewalt gilt ihm nur als „die Gewalt, Menschen in Bezug auf ihr gemeinsames physisches und moralisches Wohl zu zwingen, ohne für gewöhnlich einer höheren Autorität derselben Art unterworfen zu sein“[2]. Der Nachdruck liegt auf dem Worte zwingen. Wie der Verfasser selbst erläuternd beifügt, ist es nicht die Staatsgewalt, welche aus sich und direkt die Glieder des Staates verpflichtet, sondern das natürliche Gebot der Liebe und der gegenseitigen Unterstützung; nur indirekt verpflichtet die Obrigkeit, indem sie die Zwangsgewalt besitzt und durch ihre allgemeinen Vorschriften zum Zweck des Gemeinwohls die Bedingung setzt, unter der die Pflicht des natürlichen Sittengesetzes eintritt.

Neu ist diese Theorie — Rothe selbst gesteht es —, aber gerade deshalb schon von vornherein verdächtig. Denn die Staatsgewalt ist doch nicht etwas so weit Abgelegenes oder Unbegreifliches, daß sich gewöhnliche Menschenkinder kein Urteil über ihr Wesen bilden könnten. Rothe bleibt sich auch nicht folgerichtig. Während er anerkennt, in der Gewalt des Mannes über seine Frau, des Vaters über seine Kinder sei die Befugnis eingeschlossen, direkt zu befehlen und sie im Gewissen zu verpflichten[3], bestreitet er dieses Recht der staatlichen Obrigkeit. Nun aber haben alle diese Gewalten dieselbe naturrechtliche Grundlage. Wie wir aus der Notwendigkeit einer Autorität für das eheliche und elterliche Verhältnis auf das Dasein derselben schließen oder sie als von Gott angeordnet erkennen: so schließen wir auch aus der Notwendigkeit einer Autorität für den Staat auf das Vorhandensein derselben. Warum sollten wir dieser Autorität nicht in gleicher Weise das Recht zuschreiben, direkt verpflichten zu können, da doch der Staat ebensogut von Gott gewollt ist als die Familie? Und in der Tat, wer sich gegen die rechtmäßige staatliche Autorität auflehnt,

---

[1] In seinem Werke: Traité de droit naturel théorique et appliqué I, Paris 1885, 274 ff.

[2] Ebd. 276: Le pouvoir de contraindre des hommes en vue de leur bien commun tant physique que moral, sans être ordinairement subordonné à une autorité supérieure de même ordre.

[3] Ebd. 277.

Digitized by Google

widersetzt sich der Anordnung und dem Willen Gottes, auch abgesehen von dem Naturgesetz der Nächstenliebe. Denn wir erkennen es als einen Verstoß gegen die rechte Ordnung und mithin gegen das Naturgesetz, daß man sich der rechtmäßigen Obrigkeit widersetze.

In der Ansicht Rothes ließe sich auch kaum behaupten, die obrigkeitliche Gewalt komme von Gott, der Wille des Schöpfers sei ihre eigentliche Quelle. Denn nicht jede (physische) Gewalt, andere zu zwingen, kommt von Gott. Wenn z. B. ein Land ungerecht unterjocht wird, so kann man nicht einfachhin sagen, diese Gewalt sei von Gott geordnet, obwohl auch in diesem Falle es für die Unterdrückten Pflicht sein kann, den erlaubten Gesetzen des Usurpators zu gehorchen. In diesem Ausnahmefalle trifft zu, was Rothe als allgemeines Prinzip hinstellt, nämlich, daß nicht der Wille des Usurpators aus sich, sondern das Naturgesetz selbst unmittelbar zur Beobachtung der Gesetze verpflichtet[1].

Nach Rothe kann es auch keinen Unterschied zwischen *eigentlich streng verpflichtenden* und *reinen Strafgesetzen* geben. Denn in beiden Fällen verpflichtet das Naturgesetz der gegenseitigen Hilfe in gleicher Weise. Ja die Strafgesetze würden nach Rothe sogar strenger verpflichten, weil eine größere Strafe und folglich eine größere Gefahr für den Übertreter vorhanden ist. Ebenso wäre es unnütz, nach der Absicht des Gesetzgebers zu forschen, ob er unter schwerer oder läßlicher Sünde oder gar nicht habe verpflichten wollen. Denn auch das letztere ist möglich, wie Rothe wohl aus der Geschichte der religiösen Orden wissen wird.

Endlich — und das ist ein mit der Lehre des hl. Paulus schwer in Einklang zu bringender Punkt — kann in der Annahme Rothes von einem eigentlichen *Ungehorsam gegen die staatliche Obrigkeit* nicht mehr die Rede sein. Der Gehorsam bezweckt die Unterwerfung des Untergebenen unter den rechtmäßen Willen des Obern; die sittliche Gutheit dieser Unterwerfung ist ihr eigentliches Formalobjekt, und Ungehorsam ist dann vorhanden, wenn man den vom Obern kraft seiner Autorität geäußerten Willen und damit auch wenigstens virtuell seine Autorität mißachtet. Davon könnte aber in der gegnerischen Ansicht nicht die Rede sein, da der Obere aus sich kein Recht hat, Unterwerfung zu verlangen. Die Übertretung des Staatsgesetzes wäre eine Verletzung der Nächstenliebe, ein Verstoß wider das Gebot gegenseitiger Hilfeleistung, aber nicht ein Ungehorsam gegen die rechtmäßige Autorität.

Zweiter Artikel.

Die nächsten und unmittelbaren Ursachen des Staates.

§ 1. Die historischen Entstehungsformen.

Der schwierigste Teil unserer Untersuchung über den Ursprung des Staates liegt noch vor uns. Wir wissen zwar bereits, daß der Staat seiner Art nach in der Natur des Menschen die *allgemeine und entfernte* Ursache hat und sich notwendig aus ihr ergibt. Aber welches sind die *nächsten und unmittelbaren Ursachen* desselben? Aus der Natur als ihrer gemeinsamen Quelle können die Staaten nur durch Vermittlung bestimmter *Tatsachen* entstehen. Gleichwie die Ehe zwar im allgemeinen notwendig aus der

[1] Vgl. S. Thom., S. th. 2, 2, q. 104, a. 6 ad 3.

Digitized by Google

Natur als ihrer entfernten Ursache entspringt, aber in jedem einzelnen Fall durch eine konkrete Tatsache, den Ehevertrag, ins Dasein tritt: so kann auch der Staat in jedem einzelnen Fall nur durch bestimmte Tatsachen entstehen, und wir befinden uns jetzt vor der Frage, welches diese Tatsachen seien, denen der Staat als seinen unmittelbaren und nächsten Ursachen das Dasein verdankt.

Diese Frage hat aber selbst wieder eine doppelte Seite. Der Staat besteht aus zwei Elementen: erstens aus einer örtlich vereinigten Menge von Familien, zweitens aus dem gemeinschaftlichen moralischen Band, das dieselben zur Einheit zusammenfaßt. Das erstere bildet gewissermaßen den Stoff, das zweite die Form des Staates. Eine bloße Ansammlung von Familien an demselben Ort ist noch kein Staat. Zum Staat wird sie erst, wenn ein gemeinschaftliches Band von Pflichten und Rechten in Bezug auf das Gemeinwohl sie umschlingt und so zu einer eigentlichen Einheit oder moralischen Person zusammenfaßt.

Dieses allen gemeinsame Band im Staate ist die Pflicht der legalen Gerechtigkeit (I 320), kraft deren alle Glieder gehalten sind, zum Wohl der Gesamtheit, soweit notwendig, beizutragen, und das dieser Pflicht entsprechende Recht der Gesamtheit, von den Gliedern das zum Gemeinwohl Notwendige zu fordern[1]. Mit diesem Recht der Gesamtheit hängt unzertrennlich zusammen die öffentliche Gewalt, d. h. das Recht, den Gliedern im einzelnen vorzuschreiben, wie sie zum Gemeinwohl mitwirken sollen.

Den beiden Bestandteilen des Staates entsprechend kann man erstens fragen: Durch welche Tatsachen wurden ursprünglich viele Familien an demselben Ort vereinigt? Zweitens: Durch welche weitere Tatsachen entstand das gegenseitige Band der legalen Gerechtigkeit, welches diese Familien zu einem moralischen Körper vereinigte? Wegen des notwendigen Zusammenhanges zwischen der gegenseitigen Pflicht der legalen Gerechtigkeit und der öffentlichen Gewalt kann man die zweite Frage auch so stellen: Wie entstand in den örtlich vereinigten Familien eine gemeinschaftliche höchste Autorität, welche befugt war, allen das zum Gesamtwohl Notwendige vorzuschreiben?

Die zweite dieser beiden Fragen — die schwierigere — soll im folgenden Paragraphen zur Erörterung kommen.

In diesem Paragraphen wollen wir bloß die erste Frage untersuchen: Welche Tatsachen haben ursprünglich viele Familien dauernd an demselben Ort vereinigt? Wir können diese Frage kurz abmachen, weil sie, genau genommen, eher geschichtlich als philosophisch ist. Rein abstrakt betrachtet, lassen sich viele Tatsachen ausdenken, welche eine Anzahl Familien an denselben Wohnsitz zusammenzuführen vermochten. So konnten sich mehrere Familien allmählich nebeneinander an demselben Orte ansiedeln, wie dies in Nordamerika vorkam. Ebenso konnte sich eine Anzahl Familien allmählich um irgend eine mächtigere Familie scharen, um von ihr Schutz und Unterstützung zu erlangen. An andern Orten mag die örtliche Vereinigung durch Gewalt zu stande gekommen sein, z. B. durch Unterjochung oder Gefangennahme.

---

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 58, a. 5 et 6. Costa-Rossetti, Philos. mor. 542 ff.

Digitized by Google

Die Hauptursache aber war wohl die Abstammung von demselben Elternpaare.

Sobald die Söhne desselben Vaters sich verheirateten, konnten sie in den meisten Fällen nicht mehr im väterlichen Hause bleiben, sondern gründeten ihr eigenes Heim neben dem Hause des Vaters. Diese neuen Niederlassungen waren, nach dem treffenden Ausdruck Ciceros, gewissermaßen Kolonien des Vaterhauses. Nach einer Generation wiederholte sich derselbe Prozeß. Solange dieselbe Gegend für alle genügenden Unterhalt bot, bewirkte die gegenseitige Zuneigung und Hilfsbedürftigkeit wohl in den meisten Fällen, daß Kinder und Enkel in der Nähe des Stammvaters ihre Wohnsitze aufschlugen. Allmählich wuchsen diese Häuser zu einem Weiler, einem Dorf, einer Stadt an. So schildern uns, wie wir schon vernommen (455 f), Aristoteles und Cicero die gewöhnliche Entstehungsart der kleinen Gemeinwesen, die allmählich durch Kriege oder Verträge zu größeren Staaten anschwollen.

Die älteste Geschichte, wie sie uns in den kurzen, aber markigen Schilderungen der Heiligen Schrift entgegentritt, scheint diese Auffassung zu bestätigen. Schon der älteste Sohn der Stammeltern des Menschengeschlechtes, Kain, erbaute eine Stadt, die er nach seinem Sohne Henoch benannte[1]. Sehr wahrscheinlich war diese Stadt nicht die einzige vor der Sündflut erbaute. Städte konnten um so leichter entstehen, als die Patriarchen ein hohes Alter erreichten und am Ende ihres Lebens eine sehr zahlreiche Nachkommenschaft um sich versammelt sahen. Die frühe Gründung vieler Städte wird fast zur Gewißheit, wenn man erwägt, daß schon die ersten Menschen Ackerbau und Viehzucht trieben[2] und unter ihren frühesten Nachkommen geschickte Handwerker erwähnt werden[3]. Wir brauchen zwar nicht anzunehmen, die ersten menschlichen Geschlechter hätten auf einer überaus hohen Kulturstufe gestanden, aber anderseits dürfen wir uns dieselben auch nicht in einem Zustand völliger Verwahrlosung und Wildheit vorstellen. Auch was wir von der Lebensgeschichte Noes und seiner Zeitgenossen vor der Sündflut lesen[4], beweist, daß die Menschen nicht isoliert lebten und gerade dadurch zu den gröbsten Ausschweifungen Gelegenheit erhielten.

Noch deutlicheren Einblick in die Entstehung der ersten Staaten gewähren uns die Schilderungen der Zeit unmittelbar nach der Sündflut. Noe trieb Ackerbau und pflanzte Weinberge[5], und seine verheirateten Söhne lebten bei ihm[6]. Unter ihren Nachkommen wird besonders Nimrod erwähnt, der Babylon und Assur, Ninive und Resen, die „große Stadt" zwischen Ninive und Chale, erbaute[7].

Später sehen wir diese Städte durch Eroberungen, Unterjochung sich erweitern und ausdehnen, bis sie selbst wieder durch ähnliche Ursachen untergehen und andern Staaten Platz machen. Auch durch Auswanderung und Kolonisation bilden sich neue Städte, die zu Macht und Reichtum gelangen und schließlich durch Lostrennung vom Mutterlande selbständige Staaten werden.

§ 2. Die rein privatrechtliche Auffassung des Staates.

Schwieriger und wichtiger als die Frage, wie eine Anzahl Familien an demselben Wohnort dauernd vereinigt wurden, ist die Frage: Durch welche Tatsachen entstand in dieser Familienmenge das Band der legalen Gerechtigkeit

[1] Gn 4, 17. [2] Ebd. 4, 2. [3] Ebd. 4, 22.
[4] Ebd. 6, 1—4. Mt 24, 37—38. [5] Gn 9, 20.
[6] Ebd. 9, 22 ff. [7] Ebd. 10, 10—12.

Digitized by Google

und die öffentliche Autorität? Oder, was dasselbe ist, wie wurde der Staat zu einem rechtlichen Ganzen? (S. 474.) Diese Frage soll uns in diesem und den folgenden Paragraphen beschäftigen.

Wir übergehen die Ansicht derjenigen, nach welchen alles tatsächlich Bestehende auch zu Recht besteht und jeder, dem es glückt, andere zu vergewaltigen, auch das Recht hat, sie zu regieren. Diese Theorie der vollendeten Tatsachen, zu der sich folgerichtig die Pantheisten nicht weniger als die Materialisten bekennen müssen, ist im Grunde gleichbedeutend mit der Leugnung jedes Rechtes. Nach ihr ist die Frage, wie das Band gegenseitiger Rechtspflichten zum Zweck des Gesamtwohls entstanden sei, gegenstandslos.

Rein privatrechtlich suchten A. Fouillée und K. L. v. Haller den Staat zu konstruieren.

1. A. Fouillée[1] läßt den Staat durch bloßes allmähliches Anwachsen und Ineinandergreifen der verschiedenartigsten privatrechtlichen Beziehungen entstehen. Sowie die Zahl der zusammenwohnenden Familien zunimmt, mehren sich auch die gegenseitigen Rechtsverhältnisse in Bezug auf Verwandtschaft, Vermögensbesitz, geschäftliche Beziehungen, und zwar stets auf Grund von Privatverträgen. Diese Rechtsverhältnisse werden immer verwickelter und verschlungener, wie die Fäden eines verworrenen Knäuels, die sich kaum mehr trennen lassen; sie umschlingen auch eine immer größere Zahl von Familien. Eine solche durch tausenderlei privatrechtliche Beziehungen verbundene und unabhängige, d. h. keiner höheren Autorität unterworfene Menge ist ein Staat.

2. Das ist im wesentlichen dieselbe Theorie, die schon früher und mit größerem Scharfsinn K. L. v. Haller aufgestellt hatte[2]. Doch ging letzterer von einem ganz andern Standpunkt aus.

Haller glaubt, die wahre Grundlage des Staates sei nicht in irgend einem Vertrage zu suchen, wie man bisher fälschlich angenommen habe, sondern in dem „großen, unzerstörbaren Naturgesetz, daß nur der Überlegene, der Mächtigere herrschen soll, oder um uns bestimmter auszudrücken, daß da, wo Macht und Bedürfnis zusammentreffen, ein Verhältnis entsteht, kraft welchem der ersteren

---

[1] Revue des deux mondes XXXII (1879) 759.

[2] Zuerst in seinem „Handbuch der allgemeinen Staatenkunde", dann eingehender in seinem Hauptwerke „Restauration der Staatswissenschaft"[2] 6 Bde, Winterthur 1820 bis 1825. Es ist ein bleibendes Verdienst Hallers, daß er die willkürliche und falsche Naturstandstheorie im Sinne von Hobbes und Rousseau mit ihrem künstlichen Staatsvertrag gründlich überwunden und dadurch einen Umschwung in der Theorie über die Entstehung der Staaten hervorgerufen hat. Anfangs ein gefeierter Rechtslehrer, wurde er seit seiner Rückkehr zur katholischen Kirche (1821) der Gegenstand der gehässigsten Angriffe seiner unduldsamen früheren Glaubensgenossen. Seine Vaterstadt Bern stieß ihn aus allen Ämtern und zwang ihn, im Auslande eine Zufluchtsstätte zu suchen. Diese fand er zuerst in Frankreich, dann seit 1830 in Solothurn, wo er den Rest seiner Tage († 1854) verlebte. Haller war eine durchaus edel angelegte Natur, von glühender Wahrheitsliebe beseelt. Mit dem Irrtum zu paktieren verstand er nicht, er verfolgte ihn mit rücksichtsloser Konsequenz. Großer Scharfsinn, umfassende Belesenheit läßt sich seinen Werken nicht absprechen, aber er war zu sehr Autodidakt und ist stärker in der Kritik als im positiven Aufbau seiner Theorie. Aristoteles und die Scholastiker blieben ihm zu seinem großen Schaden fast ganz unbekannt. Aus einem falschen Grundprinzip zieht er mit unerbittlicher Logik die Folgerungen.

Digitized by Google

die Herrschaft, dem letzteren die Abhängigkeit und Dienstbarkeit zu teil wird, das aber deswegen nicht minder der Gerechtigkeit gemäß und zu beiderseitigem Vorteil abgeschlossen ist“ [1].

Man würde Haller unrecht tun, wollte man behaupten, er verteidige das sogenannte Recht des Stärkeren; denn die natürliche Macht und Überlegenheit, die Herrschaft, welche die Natur gibt, ist wohl zu unterscheiden von der schädlichen Gewalt oder dem Mißbrauch der Überlegenheit [2]. Gleichwie beim Eigentumserwerb die Überlegeneren und Gescheiteren die andern überflügeln, ohne deswegen gegen das Gesetz der Liebe und Gerechtigkeit verstoßen zu müssen, so ist es nach Haller auch beim Erwerb der höchsten obrigkeitlichen Gewalt, welche *nicht wesentlich von andern Privatrechten verschieden ist, sondern bloß die Abhängigkeit von einem höheren Herrn ausschließt.*

Dieser letzte Satz enthält den Kernpunkt der Theorie. Es gibt zahlreiche Verhältnisse der Über- und Unterordnung: der Mann herrscht naturgemäß über seine Frau, der Vater über seine Kinder, der Herr über seine Diener, der Lehrer über seine Schüler usw. „Diese Verkettung und Unterordnung der menschlichen Verhältnisse, welche wir in der ganzen Welt erblicken, muß jedoch bei irgend einem ganz Freien aufhören, der weiter niemand dient, außer Gott keinen Obern mehr über sich hat, und siehe, da wo sich dieser Freie findet, da ist das Verband geschlossen und gekrönt, der *Staat* (das selbständige Wesen) vollendet, der *Fürst*, die höchste Gewalt nicht durch fremden Auftrag, sondern von der Natur selbst gegeben.“ [3]

„Zwischen den Staaten“, so führt Haller seine Gedanken weiter aus, „und den untergeordneten, sogenannten privatgeselligen Verhältnissen, Herrschaften oder Gemeinden, z. B. zwischen einem Fürsten oder König und jedem andern begüterten Haus- oder Grundherrn, zwischen einer Republik und allen übrigen Kommunitäten oder Korporationen, ist in den meisten Rücksichten eine so auffallende Ähnlichkeit, daß ich kaum begreifen kann, wie sie von so wenigen Staatslehrern bemerkt worden [4]. . . . Hier wie dort, bei einem bloßen Gutsherrn wie bei einem Fürsten, findet sich ein Territorium . . . ein Kreis von Macht, über den sie sich nicht ausdehnt; hier ist Herr und Volk mit . . . Verhältnissen von Benachbarten, das sogenannte Völkerrecht im kleinen, mancherlei Diener und Beamte, Bewohner und Einsassen verschiedener Art, Gesetzgebung, Gerichtsbarkeit, Administration, Finanzen usw. Setzt die Unabhängigkeit hinzu, so habt ihr die Republik vollendet. . . . *Die Souveränität besteht nach Vernunft und Erfahrung lediglich in der Unabhängigkeit*, in dem zufälligen Umstand, keinen menschlichen Obern über sich zu haben und außer Gott niemand von seinen Handlungen Rechenschaft geben zu müssen.“ [5]

Diesen Grundsätzen entsprechend verwirft Haller die hergebrachte Unterscheidung zwischen der bürgerlichen und jeder andern natürlichen Gesellschaft als unhaltbar, ja sinnlos. Die Staaten „sind nichts anderes als ein selbständiges, d. h. für sich und durch sich selbst bestehendes geselliges Verband, vollendete und geschlossene Menschenverknüpfungen, unabhängige Dienst- oder Sozietätsverhältnisse“ [6]. Sie haben auch „als solche (als Staaten) *eigentlich gar keinen oder doch keinen gemeinschaftlichen Zweck*, eben weil sie von den übrigen natürlich-geselligen Verhältnissen

[1] Restauration der Staatswissenschaft I² 359. [2] Ebd. 388.
[3] Ebd. 448. [4] Ebd. 449. [5] Ebd. 450 ff. [6] Ebd. 463.

Digitized by Google

nur dem Grade nach verschieden sind". In allen diesen Beziehungen existiert kein gemeinschaftlicher Zweck, sondern nur eine Menge von sehr verschiedenen Privatzwecken [1]. Der Fürst ist „nichts anderes als ein begüterter, mächtiger und eben dadurch unabhängiger Mensch" homo locuples, potens, nemini obnoxius) oder auch ein „unabhängiger Herr" [2].

Einen ergebenen Schüler hat Haller an Al. Ugolini gefunden [3].

3. Diese Theorie ist im Grunde nichts weniger als eine vollständige Leugnung des Staatsrechtes. Denn Haller bestreitet ausdrücklich das Vorhandensein eines öffentlichen Rechtes; die staatlichen Beziehungen sind nur unwesentlich von andern Privatverhältnissen verschieden. Der Fürst hat also keine öffentliche Jurisdiktionsgewalt zum Zweck des Gemeinwohls; er hat nur die Gewalt, die ihm als Eigentümer, Familienvater, Ehegatte zusteht, kurz, seine Gewalt ist nichts als die Summe von Privatrechten, zu denen noch die Unabhängigkeit von einer höheren Gewalt hinzukommt. Er braucht also auch bei der Ausübung seiner Befugnisse nur seine Privatinteressen wahrzunehmen wie jeder andere Privatmann.

Das sind gewiß völlig unannehmbare Folgerungen! Dem Fürsten ist seine Gewalt nicht zum eigenen Nutzen, sondern zum Wohl seiner Untergebenen verliehen; diese sind nicht seine Diener, seine Knechte, seine Schuldner oder sonst etwas, sondern seine Untertanen. Gerade dadurch unterscheidet sich nach Aristoteles die obrigkeitliche Gewalt vom Rechte des Herrn, der Fürst vom Tyrannen, daß die ersteren auf das Gemeinwohl abzielen, die letzteren dagegen auf das Privatwohl [4]. Nach Haller müßten die legale und austeilende Gerechtigkeit aus der Liste der Tugenden ausgemerzt werden, weil sie notwendig öffentlich-rechtliche Beziehungen voraussetzen.

Haller vermag auch nicht die Einheit des Staates zu erklären. Nach seinen Grundsätzen gibt es kein alle Privatgesellschaften zu einer moralischen Einheit zusammenfassendes Band. Wir haben ein bloßes Nebeneinander von tausenderlei Privatverhältnissen ohne einen gemeinschaftlichen Obern. Mag der Grundeigentümer andere unter sich haben in Bezug auf gewisse Dienstverhältnisse, so sind sie in andern Dingen, z. B. in Bezug auf Erwerb, Aufenthalt, Verehelichung, Verträge, von ihm unabhängig, so daß er als Grundherr kein Recht hat, ihnen in dieser Beziehung Befehle (Gesetze) zu geben. Er hat auch als Grundherr kein Recht, sie für ihre Vergehen, die sie sich außerhalb des Dienstverhältnisses zu Schulden kommen lassen, zu richten und zu strafen. Denn dazu gehört eine eigentliche Jurisdiktionsgewalt, die ihm nach der Voraussetzung fehlt. Noch viel weniger kann in der Ansicht Hallers von einem Recht über Leben und Tod die Rede sein.

Wir geben gerne zu, daß überall, wo solche Privatgesellschaftsverhältnisse mit einer unabhängigen Spitze dauernd sich finden, ein Staat vorhanden

---

[1] Restauration der Staatswissenschaften I² 470—471. [2] Ebd. 473.

[3] Institutiones iuris socialis naturae ad usum scholarum adversus pseudoius publicum philosophicum iuxta theoriam status naturalis socialis a celeberrimo viro C. L. de Haller oppositam hypothesi status civilis fictitii II, Forosempronii 1837.

[4] Ähnlich der hl. Thomas (S. th. 2, 2, q. 42, a. 2 ad 3): Regimen tyrannicum non est iustum, quia non ordinatur ad *bonum commune*, sed ad bonum *privatum* principis.

Digitized by Google

ist, aber nicht auf Grund bloßer Privatrechte oder bloßer Unabhängigkeit im Sinne Hallers, sondern weil in solchen Verhältnissen tatsächlich eine öffentliche Jurisdiktionsgewalt existiert, und zwar in den Händen des Mächtigsten, der keinen Höheren über sich hat. Aber wie dieselbe entstehe, ist damit noch nicht genügend erklärt.

§ 3. Die Vertragstheorie im Sinne Pufendorfs.

Die weit überwiegende Mehrheit aller älteren Rechtslehrer läßt die einheitliche Rechtspflicht, welche die vielen Familien zur politischen Einheit zusammenfaßt, durch einen Vertrag entstehen. Doch sind unter ihnen zwei Richtungen zu unterscheiden.

Nach S. Pufendorf[1], dem schon H. Grotius[2] und Hobbes[3] in derselben Richtung vorgearbeitet, ist der Vertrag die eigentliche und unmittelbare Ursache der gemeinsamen Rechtspflicht in Bezug auf das Gemeinwohl. Durch zwei Verträge und ein Dekret erklärt er die Entstehung eines Staates.

Er denkt sich eine Menge von freien und gleichberechtigten Menschen, welche freiwillig einen Staat gründen wollen. Zunächst schließt jeder mit allen übrigen (singuli cum singulis) den Einigungsvertrag ab, durch den sie eine Gesellschaft zum Zweck des Gemeinwohls gründen. Zu diesem Vertrag ist die Einwilligung eines jeden wesentlich erfordert, so daß derjenige, welcher nicht einwilligt, keinerlei Pflichten übernimmt, auch wenn er später mitten unter den andern zu leben fortfährt. Nach diesem ersten Vertrag, der schon eine moralische Einigung bewerkstelligt, faßt man einen Beschluß über die Regierungsform, d. h. man bestimmt nach Stimmenmehrheit, welche Regierungsform eingerichtet werden solle. Durch dieses Dekret werden alle verpflichtet, welche sich dem Einigungsvertrag angeschlossen, es sei denn, daß sie bei Eingehung desselben eine bestimmte Regierungsform zur ausdrücklichen Bedingung gemacht haben. Endlich werden durch einen zweiten Vertrag diejenigen bestimmt, welche die obrigkeitliche Gewalt besitzen sollen. Diejenigen, welche zur Leitung des Staates berufen werden, übernehmen die Pflicht der Sorge für die Sicherheit und das Gemeinwohl, die übrigen die Pflicht des Gehorsams.

Obwohl Pufendorf diese Entstehungsart für die naturgemäßeste erklärt, so gibt er doch zu, daß unter Umständen ein einziger Vertrag genüge, wenn nämlich der Staat allmählich dadurch entstehe, daß sich viele der Reihe nach demselben Fürsten unterwerfen, etwa in der Weise, wie sich ein Heer durch allmähliche Werbung bildet. Wir nehmen außerdem an, Pufendorf halte den Gesellschaftsvertrag wenigstens im allgemeinen für notwendig. Würde er dies leugnen, so wäre er schon durch unsere früheren Ausführungen (452 ff) widerlegt.

---

[1] De iure nat. et gent. l. 7, c. 2, § 7 et 8.

[2] De iure belli et pacis I, c. 4, § 7, n. 3.

[3] Siehe oben 463. Nach Hobbes und Rousseau ist der Staatsvertrag ein freier Akt, der den letzten Grund für den Staat und die Staatsgewalt abgibt. Die Staatsgewalt wird in keiner Weise auf Gottes Anordnung zurückgeführt, während dies bei Pufendorf und Grotius sowie bei den gleich zu besprechenden Scholastikern geschieht.

Digitized by Google

Diese Ansicht Pufendorfs war lange Zeit unter den protestantischen Rechtslehrern fast die allgemeine und scheint uns wesentlich verschieden von der weiter unten zu besprechenden Ansicht der Scholastiker. Zwar reden auch diese von einem Vertrag, durch den der Staat seinen Anfang nehmen soll, allein — so glauben wir sie verstehen zu müssen — derselbe gilt ihnen nicht als eigentliche Ursache, sondern nur als notwendige Vorbedingung für die Entstehung der gegenseitigen Rechtspflicht. Als eigentliche Ursache des Staates kann man den Vertrag aus einem doppelten Grunde nicht ansehen.

Die gegenseitige Rechtspflicht im Staate ist die der legalen Gerechtigkeit, diese aber kann nicht durch einen Vertrag als ihre unmittelbare Ursache entstehen. Jeder Vertrag erzeugt notwendig die Pflicht der ausgleichenden Gerechtigkeit, oder wenn es sich um ein rein freiwilliges, unentgeltliches Versprechen handelt, unter Umständen die der Treue. Das ist unseres Wissens die ganz allgemeine Lehre der älteren Juristen und Theologen [1]. Der Umstand, daß dieser Vertrag das öffentliche Wohl zum Gegenstand hat, genügt nicht, um die unmittelbar durch ihn hervorgebrachte Pflicht zu einer Pflicht der legalen Gerechtigkeit zu machen. Wenn z. B. zwischen zwei Staaten ein Vertrag zu stande kommt, so verpflichtet derselbe kraft der ausgleichenden Gerechtigkeit, obwohl er das öffentliche Wohl zum Zwecke hat. Dasselbe gilt von Verträgen, die zum Zwecke des Gesamtwohls zwischen der Gesamtheit und einzelnen Gliedern abgeschlossen werden. Ebenso kann, wenn viele politisch noch Unabhängige auf dem Vertragswege zu einem politischen Gemeinwesen zusammentreten, diese Übereinkunft unmittelbar aus sich nur die gegenseitige Pflicht der ausgleichenden Gerechtigkeit oder Treue, und, wenn dieselbe durch einen Eid bekräftigt wird, die Pflicht der Religion hervorbringen, aber nicht die Pflicht der legalen Gerechtigkeit. Diese letztere kann nur unmittelbar aus dem Naturgesetz hervorgehen.

Der zweite Grund gegen die Vertragstheorie im Sinne Pufendorfs ist die Unmöglichkeit, unmittelbar durch den Vertrag alle kommenden Geschlechter zu verpflichten. Was für ein Recht haben diejenigen, welche den Einigungsvertrag eingehen, alle zukünftigen Geschlechter zu verpflichten? Jedes Ding wird durch dieselben Ursachen erhalten, denen es sein Dasein verdankt. Wenn der Vertrag die eigentliche Ursache der gegenseitigen Rechtspflicht ist, so reicht diese nicht weiter als der Vertrag oder das Recht derjenigen, welche den Vertrag abschlossen. Welches Recht hatten also die ersten Gründer des Staates, die ja nur als selbständige Personen oder höchstens als Vertreter ihrer Familien den Vertrag eingingen, nicht nur sich selbst, sondern alle kommenden Geschlechter zu verpflichten?

§ 4. Darlegung der Vertragstheorie der Scholastiker.

1. Die Vertragstheorie der Scholastiker, wie sie ihr Hauptvertreter Fr. Suarez [2] eingehender entwickelt, umfaßt wesentlich folgende Punkte.

[1] Nomine obligationis, quae ponitur in definitione (contractus) intelligitur non quaecumque, sed obligatio ex iustitia commutativa (De Lugo, De iustit. et iure. disp. 22, n. 2).

[2] Namentlich in seinen Werken: De legibus und Defensio fidei catholicae adversus regem Angliae. — O. Gierke (Das deutsche Genossenschaftsrecht III 639) hat

Digitized by Google

Zum Staate genügt nicht eine bloß örtlich vereinigte Menge von Familien, weil diese noch kein einheitliches Ganze bilden. Um einen Staat zu bilden, müssen sie vielmehr durch ein moralisches Band zu einem Ganzen vereinigt werden. Das kann aber nur durch eine gegenseitige, ausdrückliche oder stillschweigende Übereinkunft geschehen, durch welche sie sich zu einer Körperschaft verbinden, um durch gegenseitige Hilfeleistung das Gemeinwohl zu erreichen. Ist diese Übereinkunft abgeschlossen, so bilden die Familien zusammen einen moralischen Körper, aus dessen Natur sich von selbst die öffentliche Gewalt als notwendiges Attribut ergibt. Ja die Staatsgewalt folgt so notwendig und wesentlich aus der Natur dieses politischen Körpers, daß die Menschen sie unter Voraussetzung der eben genannten Übereinkunft nicht hindern könnten, weil derselbe ohne politische Gewalt oder Hinordnung auf sie gar nicht gedacht werden kann [1].

2. Fragt man weiter, in welchem Träger sich diese politische Gewalt befinde, so antwortet Suarez: in der zur Einheit vereinigten Menge als Ganzem (in tota communitate). Denn in dieser Menge ist, wie schon gezeigt, nach abgeschlossener Übereinkunft die politische Gewalt. Sie ist aber nicht in irgend einem einzelnen Gliede dieser Gemeinschaft, weil ihrer Natur nach alle Menschen frei geboren werden und der eine keine Jurisdiktionsgewalt über den andern hat, und auch kein Grund vorhanden ist, warum die Staatsgewalt eher in diesem als in jenem Gliede sein sollte. Also ist sie ihrer Natur nach in der Gesamtheit [2], insofern sie ein Ganzes bildet.

3. Daraus folgert nun Suarez zweierlei: erstens, daß zwar der Bestand der Staatsgewalt an sich einfachhin zum Naturrecht gehört, die Bezeichnung eines bestimmten Trägers derselben aber nur auf menschlichem Rechte beruht; zweitens, daß, so oft ein Monarch die Staatsgewalt rechtmäßig besitzt, sie ihm mittelbar oder unmittelbar von der Gesamtheit übertragen wurde und er sie rechtlich auf keine andere Weise erwerben konnte.

Suarez nennt diese Ansicht die allgemeine aller Juristen und Theologen seiner Zeit, sie gilt ihm als völlig ausgemacht; doch gibt er ausdrücklich zu, daß in den Glaubensquellen keine Entscheidung darüber vorliege, daß es sich also um eine wissenschaftliche Streitfrage handle, die mit wissenschaftlichen Gründen ausgefochten werden müsse [3].

Wir haben schon bemerkt, daß die Scholastiker den Vertrag nicht wie Pufendorf als die unmittelbare Ursache der legalen gemeinsamen Rechtspflicht und der Staatsgewalt ansehen. Er ist bloß die notwendige Bedingung, damit diese Pflicht und Gewalt auf Grund des Naturgesetzes sich unmittelbar aus der Natur des Ganzen entwickle, welches durch den Vertrag zu stande gekommen ist [4].

---

nachgewiesen, daß schon bei den älteren mittelalterlichen Schriftstellern sich Ansätze zur Lehre vom Ursprung des Staates durch den Gesellschaftsvertrag finden; eingehender entwickelt wurde diese Lehre erst von den nachtridentinischen Theologen.

[1] De legibus l. 3, c. 2, n. 4. [2] Ebd. l. 3, c. 2, n. 3 4 etc.

[3] Ebd. l. 3, c. 2, n. 3; c. 4, n. 2; Defens. fid. l. 3, c. 2, n. 2. Man sehe auch Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts 220 ff.

[4] So glauben wir die Theorie der Scholastiker erklären zu müssen. Vgl. Suarez, De leg. 3, c. 3, n. 6, wo er, wie mehrfach sonst, behauptet, die öffentliche Gewalt er-

Digitized by Google

Diese legale Rechtspflicht erfaßt alle, die im Bereiche dieses moralischen Ganzen sich befinden, mögen sie wollen oder nicht, mögen sie schon im Augenblick des Vertragsabschlusses da sein oder später darin geboren werden bzw. sich dort dauernd ansiedeln [1].

Welches ist aber nach den Scholastikern die unmittelbare Wirkung des Staatsvertrages? Von ihrem Standpunkt muß man antworten: entweder die Pflicht der Gerechtigkeit oder die der Treue. Diese bindet jedoch nur diejenigen, welche sich persönlich ausdrücklich oder stillschweigend dem Vertrage angeschlossen haben.

§ 5. Vergleich der Theorie der Scholastiker mit der Lehre Rousseaus.

1. Man hat die eben dargelegte Theorie schon eine eigentümlich „jesuitische" genannt und zu allerhand Anklagen gegen die Jesuiten benutzt. Aber die ersten Jesuiten, welche diese Theorie ausführlicher entwickelten, Bellarmin und Suarez, beriefen sich schon ausdrücklich auf die nahezu allgemeine Übereinstimmung der Rechtslehrer und Theologen [2]. Sie wird von den älteren protestantischen Rechtslehrern mit derselben oder noch größerer Schärfe ausgesprochen [3]. Später trat hierin allerdings protestantischerseits eine starke Schwenkung ein, indem man die königliche Gewalt als eine unmittelbare Schöpfung Gottes hinzustellen suchte; so namentlich Jakob I. von England und seine höfischen Theologen.

---

gebe sich oder resultiere aus dem schon in seinem Sein konstituierten politischen Gemeinwesen als notwendige Eigenschaft (per modum proprietatis *resultantis* ex tali corpore mystico iam constituto in tali esse). Das von der öffentlichen Gewalt Gesagte muß auch von der Pflicht der legalen Gerechtigkeit gelten, weil beide unzertrennlich miteinander zusammenhangen. Will man die Theorie nicht in diesem Sinne auffassen, so unterliegt sie auch den gegen Pufendorf geltend gemachten Bedenken.

[1] Jellinek (Allgemeine Staatslehre 192) bezeichnet jede Theorie, die den Staat durch einen Vertrag entstehen läßt, als „staatsauflösend". „Wenn diese Folgerung aus ihr nur Fichte gezogen hat, so hat das seinen Grund darin, daß die andern entweder kritiklos den Satz von der absolut bindenden Kraft der Verträge als nicht weiter anzuzweifelndes Dogma aufstellen oder daß neben dem Vertrag noch eine andere Macht zur Rechtfertigung des Staates herangezogen wird. Der Vertrag ist vielen nur causa proxima des Staates, hinter der als causa remota, sei es ein Naturtrieb, sei es ein höheres, sittliches Gebot, steht, so daß diese Lehren in die Bahnen der psychologischen und ethischen Theorien einmünden." Hiergegen sei bemerkt, daß der Grund: man solle die Verträge halten, eine notwendige, allen einleuchtende Vernunftforderung ist. Nur unter der Voraussetzung seiner Gültigkeit ist ein geordnetes Gesellschaftsleben möglich. Vgl. oben 343. Dieser Grundsatz ist ein sittliches Gebot, weil alle allgemeinen Rechtsgrundsätze (z. B. daß man jedem das Seinige gebe, daß man kein Unrecht tue, nicht stehle, morde und betrüge u. dgl.) sittliche Grundsätze sind. Die Rechtsordnung ist ein Teil der sittlichen Ordnung. Von einer „absoluten bindenden Kraft der Verträge" redet übrigens niemand. Der Vertrag setzt zu seiner Gültigkeit gewisse Bedingungen voraus. S. oben 344 f. Für Jellinek sind die obigen Ausführungen allerdings konsequent, weil er jedes Naturrecht oder jede „vorstaatliche Rechtsordnung" leugnet. Aber diese Leugnung ist kein Resultat der „Wissenschaft". S. oben I 485 ff.

[2] Vgl. Hergenröther, Katholische Kirche und christl. Staat (1872) 485 ff.

[3] Vgl. ebd. So sagt Goodmann (Lib. de obed. 26): Reges ius regnandi a populo habent, qui occasione data illud revocare potest. Ähnlich der Schotte Buchanan (1506—1582) in De iure regni apud Scotos (1576) 13; Iunius Brutus, Vindiciae contra tyrannos. S. oben 463, A.

Digitized by Google

2. Nicht zufrieden damit, die Vertragstheorie dem „Jesuitismus" zur Last zu legen, hat man bis in die neueste Zeit wegen dieser Theorie die Jesuiten, besonders Laynez, Bellarmin, Mariana, Molina, Suarez als Bahnbrecher der Rousseauschen Lehre von der Volkssouveränität und als Vorläufer der französischen Revolution gebrandmarkt[1]. Im Grunde beweisen die Urheber dieser Anklagen nur ihre eigene Unkenntnis der Lehre der Scholastiker. Wir wollen deshalb die Theorie der Scholastiker und Rousseaus miteinander vergleichen und zu diesem Behufe die Punkte nebeneinander stellen, in denen beide Theorien sich gegenseitig berühren und voneinander abweichen[2].

Beide Theorien kommen darin überein, daß sie den Staat durch einen Vertrag entstehen lassen und die höchste Gewalt zunächst dem gesamten Volke zuerkennen. Im übrigen sind sie vollständig voneinander verschieden.

Was zunächst den Vertrag angeht, so ist derselbe a) nach den älteren Rechtslehrern im allgemeinen notwendig, weil der Mensch von Natur aus ein gesellschaftliches Wesen ist. Rousseau dagegen träumt von einem außergesellschaftlichen Naturzustand, den die Menschen freiwillig mit dem gesellschaftlichen Leben vertauscht haben. b) Rousseau läßt erst diesen Vertrag die Menschen in sittliche Wesen verwandeln, die nicht mehr durch Instinkt, sondern durch Gerechtigkeit geleitet werden. Eine solch törichte Annahme, welche den Menschen die Macht zuerkennt, gültige Verträge abzuschließen, noch bevor sie sittliche Wesen sind, kam den älteren Rechtslehrern nie in den Sinn; nach diesen hat Gott einem jeden Menschen die allgemeinen Rechtsgrundsätze unauslöschlich ins Herz geschrieben und ihn auch mit Rechten und Pflichten ausgerüstet, deren Bestand von keiner menschlichen Gewalt abhängt.

Auch in Bezug auf die Übertragung der Gewalt vom Volk an die Regierenden gehen die beiderseitigen Anschauungen weit auseinander. a) Die Scholastiker lehren in der unzweideutigsten Weise, daß die öffentliche Gewalt an sich unmittelbar von Gott stamme, während Rousseau dieselbe als eine unmittelbare Schöpfung der Menschen betrachtet, welche sie durch einen teilweisen Verzicht auf ihre Sonderrechte zu stande bringen. b) Während also nach den Scholastikern — und dasselbe gilt von Grotius, Pufendorf usw. — die Staatsgewalt weder ganz noch zum Teil in den einzelnen Individuen ist, ja nicht einmal in allen zusammen, solange sie ein bloßes Nebeneinander ohne Einheit bilden, sondern sich notwendig aus der Natur des durch Vertrag ent-

[1] So z. B. Bluntschli, Die Lehre vom modernen Staat I 567; Ranke, Historisch-polit. Zeitschrift II 696 ff; Stahl, Philosophie des Rechts I[3] 298; Ahrens, Naturrecht I[6] 85 (dem Machiavellismus und Jesuitismus als grundsätzlich verwandt gelten); Trendelenburg, Naturrecht § 153; A. Lasson, System der Rechtsphilosophie 85. Der eine schreibt es dem andern nach. Keiner tut es aber dem gehässigen G. Fr. Kolb (Kulturgeschichte der Menschheit II, Leipzig 1885, 399) zuvor, der sich nicht scheut, zu behaupten, daß die Zahl der Jesuiten, welche „die niedrigsten und gemeinsten Verbrechen" begingen, „ins Ungeheure stieg". Wo, wann und von wem diese Verbrechen begangen wurden, verschweigt er wohlweislich. Die Volkssouveränitätslehre war nach Kolb den Jesuiten nur Mittel zu ihren selbstsüchtigen Zwecken. Die gewöhnlichen Anklagen über die Lehre von Tyrannenmord fehlen natürlich bei Kolb auch nicht.

[2] Vgl. Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts 210; desselben Institutiones iuris naturalis II, n. 403.

Digitized by Google

ſtandenen Gemeinweſens ergibt: gilt dem Verfaſſer des Contrat social die Staatsgewalt als eine Summe von Privatrechten, welche teilweiſe, und zwar nach gleichartigen Teilen, in den einzelnen Individuen ſind. Hieraus ergibt ſich, daß nach Rouſſeau die Staatsgewalt bloß dem Grade oder der Maſſe nach von den Rechten der einzelnen verſchieden iſt, während ſie nach den Scholaſtikern einer ganz andern Art angehört[1]. c) Nach den Scholaſtikern beſitzt das Volk die Gewalt nicht unveräußerlich, es kann auf dieſelbe verzichten und ſie auf einen andern übertragen, ja die Übertragung kann oft geboten ſein; nach Rouſſeau dagegen iſt die höchſte Gewalt des Volkes völlig unveräußerlich. Er erkennt deshalb ganz folgerichtig die vollkommene Demokratie als die allein berechtigte Regierungsform an. Der König kann nur die Exekutivgewalt haben und bleibt jeden Augenblick nach der Laune des Volkes abſetzbar; er iſt nur der beauftragte Beamte des Volkes. Ganz anders die Scholaſtiker, nach denen das Volk die obrigkeitliche Gewalt durch Übertragung wirklich verliert, ſo daß dieſelbe auf den Monarchen übergeht und ihm nicht wieder nach Belieben entzogen werden kann. Noch viel weniger kann in der Lehre der Alten das Volk den König nach Laune vor Gericht ziehen, abſetzen und beſtrafen, wie dies in der Lehre Rouſſeaus der Fall iſt.

§ 6. Bedenken gegen die ſcholaſtiſche Lehre.

1. Obwohl die Lehre der Scholaſtiker über den urſprünglichen Träger der Staatsgewalt himmelweit verſchieden iſt von der Volksſouveränität Rouſſeaus, ſo vermögen wir ihr doch nicht beizutreten[2]. Weil jedoch in ſolchen Streitfragen meiſt hüben und drüben mancherlei Mißverſtändniſſe mit unterzulaufen pflegen, ſo wollen wir genauer zu beſtimmen ſuchen, inwiefern wir uns gegen die ſcholaſtiſche Anſicht auszuſprechen gedenken.

a) Wollten die älteren Rechtslehrer nur behaupten, die von ihnen entwickelte Art der Staatenbildung ſei möglich, ja es ſei ſogar wahrſcheinlich, daß manchmal, beſonders auf höheren Kulturſtufen, die Staaten in der von ihnen bezeichneten Weiſe entſtanden ſeien, ſo wäre dagegen gar nichts einzuwenden. Aber ſie in dieſem Sinne erklären, hieße ſie mißverſtehen. Sie halten den Vertragsweg in der natürlichen Entwicklung der Dinge für den einzig möglichen. Nie und nimmer kann ein Fürſt ſeine Gewalt rechtmäßig auf andere Weiſe erhalten als mittelbar oder unmittelbar durch eine wenigſtens virtuelle Übertragung von ſeiten des Volkes[3]. Das iſt ein Hauptpunkt ihrer Theorie, auf den ſie bei den verſchiedenſten Gelegenheiten zurückgreifen.

---

[1] Wenn Rouſſeau trotzdem der Staatsgewalt das Recht der Todesſtrafe zuerkennt, ſo gerät er mit ſeinen eigenen Grundſätzen in Widerſpruch.

[2] Man hat in neuerer Zeit dieſer Streitfrage große Wichtigkeit beigelegt. Wir vermögen dieſe Wichtigkeit nicht einzuſehen, halten vielmehr mit Balmes (Proteſtantismus verglichen mit dem Katholizismus Kap. 51) die Frage für ziemlich belanglos. Wenn wir uns trotzdem eingehender mit derſelben befaſſen, ſo geſchieht es nur, weil man ſie zu einer Frage erſten Ranges aufgebauſcht hat und bedeutende Gelehrte die Anſicht der Gegner der Scholaſtiker mit derjenigen Jakobs I. von England verwechſeln.

[3] Suarez, De legib. l. 3, c. 4, n. 2; Defens. fid. l. 3, c. 2, n. 10.

Digitized by Google

b) Wenn die Scholastiker den Staat durch Übereinstimmung der Glieder entstehen lassen, so ist dieselbe als ein eigentlicher Vertrag aufzufassen, ebensogut wie die Übertragung der öffentlichen Gewalt an einen Monarchen[1]. Wir machen hierauf aufmerksam, weil sich bei neueren Schriftstellern unter dem Ausdrucke Übereinstimmung (consensus) Zweideutigkeiten einschleichen. Nicht jede Übereinstimmung mehrerer ist schon ein Vertrag. Wenn sich z. B. viele zur Badezeit wochenlang in einer Seestadt zusammenfinden, oder wenn sich viele Familien der Reihe nach in demselben Hause einmieten, so hat man eine Übereinstimmung vieler, und doch wird niemand in diesen und ähnlichen Fällen von einem Vertrag reden.

Durch diese Unterscheidung wird unsere Frage bestimmter. Es kann sich nicht darum handeln, ob die Menschen ohne irgend welche Übereinstimmung Staaten gebildet hätten; das wäre ebenso widersinnig, als wenn man behaupten wollte, die Badegäste seien ohne Übereinstimmung am selben Orte zusammengekommen und zusammengeblieben. Es handelt sich vielmehr bloß um die Übereinstimmung im Sinne eines wahren Vertrages, durch den sie unter sich ein neues Rechtsverhältnis begründeten, und zwar zum Zweck des Gemeinwohles. Freilich braucht man im Sinne der Scholastiker nicht an einen ausdrücklichen und förmlichen Vertrag zu denken. Daß die ersten Staaten durch förmliche Verträge entstanden seien, ist zum mindesten sehr unwahrscheinlich. Derartige Verträge setzten erstens eine gleichzeitig vorhandene größere Volksmenge voraus, deren Glieder politisch noch unabhängig waren und die erst nach vorheriger Verabredung über Zweck und Gegenstand den Vertrag abschlossen; sie setzten mithin auch einen genügend klaren Begriff über Wesen und Aufgaben des Staates und der Staatsgewalt voraus: alles Voraussetzungen, die in Anbetracht der allmählichen Entwicklung des Menschengeschlechts von einem Elternpaare und der allmählichen Bildung der Begriffe Staat und Staatsgewalt auf dem Wege der Erfahrung gewiß höchst unwahrscheinlich sind.

Es genügt also im Sinne der Alten ein stillschweigender Vertrag, aber immerhin ist ein wahrer und eigentlicher Vertrag zur Bildung des Staates und der Übertragung der Staatsgewalt erfordert. Jedoch kann der Vertrag der Übertragung der Staatsgewalt an einen Monarchen genügen, weil er den Vertrag der Staatsbildung entweder einschließt oder voraussetzt.

2. Dieser Vertrag bietet nun nicht geringe Schwierigkeiten. a) Behauptet man, ein Staat könne nur durch einen Vertrag entstehen, so muß man auch annehmen, dieser Vertrag sei von allen Gliedern desselben einstimmig abgeschlossen worden. Die Zustimmung der Frauen und Kinder war allerdings nicht erfordert, da sie der Gewalt des Hausvaters unterstanden. Wohl aber

---

[1] Suarez, De opere 6 dier. l. 5, c. 7, n. 3: Alius ergo modus multiplicationis familiarum seu domorum est cum distinctione domestica, et aliqua unione politica, quae non fit *sine aliquo pacto expresso vel tacito* iuvandi se invicem, nec sine aliqua subordinatione . . . ad aliquem superiorem etc. Ähnlich De legib. l. 3, c. 4, n. 5: Principatus ipse est ab hominibus, cuius signum est, quia iuxta *pactum* vel conventionem factam inter regem et regnum eius potestas maior vel minor existit. Ebenso De legib. l. 1, c. 6, n. 19, wo er die politische Einigung ein *foedus* nennt; ferner De legib. l. 3, c. 2, n. 4 et 19 in fine; c. 3, n. 2 et 3.

Digitized by Google

war die Zustimmung aller freien, selbständigen Männer erfordert. Vor dem Vertrag bestand ja nach der Voraussetzung kein politisches Gemeinwesen, folglich hatte die Mehrheit keinerlei Recht, die Minderheit zu verpflichten. Nur derjenige konnte verpflichtet werden, der sich freiwillig dem Vertrage anschloß. Sollte also eine allgemeine Pflicht für alle zu stande kommen, so mußten alle ohne Ausnahme sich dem Vertrage anschließen. Kann aber nun mit Grund eine solche Einstimmigkeit bei Gründung der Staaten, und zwar immer und überall, vorausgesetzt werden? Wer hat es je erlebt, daß selbst in geringeren Dingen alle eines Sinnes gewesen seien, und nun soll in einer so hochwichtigen Sache, wie die Gründung des Staates, die Ernennung eines Fürsten ist, immer und überall Einmütigkeit geherrscht haben? Ist das wohl wahrscheinlich? Gibt man aber einmal zu, daß einige ohne ihre Einwilligung Glieder eines Staates und Untertanen eines Fürsten werden konnten, so hat man keinen Grund mehr zu behaupten, ein Staat könne nur durch einen Vertrag entstehen[1].

b) Man begreift auch nicht, wie bei der allmählichen Entwicklung der Patriarchalfamilien zu einem Gemeinwesen die gleichzeitige Übereinkunft erzielt werden kann, die zu einem Vertrage notwendig ist.

Suarez meint zwar: die Einwilligung in die politische Unterwerfung unter eine einzelne Person konnte allmählich und gewissermaßen der Reihe nach (paulatim et quasi successive) erfolgen. Anfänglich gehorchte die ganze Familie dem Adam oder Abraham oder sonst einem Stammvater als Haupt der Familie; später bei Zunahme des Volkes konnte diese Unterwerfung fortdauern und durch Einwilligung auch auf das politische Gebiet ausgedehnt werden, als das Gemeinwesen anfing ein vollkommenes zu werden (quando communitas coepit esse perfecta)[2].

Diese Worte bieten nicht geringe Schwierigkeiten. „Die Unterwerfung unter Adam als Familienhaupt wurde allmählich auch auf das politische Gebiet ausgedehnt, als die Gemeinschaft anfing eine vollkommene zu sein." Aber das ist ja gerade die Frage, wann die Gemeinschaft anfing, eine vollkommene, d. h. im Sinne von Suarez eine staatliche oder politische zu sein. Sieht man die Einwilligung als Ursache des Staates an, so kann man nicht sagen: die Einwilligung wurde auf die politische Unterwerfung ausgedehnt, als das Gemeinwesen anfing ein Staat zu sein; sondern man muß umgekehrt sagen: das Gemeinwesen fing an ein Staat zu sein, als

[1] Schiffini, Disputat. philos. moral. II, n. 448.

[2] Der Wortlaut dieser wichtigen Stelle aus der Defens. fid. l. 3, c. 2, n. 19 ist folgender: Primus modus conferendi uni principi hanc potestatem in primaeva institutione est per voluntarium populi consensum. Hic autem consensus variis modis intelligi potest: unus est, ut *paulatim et quasi successive detur*, prout successive populus augetur. Ut v. g. in familia Adae vel Abrahae aut alia simili in principio obediebatur Adamo tamquam parenti seu patrifamilias, et postea, crescente populo, potuit subiectio illa continuari, et consensus extendi ad obediendum illi etiam ut regi, *quando communitas illa coepit esse perfecta;* et fortasse multa regna (et in particulari primum regnum Romanae civitatis) ita inceperunt. Et in hoc modo (si quis recte consideret) regia potestas et communitas perfecta simul incipere possunt.

Digitized by Google

man die Einwilligung auch auf das politische Gebiet ausdehnte. Und nun fragt sich: wie konnte diese Einwilligung zur politischen Unterwerfung allmählich gegeben werden?

Will man mit dieser allmählichen Unterwerfung nichts sagen, als daß ein politisches Gemeinwesen, in dem schon eine öffentliche Gewalt bestand, sich allmählich durch stetiges Anschließen neuer Glieder vergrößern konnte, so ist das allerdings richtig, aber nichtssagend für unsere Frage, wie der Staat entstanden sei. Suarez will auch die Entstehung des Staates durch allmähliche Einwilligung in die politische Unterwerfung erklären. Kann nun der Staat allmählich entstehen? Wir unterscheiden: der Stoff, aus dem der Staat gebildet wird, kann allmählich vorbereitet werden; die Staatsgewalt aber mit den wesentlich dazu gehörigen Rechten und Pflichten kann nicht allmählich entstehen, sie ist unteilbar und in einem Gemeinwesen entweder ganz oder gar nicht vorhanden. Wohl kann diese Gewalt auf verschiedene Träger verteilt sein, und können hierin allmähliche Verschiebungen vorkommen, aber die Gewalt an sich ist unteilbar, ähnlich wie die väterliche Gewalt, die ganz oder gar nicht vorhanden ist.

Mit der allmählichen Unterwerfung kann man also das Anwachsen, aber nicht die Entstehung des Staates erklären. Bewirkten die ersten Söhne Adams oder Noes oder Nimrods durch ihre Unterwerfung unter ihren Vater als Richter schon ein politisches Gemeinwesen oder nicht? Wenn nicht, so konnte die später allmählich erfolgende Einwilligung der Enkel oder Urenkel an diesem Verhältnisse nichts ändern. Wenn ja, so bestand der Staat wesentlich schon in diesem Augenblick, und die späteren Nachkommen wurden schon in einem Staate geboren und erzogen, mußten mithin die staatlichen Pflichten übernehmen, mochten sie wollen oder nicht, gerade wie diejenigen, welche heute in einem Staate geboren werden.

3. Aber nehmen wir an, nur durch einen Vertrag könne ein Staat entstehen. Folgt daraus etwa, daß die Staatsgewalt notwendig ursprünglich in der Gesamtheit der Staatsglieder sein müsse? Das ist jedenfalls unbewiesen. Nach Suarez ist ja der Staatsvertrag nicht die Ursache der Staatsgewalt, sondern bloß die Bedingung für die Entstehung derselben. Durch den Staatsvertrag, sagt er, entsteht eine politische Körperschaft, in dieser Körperschaft ist per modum proprietatis resultantis die Staatsgewalt. Nun aber ist kein Grund vorhanden, warum diese Gewalt eher in einem Gliede der Körperschaft sein sollte als in einem andern. Also ist sie in der Gesamtheit. Diese Beweisführung ist aber ganz und gar nicht stichhaltig. Gewiß, solange man die Menschen rein abstrakt nach ihrer Natur betrachtet, kann man so argumentieren, keineswegs aber, wenn man die tatsächliche Entwicklung der ersten Staatswesen aus Patriarchalfamilien ins Auge faßt. War etwa kein Grund vorhanden, warum eher Adam oder Abraham der Regent des Gemeinwesens sei als einer seiner Söhne und Enkel oder ein Knecht oder Hirte, der bei ihm im Dienste stand? Wir werden diesen Gedanken gleich noch in anderer Weise beleuchten.

4. Zur Entstehung eines Staates genügt erstens eine örtlich dauernd vereinigte Anzahl von Familien, zweitens eine Person, welche das Recht hat,

Digitized by Google

von diesen Familien als Richter in ihren Streitigkeiten Unterwerfung zu verlangen. Diese beiden Bestandteile genügen, damit alles Wesentliche eines Staates vorhanden sei. Allerdings ist die richterliche Gewalt nicht die einzige Befugnis der Staatsgewalt, aber sie ist ein wesentlicher Teil derselben und kann nicht ohne die übrigen Befugnisse da sein.

Zunächst ist unzweifelhaft, daß sich eine Menge von Familien an einem und demselben Orte vereinigen kann ohne Spur eines Staatsvertrages. Dies geschieht fast notwendig durch die allmähliche Entwicklung aus einer Stammfamilie, wie wir dies schon gezeigt haben (454 f u. 473 f) und auch Suarez ausdrücklich zugibt[1]. Die Söhne, Enkel und Urenkel bauen der Reihe nach ihre Wohnungen in der Nähe des Stammvaters. Jede von den neu hinzukommenden Familien sucht vor allem ihren eigenen Vorteil. Auch werden naturgemäß im Laufe der Zeit die verschiedenen Familien durch Heiraten und andere Verträge noch inniger miteinander verknüpft.

In dieser dauernd vereinten Menge von Familien bedarf es notwendig eines Richters zur Schlichtung der entstehenden Streitigkeiten, zur Bestrafung der Übeltäter, zur Erhaltung der Ordnung und Sicherheit. In einer größeren Volksmenge wird es immer manche geben, welche die Sicherheit und Ruhe der andern gefährden und nur durch Strafen in Zucht gehalten werden können. Und selbst unter den Guten werden sich bald Zwiste in Bezug auf das Mein und Dein, in Bezug auf Erbschaften, eingegangene Verträge u. dgl. einstellen. Es bedarf deshalb einer Autorität, eines Richters, welcher zu strafen und die Streitigkeiten definitiv zu schlichten befugt ist.

Nun war es möglich, daß nur eine bestimmte Person allein infolge ihrer ausnahmsweisen Stellung unter den vorhandenen Verhältnissen Richter sein konnte, wenigstens wenn sie selbst das Richteramt beanspruchte und niemand neben sich als Richter duldete.

Wir brauchen uns nur zu vergegenwärtigen, wie sich die ersten Patriarchalfamilien allmählich zu einem ganzen Komplex von Familien mit zahlreichen Knechten und Mägden entfalteten. Wer das hohe Alter der Patriarchen in Betracht zieht, wird es leicht begreiflich finden, daß er sich schließlich von einer ganzen zahlreichen Gemeinde umgeben sah. War nun der Stammvater in solchen Gemeinden nicht der geborne, durch die Natur der Verhältnisse selbst bestellte Richter, der das Richteramt besaß, nicht weil man es ihm übertrug, sondern weil er es notwendig war? Konnte etwa unter den obwaltenden Umständen einer von seinen Söhnen Richter sein? Gewiß schon deshalb nicht, weil der Vater selbst — das dürfen wir mit Fug voraussetzen — Richter und Regent sein wollte und gegen seinen Willen kein anderer diese Stelle behaupten konnte. Um davon zu schweigen, daß schon die kindliche Pietät sich dagegen sträubte, daß ein Sohn sich zum Richter seines Vaters aufwarf, so war die gesamte gesellschaftliche Stellung des Patriarchen in diesem Familienkomplex eine so übermächtige, daß kein anderer es wagen konnte, selbst wenn er es gewollt hätte, sich gegen den Willen desselben zum Leiter des Gemein-

[1] De opere 6 dier. 5, 7, n. 3: Si pagus solum sumatur pro acervo domorum, ut sic dicam, ille *morali necessitate* sequitur ex multiplicatione filiorum, nepotum etc.

Digitized by Google

wesens aufzuwerfen. Er war nicht nur der gemeinsame Stammvater, er war nicht nur an Ansehen und Erfahrung allen andern weit überlegen, sondern er behielt auch bei Lebzeiten sein ganzes Vermögen und das Recht, dasselbe wenigstens teilweise widerspenstigen Söhnen und Enkeln zu entziehen. Auch die zahlreichen Knechte und Mägde, vielleicht Sklaven, unterstanden seiner Gewalt.

So ist es uns unzweifelhaft, wenn der Stammvater selbst der Richter und Regent dieses kleinen, von ihm abstammenden Gemeinwesens sein wollte und keine andern Regenten neben sich duldete, so war es wenigstens in sehr vielen Fällen ganz unmöglich, daß ein anderer dieses Amt erhielt. Er war also der geborne Richter. Ein Richter mußte da sein und nur einer konnte es sein, also war dieser eine der Richter; er war es nicht durch Wahl, sondern durch die Macht seines Willens und der Umstände.

Man entgegnet, unter den geschilderten Verhältnissen sei es Pflicht gewesen, den Stammvater zum politischen Oberhaupt zu wählen, jedoch erst infolge dieser ausdrücklichen oder stillschweigenden Wahl sei er Regent geworden. Allein das ist eine willkürliche Behauptung, die eben von der Voraussetzung ausgeht, nur durch Wahl habe jemand die Staatsgewalt erlangen können. Höchstens negativ hing die Herrschergewalt des Stammvaters von der Einwilligung seiner Nachkommen ab, insofern sie nicht in andere Gegenden ziehen, sondern beisammen bleiben wollten. Aber diesen Willen vorausgesetzt, waren sie unabhängig von jeder Wahl verpflichtet, denjenigen als Richter anzuerkennen, der allein es sein konnte und tatsächlich das Amt für sich in Anspruch nahm. Wer das Gegenteil behaupten will, muß es klar und unzweideutig beweisen; und an solchen Beweisen fehlt es.

Also ist, wendet man ein, Adam oder Abraham oder sonst ein Monarch durch seine Natur zum Regieren bestimmt gewesen? Das folgt nicht. Es ist nicht die bloße Natur dieses oder jenes Mannes, welche ihm die öffentliche Gewalt verleiht, sondern erstens die unbedingte gesellschaftliche Notwendigkeit einer solchen Gewalt, mag man nun einen Gesellschaftsvertrag voraussetzen oder nicht, und zweitens der Umstand, daß unter den obwaltenden Verhältnissen nur eine bestimmte Person Richter und überhaupt Träger der öffentlichen Gewalt sein kann.

5. Die Übertragungstheorie scheint uns auch schlecht mit der Geschichte im Einklang zu stehen. Es ist eine zweifellose Tatsache, daß uns immer und überall, soweit die geschichtlichen Denkmäler reichen, in den ältesten Zeiten Monarchien begegnen[1]. Erst in einer sehr späten Zeit finden wir Republiken. Die älteste Geschichte Ägyptens, Indiens, Chinas, Babyloniens, Assyriens, Persiens, Israels weiß nur von Königen und Richtern zu erzählen. Treffen

[1] Arist., Polit. 1, 2, 1258b 19: *Διὸ καὶ τὸ πρῶτον ἐβασιλεύοντο αἱ πόλεις καὶ νῦν ἔτι τὰ ἔθνη· ἐκ βασιλευομένων γὰρ συνῆλθον· πᾶσα γὰρ οἰκία βασιλεύεται ὑπὸ τοῦ πρεσβυτάτου ὥστε καὶ ἀποικίαι διὰ τὴν συγγένειαν.* Man beachte, daß Aristoteles gerade in der organischen Entwicklung des Staates aus der Familie den Grund findet, warum wir überall in ältester Zeit Könige an der Spitze der politischen Gemeinwesen finden. Ähnlich Cicero: Omnes antiquae nationes regibus quondam paruerunt. Sallust., Catil. c. 2: Igitur initio reges; nam in terris nomen imperii id primum fuit.

Digitized by Google

wir irgendwo Republiken an, ſo können wir genau ihren Urſprung und ihre Entwicklung beſtimmten, während ſich die Anfänge der Monarchien alle in den dunkeln Urzeiten der älteſten Geſchichte verlieren. Das iſt gewiß eine ſehr befremdliche Tatſache für jeden, welcher der Anſicht iſt, nur die Demokratie ſei unmittelbar natürlichen Rechtes, die Monarchie dagegen ſei einfachhin menſchlichen Rechtes und könne nur auf Grund irgend welcher Übertragung entſtehen.

Wir leugnen nicht, daß die Übertragungstheorie zu erklären vermag, warum in manchen Fällen Könige an die Spitze des Gemeinweſens geſtellt werden; aber die Tatſache, daß wir abſolut nirgends, ſoweit uns die Geſchichte ein Urteil geſtattet, urſprünglich Republiken, und zwar demokratiſche Republiken, finden, iſt doch ein ſchwerwiegendes Bedenken gegen die Übertragungstheorie. Suarez ſelbſt gibt ausdrücklich — und zwar ganz folgerichtig — zu, die Demokratie ſei de iure naturali negative, während er die monarchiſche Regierungsform einfachhin als Schöpfung des poſitiven menſchlichen Rechtes anſieht [1]. Und der Vergleich, deſſen er ſich zur Erläuterung ſeiner Anſicht bedient, beſtätigt unſere Auffaſſung. Gleichwie der Menſch von Natur aus frei iſt und nur auf Grund eines poſitiven Rechtstitels einem andern als Knecht untertan wird, ſo iſt auch das politiſche Gemeinweſen aus ſich frei, d. h. keinem Monarchen unterworfen, ſondern ſelbſtändig, es hat als Ganzes über ſich ſelbſt die freie Verfügung und kann nur durch Übertragung der Gewalt an einen Monarchen demſelben untertan werden. Iſt dem wirklich allgemein ſo, dann muß man ſich billig wundern, daß uns überall zuerſt die Unterwürfigkeit der politiſchen Gemeinweſen entgegentritt und nirgends die Freiheit, d. h. die Demokratie.

6. Die Übertragungstheorie muß auch, konſequent entwickelt, zu nicht unbedenklichen Folgerungen führen.

Die Gewalt beruht immer auf einer virtuellen Übertragung, auf einem ausdrücklichen oder ſtillſchweigenden doppelſeitigen Vertrag. Dieſer Vertrag unterliegt aber der allgemeinen Vertragsbedingung, daß wenn einer der Kontrahenten den weſentlichen Beſtimmungen der Übereinkunft nicht entſpricht, auch der andere nicht mehr durch dieſelbe gehalten iſt. Hiervon macht nur die Ehe eine Ausnahme wegen ihrer beſondern Natur und Bedürfniſſe. Von Unauflöslichkeit des Vertrages zwiſchen Monarch und Volk kann aber keine Rede ſein. Denn daß beide durch gegenſeitiges Übereinkommen den Übertragungsvertrag wieder aufheben können, iſt unleugbar und wird auch von den Gegnern nicht in Abrede geſtellt.

Hieraus folgt unmittelbar, daß das Volk in ſeiner Geſamtheit dem Monarchen die öffentliche Gewalt wieder nehmen kann, wenn er dieſelbe zum Schaden der Geſamtheit ſchwer mißbraucht. Denn die Verwendung der Gewalt im Intereſſe der Geſamtheit iſt gewiß eine weſentliche Bedingung des Vertrages. Wenn alſo der König ſich an dieſe weſentliche Vertragsbeſtimmung nicht hält und ſich nicht beſſern will, ſo iſt auch das Volk nicht mehr gebunden; es kann die Gewalt, die es dem Könige verliehen, zurücknehmen und einem andern übertragen. Dieſe Folgerung iſt aber für die Sicherheit der Autorität gegen revolutionäre Beſtrebungen gewiß bedenklich.

---

[1] Defens. fid. l. 3, c. 2, n. 9.

Digitized by Google

Es ist ganz und gar unrichtig, was ein neuerer Schriftsteller zur Verteidigung der älteren Lehrer behauptet: nach denselben, insbesondere nach Suarez, dürfe das Volk nur in den Fällen die öffentliche Gewalt dem König nehmen, „für die es sich auf Grund alter unzweifelhafter Dokumente oder unvordenklicher Gewohnheit die Gewalt vorbehalten habe“ [1]. Das sagt Suarez nur von den Fällen, wo das Volk behauptet, einen Teil der öffentlichen Gewalt sich für bestimmte Angelegenheiten vorbehalten zu haben. Einen solchen Anspruch muß das Volk beweisen. Aber daß das Volk sich die Gewalt nie wieder aneignen dürfe, sagt er nicht. Im Gegenteil hatte er vorher ausdrücklich behauptet, die Übertragung sei den allgemeinen Vertragsbedingungen unterworfen. Wenn also der Monarch sich um dieselben nicht mehr kümmert, warum sollte da das Volk an sie gebunden sein? Darüber hat sich Suarez an einer andern Stelle desselben Werkes noch klarer ausgesprochen, indem er lehrt, daß die Gesamtheit (tota respublica) im Fall der Not durch gemeinsamen Beschluß den König absetzen könne; und dieses Absetzungsrecht gründet er zunächst auf das Recht der Selbstverteidigung, das auch die Gesamtheit dem König gegenüber besitzt, außerdem aber darauf, weil immer der Fall der Not in dem ursprünglichen Übertragungsvertrag ausgenommen sei [2]. Also für den Fall schwerer und andauernder Tyrannei hat sich das Volk in seiner Gesamtheit immer (und nicht bloß, wenn alte Dokumente vorhanden sind) das Recht vorbehalten, die Gewalt zurückzunehmen oder den König abzusetzen. Wir glauben, diese Lehre ist doch etwas bedenklicher als die Lehre, das Volk könne sich im äußersten Fall zur Notwehr setzen. Namentlich folgt aus dem Recht der Notwehr kein Recht der Absetzung.

7. Ein Hauptgrund, den neuere Verfechter der Übertragungstheorie für ihre Ansicht geltend machen, ist die Autorität der Kirchenväter und Theologen.

---

[1] Ebd. l. 3, c. 3, n. 3.

[2] Ebd. l. 6, c. 4, n. 15: Si rex legitimus tyrannice gubernet et regno nullum aliud subsit remedium ad se defendendum, nisi regem expellere et deponere, poterit respublica tota publico et communi consilio civitatum et procerum regem deponere, *tum* ex vi iuris naturalis, quo licet vim vi repellere, *tum* quia *semper hic casus ad propriam reipublicae conservationem* necessariùs intelligitur exceptus in primo illo foedere, quo respublica potestatem suam in regem transtulit. Noch deutlicher lehrt diese Lehre wieder in Suarez' Tractat. de bello sect. 8, n. 2, wo er ausdrücklich und allgemein lehrt, das Volk habe nur unter der Bedingung die Gewalt an den König übertragen, daß er politisch und nicht tyrannisch regiere; sonst könne es ihn absetzen. Ähnlich Lessius (De divin. perfection. l. 10, c. 2): Quia iurisdictio communitatis est naturalis, numquam ita transfertur in unum vel plures, quin maneat in populo tamquam in radice, ut per eam possit populus *deponere*, quos sibi praefecit, si iustitiam servare nolint et principatum in tyrannidem vertant, nec aliud remedium suppetat. Mit gleicher Entschiedenheit Bañez O. Pr. (De iustit. et iure q. 64, a. 3), wo er zuerst behauptet, im Falle der Tyrannei solle man beim Kaiser oder Papst Hilfe suchen. At vero si hoc remedium non fuerit possibile vel non fuerit efficax, vel fuerit periculum in mora: *potestas est in illa republica ad iudicandum de illo principe. Quod si ille admonitus noluerit corrigi, potest illum a regno eicere et occidere, si opus fuerit.* Ratio huius est evidens, quia iure naturae rex ordinatur ad bonum communitatis et non econtra, eo vel maxime quod respublica regi contulit auctoritatem ad bonam gubernationem ipsius reipublicae; ergo in casu quo rex tyrannice gubernet, *potestas erit in republica ad deponendum principem* vel etiam occidendum pro defensione ipsius reipublicae. Unseres Wissens tragen die älteren Rechtslehrer übereinstimmend dieselbe Ansicht vor, und zwar immer mit Berufung auf die Übertragungstheorie.

Digitized by Google

a) Da hält man uns zuerst den großen Kirchenlehrer von Hippo entgegen, der ein entschiedener Anhänger der Vertrags- und Übertragungstheorie sein soll. Augustinus behauptet ja: die Vergehen gegen die Sitten der Menschen seien je nach der Verschiedenheit der Sitten zu meiden, damit die Eintracht und Ordnung im Staate (pactum inter se civitatis), mag sie nun durch die Gewohnheit des Volkes oder durch Gesetz Geltung erlangt haben, weder von einem Mitbürger noch von einem Fremden nach Belieben verletzt werde[1]. — Ähnliche Stellen ließen sich noch mehrere anführen, aber ihre vermeintliche Beweiskraft liegt einzig in dem Worte pactum. Nun heißt aber pactum beim hl. Augustinus sehr häufig so viel als bestehende Ordnung oder auch Gesetz. So nennt er in derselben Schrift, der die obige Stelle entnommen ist, die Gebote Gottes pacta[2]. Und an der Stelle, die man uns entgegenhält, behauptet er, der Gehorsam gegen die Könige sei ein allgemeines Gesetz der menschlichen Gesellschaft (generale pactum societatis humanae). Hier handelt es sich doch um ein einleuchtendes Naturgesetz, dessen Gültigkeit der hl. Augustinus gewiß nicht von einem Vertrag der menschlichen Gesellschaft herleiten wollte.

b) Auch der hl. Thomas soll unser Gegner sein, weil er an mehreren Stellen behauptet, daß der Fürst als Stellvertreter der Gesamtheit (vicem vel personam gerens multitudinis) Gesetze erlasse[3]. Allein dieser Einwand ist schon deshalb hinfällig, weil nach dem hl. Thomas die vom menschlichen Gesetz allgemein aufgestellten Grundsätze auch von der Kirche gelten. Auch der Papst muß im Sinne des Aquinaten als vicem gerens Ecclesiae angesehen werden, nicht als ob er von der Gesamtheit der Gläubigen die Jurisdiktionsgewalt bekäme, sondern weil ihm seine Autorität nur zum Wohl der Gläubigen verliehen ist. Übrigens hat Suarez selbst, der diesen Einwand erhebt, klar bewiesen, daß sich aus dem vicem gerens multitudinis nichts zu Gunsten der Übertragungstheorie herleiten läßt. Zu der Behauptung des hl. Thomas, nur die Volksmenge oder ihr Stellvertreter könne Gesetze erlassen, fügt er die Erklärung bei: Stellvertreter der Menge könne sowohl derjenige sein, welchen sie dazu ernannt, als derjenige, den Gott selbst unmittelbar bezeichnet habe, und gerade um von beiden Arten abzusehen, habe der heilige Lehrer den Ausdruck gebraucht: das Gesetz müsse von einer öffentlichen Person ausgehen, welcher die Sorge für die Gesamtheit obliege[4].

---

[1] Confess. l. 3, c. 8: Quae autem contra mores hominum sunt flagitia, pro morum diversitate vitanda sunt, ut *pactum inter se civitatis*, aut gentis consuetudine vel lege firmatum, nulla civis vel peregrini libidine violetur. Turpis enim omnis est pars suo universo non congruens . . . generale quippe pactum est societatis humanae, obedire regibus suis.

[2] Confess. l. 1, c. 18: Vide, Domine Deus . . ., quomodo diligenter observent filii hominum pacta litterarum et syllabarum accepta a prioribus locutoribus, et *a te accepta aeterna pacta perpetuae salutis* negligant; ut qui illa sonorum *vetera placita* teneat aut doceat, si contra disciplinam grammaticam, sine aspiratione primae syllabae ominem dixerit, displiceat magis hominibus, quam si contra *tua praecepta* hominem oderit, cum sit homo. Also die Gebote Gottes, z. B. das Gebot, den Nebenmenschen nicht zu hassen, ist ein pactum Dei. Wie kann man aus diesem Worte etwas zu Gunsten des Staatsvertrages herleiten?

[3] S. th. 1, 2, q. 90, a. 3 in c. et q. 97, a. 3 ad 3.

[4] De legib. l. 1, c. 8, n. 9. Nachdem Suarez die Bemerkung vorausgeschickt, es müsse in jedem Staate notwendig ein Haupt geben, fügt er bei: Et de hoc capite ait D. Thomas (1, 2, q. 90, a. 3), esse vel ipsam multitudinem, i. e. rempublicam, vel gerentem vicem eius; *potest autem vicem eius gerere vel qui ab ipsa est constitutus, vel qui immediate a Deo. Ideoque ut ab utroque abstraheret*, recte concluait, legem debere esse a persona publica, quae totius multitudinis curam habet.

Digitized by Google

Ein neuerer Schriftsteller will den Fürsten der Scholastik auch deshalb als Anhänger der Übertragungstheorie angesehen wissen, weil nach ihm das gesamte Volk im Besitze der höchsten Gewalt sein könne. Außerdem sei nach Thomas die obrigkeitliche Gewalt nur kraft menschlichen Rechtes in bestimmten Personen, was ebenfalls mit der Ansicht der Gegner der Übertragungstheorie nicht in Einklang stehe. Beide Gründe sind unhaltbar. Auch nach uns hat eine bestimmte Person die obrigkeitliche Gewalt kraft menschlichen Rechtes; auch nach uns kann das ganze Volk als Gesamtheit die öffentliche Gewalt besitzen, wie sich klar aus der weiteren Auseinandersetzung unserer Ansicht ergeben wird.

c) Zu guter Letzt hält man uns noch eine ganze Wolke von Scholastikern entgegen, welche sich gegen unsere Ansicht zu Gunsten der Übertragungstheorie ausgesprochen haben. Wir sind weit entfernt, die Autorität der Scholastiker zu mißachten, wenn sie einig sind und wenn es sich um Fragen handelt, welche sie eingehend untersuchen. Beides ist aber in Bezug auf unsern Gegenstand nicht der Fall. Sie sind vor allem nicht einig. Viele sind der Ansicht, schon Adam sei wahrscheinlich König gewesen, und zwar kraft seiner Stellung als erster und einziger Stammvater des Menschengeschlechts. So z. B. Dom. Soto O. P.[1] Also hatte er nach Soto die königliche Gewalt unmittelbar von Gott und nicht vom Volke und es hing auch von ihm ab, wen er zu seinem Nachfolger ernennen wollte. Ähnlich Molina[2]. Nach Ägidius Romanus[3] kann der Staat auf dreifache Weise entstehen: 1. durch allmähliches Hervorwachsen aus der Familie, 2. durch die concordia constituentium civitatem vel regnum, 3. durch Zwang oder Unterwerfung von seiten eines mächtigen Mannes. Also der Vertragsweg ist nur eine von den Arten, auf die der Staat entstehen kann. — Sodann reden die allermeisten nur vorübergehend davon und nehmen die hergebrachte Anschauung als selbstverständlich an. Nur wenige haben dieselbe eingehend besprochen, darunter hauptsächlich Suarez. Dieser aber gesteht ganz ausdrücklich, unsere Frage lasse sich aus den Glaubensquellen nicht entscheiden, sie sei philosophischer Natur und müsse mit philosophischen Gründen gelöst werden. Außerdem ist in Bezug auf Suarez noch zu bemerken, daß er außer der Übertragungstheorie nur die Theorie der unmittelbar göttlichen Bezeichnung des Monarchen, wie sie von Jakob I. von England verteidigt wurde, zu kennen scheint, eine Theorie, die allerdings auch nach unserer Ansicht unhaltbar ist, wie wir gleich zeigen wollen.

§ 7. Die naturrechtliche Theorie.

Wir konnten die Übertragungstheorie nicht widerlegen, ohne unsere eigene Ansicht zu entwickeln und zu begründen. Wir müssen aber dieselbe noch mehr erläutern und vor Mißverständnissen sicherstellen.

1. Wenn wir die von uns vertretene Meinung die „naturrechtliche Theorie" nennen, so müssen wir gleich von vornherein gestehen, daß wir diesen Namen nur wegen Mangels eines besseren gebrauchen. Denn er legt die Vermutung nahe, als ob nach uns der Träger der öffentlichen Gewalt immer unmittelbar durch die Natur selbst bezeichnet sei und mithin unmittelbar von Gott die Gewalt innehabe. Nichts wäre unrichtiger als das.

Wie sich aus dem gegen die Übertragungstheorie vorgebrachten Beweis (484 f) ergibt, sind wir bloß der Ansicht, daß zuweilen, besonders in den

[1] De iustit. et iure l. 4, q. 3, a. 1, a. 1, concl. 3.
[2] De iustit. et iure I, tr. 2, disp. 20, § His constat.
[3] De regim. principum 3, 1, c. 6.

Digitized by Google

ältesten Zeiten, wo sich die Staaten allmählich aus den Patriarchalfamilien entwickelten, der Träger der Gewalt durch die Umstände bezeichnet sein konnte; daß man also nicht berechtigt ist, allgemein und ausnahmslos von einer Übertragung der Staatsgewalt von seiten des Volkes zu reden. Keineswegs aber war das immer der Fall, so z. B. nicht, wenn sich viele voneinander unabhängige Familien an demselben Orte ansiedelten und auf dem Vertragswege ein politisches Gemeinwesen begründeten. In solchen Fällen stand es den Familienvätern frei, ob sie dem Staate eine monarchische oder aristokratische oder demokratische Verfassung geben wollten. Wenn man also behauptet, nach unserer Ansicht könne die höchste Gewalt nicht dem Volke selbst zukommen, so ist das ein Irrtum.

Aber noch mehr. Sogar wo ursprünglich durch die Natur der vorliegenden Verhältnisse die monarchische Verfassung von selbst gegeben war, konnte es leicht geschehen, daß durch Aussterben der berechtigten Thronfolger, durch Abdankung der Dynastie, oder was dasselbe ist, durch Gewährung einer demokratischen Verfassung die höchste Gewalt an das Volk oder die Gesamtheit der Bürger gelangte; es sei denn, daß wieder durch die Umstände irgend eine Person allein im stande gewesen wäre, das Staatswesen zu regieren, was indessen, abgesehen von den Patriarchalfamilien, wohl selten der Fall gewesen sein mag.

2. Nach unserer Ansicht hat also auch der König die öffentliche Gewalt nur auf Grund von verschiedenen Tatsachen und Verhältnissen, die im einzelnen vom freien Willen des Menschen abhangen, und insofern kann man sagen, er besitze diese Gewalt kraft menschlichen Rechtes (iure humano). Gleichwie das Eigentumsrecht an dieser oder jener konkreten Sache menschliches, positives Recht ist (309), weil es sich unter Voraussetzung des Rechtes zum Eigentumserwerb auf Grund freier Tatsachen ergibt: so kann man auch die königliche Gewalt einfachhin menschliches Recht nennen, wenn man auf den Träger derselben sieht. Denn nicht Gott selbst bezeichnet unmittelbar den Träger der öffentlichen Gewalt, sondern die Menschen: allerdings nicht immer durch Vertrag oder Wahl, wohl aber durch eine Reihe von Tatsachen, welche im einzelnen vom freien Willen der Menschen abhangen und in ihrer Gesamtheit eben bewirken, daß eine Menge von Familien dauernd miteinander vereinigt sind und daß auch nur eine Person die politische Gewalt hic et nunc innehaben kann, wenn sie will.

3. Es ist also ein himmelweiter Unterschied zwischen der Theorie Ludwigs des Bayern und Jakobs I. und der unsrigen. Ludwig behauptete, die kaiserliche Gewalt und Würde stamme unmittelbar von Gott allein ab. Damit wollte er die Einsetzung der kaiserlichen Gewalt, wie sie damals bestand, durch die Päpste leugnen. Das war ein historischer Irrtum, der nur aus Anmaßung hervorging[1]. Jakob I. scheint — wahrscheinlich um die königliche

[1] Hergenröther, Katholische Kirche 151 u. 210. Der römisch-deutsche Kaiser war bekanntlich der oberste Leiter der christlichen Völker in zeitlichen Dingen und der Schirmherr der Kirche (advocatus Ecclesiae). Diese Würde erhielt Karl der Große von Papst Leo III. am Weihnachtsfeste 800, und ihre Verleihung war immer an die Krönung durch den Papst gebunden.

Digitized by Google

Würde der päpstlichen gleichzustellen — angenommen zu haben, Gott selbst bezeichne unmittelbar die Könige durch eine Art übernatürlichen Eingreifens in die Geschicke der Menschen. Nur unter dieser Voraussetzung begreift man, warum er sich auf das Beispiel Sauls und Davids berufen konnte, welche unmittelbar von Gott zur Herrschaft bestimmt wurden, und warum er die Monarchie allein als berechtigte Regierungsform wollte gelten lassen. Mit dergleichen Übertreibungen hat unsere Ansicht nichts gemein, da nach uns die demokratische Republik ebenso zu Recht bestehen kann wie die Monarchie oder Aristokratie, und die Bezeichnung des Monarchen nicht durch Gott selbst, sondern durch die Menschen geschieht, wenn auch nicht immer durch Vertrag oder Wahl.

4. Den Unterschied zwischen der Art und Weise, wie die päpstliche Autorität und die königliche Gewalt verliehen werden, müssen wir noch eigens hervorheben, damit man unsere Theorie genauer verstehe. Nicht nur wird die päpstliche Gewalt immer und überall von Christus selbst verliehen, sondern der Träger derselben ist außerdem wenigstens insoweit bestimmt, als es nur *einer* sein kann, und zwar nur derjenige, den die Berechtigten zum Nachfolger Petri erwählen. Die Wahlberechtigten dürfen auch nicht die wesentlichen Befugnisse des Primates dem gewählten Papste vorenthalten, um sie teilweise einem andern zu übertragen. Denn die monarchische Verfassung hat die Kirche von Christus selbst erhalten, und daran dürfen die Menschen nicht rütteln. Dagegen kann die obrigkeitliche Gewalt ebensogut im ganzen Volke oder in einem bevorzugten Stand als in einem Monarchen sein und die Gewalt des Monarchen in verschiedener Weise beschränkt werden. Während die päpstliche Gewalt einfachhin kraft *göttlichen* Rechtes besteht, ruht die königliche Gewalt auf *menschlichem* Recht.

In dieser Beziehung ist auch ein großer Unterschied zwischen der väterlichen, eheherrlichen und königlichen Gewalt. Die väterliche Gewalt ist einfachhin göttliches Recht, nicht nur weil sie selbst von Gott kommt, sondern auch weil sie notwendig und ausschließlich dem Vater zusteht, so daß es nicht in der Macht der Menschen liegt, ihm diese Gewalt zu nehmen oder zu schmälern. Dasselbe gilt von der Gewalt des Gatten über die Gattin; aber nicht von der königlichen Gewalt, deren Bestand wenigstens indirekt von dem Willen der Menschen bedingt ist[1].

5. Gegen die Allgemeingültigkeit der Übertragungstheorie haben wir oben (489) die Tatsache geltend gemacht, daß uns in den ältesten Zeiten immer und überall Monarchien begegnen. Die älteste Geschichte weiß nur von Königen zu erzählen und hat uns auch nicht die geringste Spur von einer Republik aufbewahrt. Ebensosehr wie gegen die Übertragungstheorie spricht diese unleugbare Tatsache zu Gunsten der von uns aufgestellten Theorie[2].

---

[1] Siehe oben 494 u. 489.

[2] Auch der hl. *Thomas* scheint im Anschluß an *Aristoteles* den Grund, weshalb uns ursprünglich überall Monarchien entgegentreten, darin zu finden, daß das Haupt der Familie der geborne Regent der ganzen Gemeinde war, die sich aus der Familie entwickelte. Vgl. In Polit. 1, lect. 1: Quia ex multiplicatione prolis constituta est vicinia, ex hoc processit, quod a principio quaelibet civitas regebatur a rege. . . . Quia omnis domus regitur ab aliquo antiquissimo, sicut a patrefamilias reguntur

Digitized by Google

Wir müssen diese Tatsache aber noch von einer neuen Seite beleuchten. Vielleicht könnte der Umstand, daß wir als Beweis gegen die Übertragungstheorie fast nur die richterliche Funktion der Staatsgewalt betonten, den Verdacht erwecken, wir hätten dies absichtlich getan, um uns den Beweis zu erleichtern. Doch dem ist nicht so. Das entspricht vielmehr durchaus der geschichtlichen Wahrheit. Zuerst waren die Könige nur Richter, und erst allmählich entfalteten sich, je nach der Lage der Umstände, die übrigen Funktionen der Staatsgewalt.

Wir dürfen uns eben nicht auf einen doktrinären Standpunkt stellen und uns einbilden, die Menschen hätten von Anfang an fertige Begriffe von Staat und Staatsgewalt gehabt und seien nun mit denselben an die Gründung von Staaten herangetreten. Es ging hier, wie es überall in der organischen Natur zu gehen pflegt. Aus winzigen Anfängen entwickelt sich der Same durch unmerkliche, stets fortschreitende Übergänge zum herrlichen Baum, der seine schattige Krone hoch in die Luft trägt. So auch in Bezug auf die gesellschaftlichen Bildungen. Anfänglich fühlte man nur das Bedürfnis des Rechtsschutzes und der Rechtssicherheit, und das führt zur Anerkennung eines Richters, der schon durch die Verhältnisse zu diesem Amt auserkoren war. Erst später und allmählich erkannte man die Notwendigkeit der andern obrigkeitlichen Gerechtsame, und nur auf diesem Wege kam man allmählich zum vollkommenen Staatsbegriff.

Die Geschichte bestätigt diese Auffassung vollauf. Richten und Herrschen waren den Alten nahezu gleichbedeutende Begriffe, so daß Artemidorus sagen konnte: „Die Alten nannten das Regieren Richten.“ [1] Dasselbe bezeugt die Heilige Schrift, die an vielen Stellen das Amt des Königs als ein Richten und den König selbst einfachhin als Richter bezeichnet [2]. Auch im alten deutschen Recht gilt der König als höchster Schirmer und Schützer des Rechtes, sowohl im Frieden nach innen als im Kriege nach außen [3].

Zweites Kapitel.

Der Zweck des Staates.

Erster Artikel.

Unrichtige Ansichten über den Staatszweck.

§ 1. Die Leugner des natürlichen Staatszweckes.

Die Frage nach dem Zweck des Staates, d. h. jedes Staates hat nur Sinn und Bedeutung auf dem Boden teleologischer Weltbetrachtung. Wer auf

---

filii. Et exinde contingit, quod etiam tota vicinia, quae erat instituta ex consanguineis, regebatur propter cognationem ab aliquo qui erat principalis in cognatione, sicut civitas regitur a rege.... Sic ergo patet, quod regimen regis super civitatem vel gentem processit a regimine antiquioris in domo vel vico.

[1] Oneirocrit. 2, 14: *Κρίνειν τὸ ἄρχειν ἔλεγον οἱ παλαιοί.*

[2] 1 Kg 8, 5 20; 2 Kg 15, 4.

[3] Mit Recht bemerkt Wilh. v. Humboldt (Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, Breslau 1851, 46) „daß in allen früheren Nationen die Könige nichts anderes waren als Anführer im Kriege und Richter im Frieden“.

Digitized by Google

dem Standpunkt mechanisch-materialistischer Weltanschauung steht, muß selbstverständlich diese Frage als unzulässig ablehnen. Wenn die Welt als Ganzes keinen Zweck hat, so gilt das auch von ihren Teilen. Wäre ferner der Staat nur ein Werk menschlicher Willkür, so gäbe es auch keinen durch die Natur bestimmten Staatszweck, und unsere Untersuchung über den Staatszweck wäre eine rein geschichtliche. Wollen wir den Zweck einer Handels- oder Industriegesellschaft erfahren, so fragen wir: Zu welchem Zweck sind die Gründer derselben zusammengetreten? Wir lassen uns die Statuten der Gesellschaft vorlegen. Gerade so müßten wir in Bezug auf den Staat verfahren, wäre er eine willkürliche Schöpfung der Menschen. Aber da er eine in der Natur des Menschen notwendig begründete und vom Urheber derselben gewollte Anstalt ist (452), so muß er auch, wie alle natürlichen Anstalten, einen von Natur aus bestimmten Zweck haben. Gott wirkt nichts zwecklos. Gleichwie wir daraus, daß Gott die Familie will, mit Recht schließen, er wolle sie zu einem bestimmten Zweck, so können wir dasselbe in Bezug auf den Staat behaupten. Gott konnte den Staat nicht wollen, ohne ihn zu einem bestimmten Zweck zu wollen. Und dieser Zweck muß durch die Natur selbst vorgezeichnet sein, da der Staat eine natürliche Gemeinschaft ist.

Ganz unhaltbar ist deshalb die schon oben (476) erwähnte Ansicht K. L. v. Hallers, der zwar den Staat als eine naturnotwendige Erscheinung betrachtet, aber das Vorhandensein eines eigenen Staatszweckes bestreitet. Diese Anschauung hängt mit seiner unrichtigen Auffassung vom Wesen des Staates als eines bloßen Neben- und Übereinander von privatrechtlichen Verhältnissen zusammen [1].

Unrichtig ist auch die Meinung Montesquieus [2], die Staaten hätten nur die Selbsterhaltung zum gemeinsamen Zweck, außerdem aber habe jeder Staat einen besondern, ihm eigentümlichen Zweck: Die Vergrößerung sei der Zweck Roms, der Krieg derjenige Spartas, die Religion derjenige der jüdischen Gesetze, der Handel derjenige Marseilles gewesen, der Ruhm des Fürsten und des Staates sei derjenige der Monarchien usw. [3] Aber der vielgefeierte

---

[1] Auch Preuß (Gemeinde, Staat, Reich als Gebietskörperschaften [1889] 281) anerkennt keinen allgemeinen Staatszweck: „Jede teleologische Betrachtung setzt einen zweckbewußten Schöpfer voraus; die entwicklungsgeschichtliche sieht von ihm ab. Vielleicht aus begreiflicher Scheu vor dem scheinbaren Paradoxon der begrifflichen Zwecklosigkeit aller politischen Gebilde (Gemeinde, Staat, Reich) hat man vielfach in der neueren Literatur für diese wichtigsten der gewordenen Körperschaften die Universalität des Zweckes proklamiert." L. Gumplowicz (Allgemeines Staatsrecht 56) behauptet, die nüchterne Wissenschaft könne „von einem Zwecke des Staates ebensowenig etwas wissen, wie von dem Zwecke der ganzen Welt. Teleologische Ansichten können wissenschaftlich nicht begründet werden". Das hindert ihn nicht, den Staat zu definieren als eine „naturwüchsige Organisation der Herrschaft behufs Aufrechterhaltung einer bestimmten Rechtsordnung" (S. 34). Hier wird dem Staat die Aufrechterhaltung einer Rechtsordnung als Zweck zugewiesen!

[2] De l'esprit des lois XI, c. 5.

[3] Ebd.: Quoique tous les états ayent en général un même objet, qui est de se maintenir, chaque état en a pourtant un qui lui est particulier. L'agrandissement était l'objet de Rome, la guerre celui de Lacédémone, la religion celui des lois judaïques, le commerce celui de Marseille, la tranquillité publique celui de la Chine, la navigation celui des Rhodiens etc.

Digitized by Google

Staatslehrer macht sich hier einer Verwechslung schuldig. Er verwechselt den Staatszweck mit den Mitteln in demselben. Der Zweck des Staates ist überall das Gemeinwohl, aber die Mittel zu diesem Zweck können verschiedene sein, je nach der Verschiedenheit der Bedürfnisse und der örtlichen und zeitlichen Umstände. Was soll es auch heißen, der Zweck eines Staates sei der Handel oder der Krieg oder die Schiffahrt? Treibt man denn Handel, um Handel zu treiben?

Wer das Vorhandensein eines natürlichen Staatszweckes bestreitet, untergräbt damit den wissenschaftlichen Charakter der Staatslehre oder leugnet vielmehr die Möglichkeit eines philosophischen Staatsrechtes. Denn dieses setzt voraus, daß der Staat eine bestimmte, durch die Natur selbst bezeichnete Wesenheit, einen bestimmten Zweck, bestimmte Eigenschaften habe. Wer das in Abrede stellt, muß die Staatslehre als einen Teil der Geschichte oder ausschließlich als Teil der positiven, nach Nationen verschiedenen Rechtswissenschaft ansehen und auf eine philosophische Betrachtung des Staates verzichten. Er hat auch kein Recht, allgemein von bestimmten Schranken, Zielen und Pflichten der Staatstätigkeit zu reden oder wissenschaftlich den Umfang der staatlichen Einmischung in Privatverhältnisse zu umgrenzen. Höchstens könnte er auf Grund der bestehenden Gesetze sagen, dieses oder jenes sei im Staate A, nicht aber im Staate B zulässig. Auch das Wesen des Staates läßt sich nur aus seinem Zweck begreifen. Denn die Natur der Gesellschaft richtet sich nach dem Zweck, den sie erstrebt. Man sieht hieraus, von welch grundlegender Bedeutung die Anerkennung eines natürlichen Staatszweckes ist.

Merkwürdig ist was Jellinek über den Zweck des Staates schreibt. „Unter dem Zweck des Staates können drei gänzlich verschiedene Probleme zusammengefaßt werden. Es kann gefragt werden, welcher Zweck der Institution des Staates in der Ökonomie des historischen Geschehens (!) im Hinblick auf die letzte Bestimmung der Menschheit zukomme, ferner welchen Zweck ein individuell bestimmter Staat im geschichtlichen Zusammenhang gehabt habe oder habe, und endlich welchen Zweck die Institution des Staates in einem gegebenen Zeitpunkt für die ihr Eingegliederten und damit für die Gesamtheit besitze. Von diesen drei möglichen Fragen ist die erste und zweite mit den Mitteln empirischer Forschung nicht zu beantworten. Mit der Fragestellung selbst hat man sich in das Gebiet metaphysischer Spekulation, meistens aber in das Reich willkürlicher und haltloser Einfälle begeben; daher ist für den, der den Boden der empirischen Forschung nicht verlassen will, die ganze Fragestellung eine müßige.“ [1]

Jellinek fügt in der Anmerkung bei, diese Unterscheidung möglicher Gesichtspunkte für das Zweckproblem sei bisher nirgends unternommen worden. Daran hat man unseres Erachtens auch sehr gut getan, denn die beiden letzten Probleme gehören gar nicht in die „Allgemeine Staatslehre.“ In dieser fragt es sich, welches der Zweck nicht dieses oder jenes konkreten Staates, sondern des Staates an sich, also jedes Staates sei. Aber, wendet Jellinek ein, dieses Problem ist mit den Mitteln empirischer Forschung nicht zu lösen. Dasselbe kann man aber gegen die „allgemeine Staatslehre“ überhaupt sagen, damit widerlegt sich also Jellinek selbst. Worum handelt es sich denn in der Allgemeinen Staatslehre? Doch nicht um diesen oder jenen individuell bestimmten Staat, sondern um jeden Staat, um den Staat

[1] Allgemeine Staatslehre 205—206.

Digitized by Google

überhaupt. Deshalb erforscht Jellinek auch im sechsten Kapitel[1] das „Wesen des Staates. Welches Staates? Doch wohl jedes Staates. Läßt sich nun etwa das Wesen des Staates auf bloß empirischem Boden bestimmen? Keineswegs. Dazu sind auch metaphysische Grundsätze erforderlich. Wenn es uns möglich ist, das Wesen des Staates zu bestimmen und ihn als eine naturnotwendige Erscheinung im Leben der Menschheit darzutun: warum sollte uns dann nicht möglich sein, seinen Zweck zu bestimmen? Gesteht doch Jellinek selbst: „Eine rein formelle Staatsdefinition, die ganz vom Staatszweck absieht, kann niemals ein vollkommenes Bild vom Staate und damit ein sicheres Merkmal abgeben, das den Staat von andern Bildungen unterscheidet, die ihm ebenbürtig oder überlegen zu sein behaupten."[2] Er behauptet ferner: „Der Staat ist eine Zweckeinheit."[3] Welcher Staat ist hier gemeint? Offenbar jeder Staat. Er redet von den obersten Staatszwecken, die „bei jedem Staate stets der Regulator der politischen Tätigkeit" bilden. „Unsere ganze moderne Kultur beruht mit auf der Überzeugung, daß die Staatsgewalt Grenzen habe, daß wir nicht einer schrankenlosen Allmacht unterworfene Staatssklaven sind. . . Die Existenz solcher Schranken ist erst durch die fortschreitende Erkenntnis der Gebundenheit des Staates durch seine Zwecke nachgewiesen worden."[4] Mit solchen Ansichten stößt Jellinek seine Behauptung von der Unerkennbarkeit des Staatszweckes selbst über den Haufen. Ja was noch mehr ist, er selbst stellt eine Definition des Staates auf, welche die fortschreitende Gesamtentwicklung als Zweck des Staates hinstellt[5].

Jellinek bezeichnet die Theorien, welche „einen einzigen, dem Staate für alle Zeiten und in all seinen Erscheinungsformen stets gleichbleibenden Zweck aufstellen, der in sich einheitlich ist und alle andern einschließt", als „Lehren vom absoluten Staatszweck." „Da diese Theorien nicht von dem vorhandenen, sondern von dem vollendeten Staate ausgehen, so entspricht die Wirklichkeit niemals dem teleologischen Ideal."[6] In der Frage nach dem Zweck des Staates handelt es sich nicht um das Ideal des Staates ebensowenig als es sich in der Frage nach dem Wesen des Staates um dieses Ideal handelt. Im allgemeinen Staatsrecht wollen wir wissen, was das Wesen des Staates ausmache und weil sich dieses nicht bestimmen läßt ohne den Staatszweck zu bestimmen, so wollen wir weiterhin wissen, welches der wesentliche Zweck des Staates sei. Ob dieser Zweck vollkommen oder weniger vollkommen erreicht werde, ändert am Wesen nichts. Alle Menschen haben dasselbe Wesen und denselben Zweck. Ist etwa die Frage nach diesem Wesen und diesem Zweck gleichbedeutend mit der Frage nach dem Idealtypus des Menschen? Oder muß man gar um den wesentlichen Zweck des Menschen zu bestimmen, vom Idealmenschen ausgehen? So ist es auch mit dem Staat. Einen absolut vollkommenen Staat, der vollkommen seinen Zweck erreicht, wird es nie geben.

§ 2. Die individualistische Auffassung des Staatszweckes.

I. In der Auffassung des Staatszweckes stehen sich ziemlich schroff zwei große Richtungen gegenüber, von denen die eine ihn über Gebühr einschränkt, die andere übermäßig ausdehnt.

Hier zunächst von der ersteren Richtung, der individualistischen, die man unter der allgemeinen Bezeichnung der Theorie des reinen Rechtsstaates zusammenfassen kann. Nach dieser Theorie ist der ausschließliche Zweck des

[1] Ebd. 120 ff. [2] Ebd. 210. [3] Ebd. 209. [4] Ebd. 213.
[5] Ebd. 237. [6] Ebd. 216.

Digitized by Google

Staates der Rechtsschutz. Unter den zu schützenden Rechten sind aber hier nur die Privatrechte oder die Rechte der Untertanen zu verstehen[1] und der Umfang dieser Rechte mißt sich selbst wieder an der für alle gleichen persönlichen Freiheit. Man nennt diese Theorie auch die Theorie der Koexistenz der gleichen Freiheit für alle.

Von einem dreifachen Standpunkte aus ist man zu dieser Ansicht gelangt: vom volkswirtschaftlichen, rechtsphilosophischen und naturphilosophischen Standpunkt.

1. Vom volkswirtschaftlichen Standpunkt kam zu dieser Ansicht die physiokratische Schule in Frankreich und von ihr beeinflußt die sog. klassische Nationalökonomie in England: A. Smith, D. Ricardo und ihre Anhänger. Von England aus erhielt die Ansicht in Frankreich neuen Aufschwung und wurde hier durch J. B. Say, Fr. Bastiat und andere fast zum Gemeingut aller Gebildeten. In Deutschland ist namentlich Prince-Smith, der Gründer der Freihandelsschule, für das allgemeine Gewährlassen, das „freie Spiel der ökonomischen Kräfte" eingetreten.

Gemeinsam ist dieser ganzen Richtung der Glaube an notwendige volkswirtschaftliche Naturgesetze, welche sich von selbst verwirklichen und die Gesellschaft zum wahren Wohle führen, sobald man sich jeder künstlichen Einmischung enthält, die über den bloßen Rechtsschutz hinausgeht. Den kürzesten Ausdruck hat dieser Grundgedanke gefunden in dem geflügelten Worte des Physiokraten Gournay: Laissez faire, laissez passer, et le monde va de lui-même. — Ein anderer Grundgedanke dieser Richtung ist in den Worten Rousseaus enthalten: Alles, was von der Natur kommt, ist gut, nur die Menschen verderben es[2]. Wenn der Mensch von Natur aus gut ist, wozu ihn durch Gesetze hemmen und fesseln? Man gebe ihm die volle Freiheit, man überlasse ihn seinen natürlichen Neigungen und Trieben, und die schönste Weltordnung wird von selbst entstehen.

„Das persönliche Interesse", sagt Mercier de la Rivière, einer der Hauptvertreter des Physiokratismus, „drängt lebhaft und ohne Unterlaß jeden Menschen im besondern, alle Dinge zu vervollkommnen und zu vervielfachen, deren Verkäufer er selbst ist; er will damit die Masse der Genüsse, die er andern verschaffen kann, vergrößern, um dadurch die Masse der Genüsse, die andere ihm auf dem Tauschwege verschaffen können, zu vergrößern. Die Welt geht dann von selbst ihren Weg. Das Verlangen, zu genießen, sowie die Freiheit, zu genießen, welche unaufhörlich an der Vervielfältigung der Produktion und dem Wachstum der Industrie arbeiten, vermitteln alsdann der ganzen Gesellschaft eine Bewegung, die sich zu einem beständigen Streben nach ihrem möglichst besten Zustande gestaltet."[3]

Ad. Smith, D. Ricardo und ihre Schüler, die sogenannten klassischen Nationalökonomen, teilen im wesentlichen den Standpunkt der Physiokraten.

---

[1] Daß man unter den Rechten, deren Schutz den Zweck des Staates bilden soll, nicht die öffentlichen Rechte der Gesamtheit verstehen kann, scheint von selbst einleuchtend. Der Staat hat diejenigen Rechte, welche ihm zur Erreichung seines Zweckes notwendig sind. Welches ist nun dieser Zweck? Offenbar kann man nicht ohne fehlerhafte Kreisbewegung antworten: der Schutz der öffentlichen Rechte.

[2] Tout est bon, sortant des mains de l'auteur des choses; tout dégénère entre les mains de l'homme. Anfangsworte des ersten Buches von „Émile".

[3] Vgl. Périn, Die Lehren der Nationalökonomie seit einem Jahrhundert, Freiburg 1882, 24.

Digitized by Google

„Beseitigt man", sagt Smith, „alle Systeme der Bevorzugung und Behinderung hinsichtlich des Gebrauches der produktiven Kräfte, so stellt sich das einfache und leichte System der natürlichen Freiheiten von selbst ein und findet sich von selbst ausgeführt." [1] In der Ausführung ist jedoch Smith seinem Grundprinzipe nicht vollständig treu geblieben, weil nach ihm der Staat nicht bloß den Rechtsschutz nach innen und außen gewähren, sondern auch öffentliche Werke und Einrichtungen ins Leben rufen soll, zu welchen Privatkräfte nicht ausreichen [2].

J. St.-Mill erklärt, die unbedingte Richtschnur für das Einmischungsrecht des Staates dem Einzelnen gegenüber sei „der Satz, daß der einzige Zweck, der Menschen berechtigen kann, vereinzelt oder vereinigt die Freiheit anderer zu beschränken, der Selbstschutz ist; daß die einzige Absicht, in der man gegen irgend ein Mitglied einer gesitteten Gemeinschaft Gewalt gebrauchen darf, die ist, Unheil für andere zu verhüten" [3].

Den Gipfelpunkt erreichten die optimistischen Ideen dieser Nationalökonomen bei Fr. Bastiat, der in seinen „Ökonomischen Harmonien" unter anderem folgenden Satz leistet: „Lassen wir die Menschen arbeiten, lernen, sich vereinigen, handeln, einander bekämpfen, da ja nach den Ratschlüssen der Vorsehung aus ihrer intelligenten Spontaneität nur Ordnung, Harmonie, Fortschritt zum Guten, Besseren, Besten, ja zum Besten bis ins Unendliche hervorgehen kann." [4]

Prince-Smith, der Hauptvertreter der individualistischen Richtung unter den deutschen Nationalökonomen, behauptet: „Dem Staate erkennt der Freihandel keine andere Aufgabe zu als eben die eine: die Produktion von Sicherheit.... Da überhaupt beim Walten absoluter volkswirtschaftlicher Freiheit jeder nach bester Einsicht und nach Kräften strebt, das Einträglichste zu tun und das weniger Einträgliche zu unterlassen, so kann die in den Volkshaushalt sich einmischende Staatsgewalt überhaupt an diesem freien Gange nur dadurch etwas ändern, daß sie das weniger Zuträgliche gebietet.... Der einzige, der ein Interesse haben kann an der Einmischung der Staatsgewalt in den Staatshaushalt, ist der Monopolgeist, der den erhöhten eigenen Nutzen nicht durch Erhöhung der eigenen Leistung erstrebt, sondern durch Hemmung der Leistung anderer." [5]

2. Vom rechtsphilosophischen Standpunkt ist Kant zur Theorie des „Rechtsstaates" gelangt. Wie weit sonst Kant und Rousseau voneinander abweichen, beide gehen in ihren Rechtsanschauungen vom Begriff der persönlichen unbeschränkten Freiheit aus.

Kant sieht es als eine allgemeine Vernunftforderung an, daß die Freiheit in der Selbstbestimmung herrsche, und zwar nicht nur in Bezug auf die inneren Triebfedern, sondern auch in Bezug auf die äußeren Handlungen. Auf die letztere Art des Freiheitsgebrauches bezieht sich das Recht, welches nichts anderes ist als der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetz der

---

[1] Ebd. 30.

[2] Man sehe die Einleitung zum 5. Buche seiner Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations. Deutsch von Löwenthal, Berlin 1879.

[3] Die Freiheit (Ges. WW. I) 9.

[4] Harmonies économiques, Paris 1884, 12. Noch heute zählt diese Richtung in Frankreich viele Anhänger. So schreibt de Molinari: Notre évangile se résume en ces quatre mots: laissez faire, laissez passer. Ähnliche Ansichten äußern M. Block, Yves Guyot u. a. Vgl. Antoine, Cours d'économie sociale (1896) 180.

[5] Rentzsch, Handwörterbuch, Artikel „Handelsfreiheit".

Digitized by Google

Freiheit zusammen bestehen kann. Die Verwirklichung dieses Rechts bildet den Zweck des Staates: er soll die Möglichkeit des Zusammenbestehens der gleichen Freiheit für alle (Prinzip der Koexistenz der Freiheit) bewirken und verbürgen[1]. — J. G. Fichte ist, wie überhaupt in der Rechtslehre, so auch in der Staatslehre im wesentlichen bei Kant stehen geblieben (I 524).

Am folgerichtigsten hat W. v. Humboldt[2] die Theorie des reinen Rechtsstaates entwickelt. — „Die wahre Vernunft des Menschen kann keinen andern Zustand wünschen als einen solchen, in welchem nicht nur jeder einzelne der ungebundensten Freiheit genießt, sich aus sich selbst in seiner Eigentümlichkeit zu entwickeln, sondern in welchem auch die physische Natur keine andere Gestalt von Menschenhänden empfängt, als ihr jeder einzelne nach dem Maße seines Bedürfnisses, seiner Kraft und seines Rechts selbst und unwillkürlich gibt“[3]. Daher spricht er dem Staate das Recht und die Pflicht ab, irgendwie direkt oder indirekt für den positiven Wohlstand des Volkes zu sorgen, etwa durch Ermunterungen u. dgl. Der Staat hat nur den Schutz gegen innere und äußere Feinde zu gewähren[4]. Er hat also weder für die Förderung der Sittlichkeit noch für die der Religion etwas zu unternehmen und darf nur solche Handlungen verbieten, welche die Rechte eines andern schmälern, d. h. „ihm ohne oder gegen seinen Willen einen Teil seines Eigentums und seiner persönlichen Freiheit entziehen“. „Wer Dinge äußert oder Handlungen vornimmt, welche das Gewissen oder die Sittlichkeit anderer beleidigen, mag unmoralisch handeln; allein sofern er sich keine Zudringlichkeit zu Schulden kommen läßt, kränkt er kein Recht.“ Also hat auch die Staatsgewalt sich nicht um ihn zu kümmern. „Selbst der doch gewiß weit schlimmere Fall, wenn der Anblick dieser oder jener Handlung, das Anhören dieses oder jenes Raisonnements die Tugend oder den gesunden Verstand anderer verführte, würde keine Einschränkung der Freiheit erlauben.“ Die Ehe soll dem freien Belieben der einzelnen überlassen bleiben[5].

3. Vom naturphilosophischen Standpunkt verteidigt Herbert Spencer die Rechtsschutztheorie. Wie in der ganzen Natur, so soll auch im Menschengeschlecht der freie Kampf ums Dasein herrschen, damit die besser angepaßten Individuen obsiegen und so eine beständige Entwicklung zum Besseren stattfinde.

Nur wer die Gesetze des Gesellschaftslebens wohl kennt, soll sich an die Leitung eines Staates heranwagen, und die Kenntnis dieser Gesetze erfordert gründliche, geschichtliche und soziologische Studien. Aus der Geschichte lernen wir, daß jedes positive Eingreifen der Staatsgewalt zum Wohl der Untertanen, z. B. zu Gunsten der Armen oder Verlassenen, soweit es nicht den bloßen Schutz der individuellen Rechte und Freiheiten gegen innere und äußere Feinde zum Zweck hat, sich schließlich als schädlich erweist und anstatt des Glückes das Elend erhöht. Dasselbe lehrt auch die Soziologie. Es ist ein Naturgesetz, daß im

---

[1] Siehe I 522. In der Rechtslehre § 49 sagt er, unter dem Heil des Staates (salus reipublicae) habe man „nicht das Wohl der Staatsbürger und ihre Glückseligkeit“ zu verstehen.

[2] Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, Breslau 1851. [3] Ebd. 15.

[4] Ebd. 39. In der Praxis hat niemand mehr diese Grundsätze verleugnet als der preußische Kultusminister W. v. Humboldt. Vgl. Cauer, Staat und Erziehung (1890).

[5] Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen 29.

Digitized by Google

Kampf ums Dasein die besser Angepaßten obsiegen, und daß sich so die Lebewesen immer mehr durch Ausscheidung der Untauglichen vervollkommnen. Das gilt auch von den Menschen. Die Gesetze sollen deshalb nicht störend in diesen Kampf eingreifen, sonst hindern sie das Fortleben der besser Veranlagten zu Gunsten der Schwächeren und Unfähigeren. Diesen Grundsätzen entsprechend verwirft Spencer z. B. die Gesetze, welche den Bierverkauf einschränken, um die Trunksucht zu verhindern, oder das Einziehen von Steuern, um öffentliche Museen oder Bibliotheken zu bauen[1]. Die Vertragsfreiheit soll völlig unbeschränkt sein, aber die Einhaltung der eingegangenen Verträge erzwungen werden[2]. Noch viel mehr ist er selbstverständlich gegen jedes staatliche Eingreifen in Bezug auf Schule, Religion, Kunst u. dgl.

Der Grundirrtum Spencers ist, wie E. de Laveleye in einer Widerlegung desselben[3] sehr gut nachgewiesen, der Wahn, es genüge der bloße Rechtsschutz von seiten des Staates, um zu bewirken, daß die Tauglichsten obsiegen. Er vergißt, daß der Kampf ums Dasein innerhalb des Menschengeschlechtes unter der Herrschaft der Staatsgesetze über das Eigentum, das Erbrecht, den Handel, die öffentlichen Einrichtungen vor sich geht. Selbst die Wahrheit des Spencerschen survival of the fittest (Überleben des Tauglichsten) vorausgesetzt, müßte man also, um dieses Prinzip in Bezug auf die Menschen zu erproben, alle positiven Gesetze und Einrichtungen beseitigen und zum Naturzustand Rousseaus zurückkehren.

Das gesellschaftliche Leben der Menschen wird eben von ganz andern Gesetzen geregelt, und nur zu häufig gewahren wir, daß unfähige, kränkliche, krüppelhafte Menschen, von den Umständen, besonders durch Erbschaft oder andere Zufälligkeiten begünstigt, eine mächtige und reiche Familie gründen und zu hohen Stellen gelangen, während ein gesunder, kräftiger und genialer Mensch vielleicht im Elende lebt und stirbt.

II. Beurteilung. Lassalle hat sich bekanntlich über die Auffassung des Staates als einer bloßen Rechtsanstalt lustig gemacht und sie spöttisch eine „Nachtwächteridee" genannt, weil sie sich den Staat nur unter dem Bilde eines Nachtwächters vorzustellen vermöge, dessen ganze Aufgabe in der Verhütung von Raub und Einbruch bestehe. Dieser Spott ist nicht unberechtigt.

1. Die Rechtsschutztheorie ist einseitig und mangelhaft. Gewiß, die individuelle Freiheit und Sicherheit ist ein großes Gut, aber man darf über ihr nicht alles andere übersehen. Wollen wir den Zweck des Staates erkennen, so brauchen wir bloß den Gründen nachzuforschen, auf denen seine Notwendigkeit beruht. Denn der Zweck des Staates kann kein anderer sein als die Befriedigung der Bedürfnisse, um derentwillen wir ihn als naturnotwendig erkennen. Einen andern Weg, philosophisch den Staatszweck zu erkennen, gibt es nicht.

Welches sind die Bedürfnisse, die immer und überall zur Bildung der Staaten führen? Nicht bloß das Bedürfnis nach Freiheit und Sicherheit, sondern auch das Bedürfnis nach all den geistigen und leiblichen Gütern, welche zur zeitlichen Wohlfahrt nötig sind. Der Mensch bedarf zu seinem Wohlergehen nicht bloß der Rechtssicherheit, sondern mancherlei geistiger und leiblicher Güter, und da er zu deren Beschaffung allein nicht fähig ist, so verbindet er

---

[1] In der Schrift The Man versus the State 105. In den Prinzipien der Ethik II, § 120 wiederholt Spencer: wenn der Staat „außer der Aufrechterhaltung der Gerechtigkeit noch irgend etwas anders tue", so verletzte er die Gerechtigkeit.

[2] The Man versus the State 101.

[3] L'état et l'individu, Florence 1885.

Digitized by Google

sich mit andern seinesgleichen, um seiner Unzulänglichkeit abzuhelfen. Das Bedürfnis nach Ergänzung ist es, welches zuerst die Individuen zu Familien und die Familien wieder zu größeren Gemeinwesen vereinigt. Soweit nun freie Privatvereinigungen unter sich genügen, um die erforderlichen Güter für alle zu beschaffen, bedarf es keines obrigkeitlichen Eingreifens. Allein tatsächlich reicht bloße Privattätigkeit in vielen Fällen nicht aus. Denn diese schaut nur auf das Privatwohl, und gäbe es nicht eine Autorität, welche auf die Ergänzungsbedürftigkeit aller Glieder des Staates Rücksicht nähme, so könnte es geschehen, daß viele trotz der Rechtssicherheit im größten Elende leben müßten oder im Staat nicht das fänden, was sie darin suchen. Alle werden durch ihre Natur zum staatlichen Leben hingezogen, und zwar auf Grund ihres Strebens nach Glück und Vervollkommnung; es muß also auch allen in einem wohlgeordneten Staatswesen möglich sein, ihr irdisches Glück wenigstens in irgend welchem Grade zu erreichen. Das kann aber allgemein nur der Fall sein, wenn es eine Autorität gibt, die das Wohl der Gesamtheit zum Ziele hat, und zwar nicht bloß in Bezug auf die Rechtssicherheit, sondern auch in Bezug auf gesamte zeitliche Wohlfahrt.

2. Tatsächlich hat sich auch noch kein einziger Staat mit der bloßen Sorge für Sicherheit und Freiheit zufrieden gegeben. Selbst England und Nordamerika, welche doch als die hauptsächlichsten Vertreter des Freiheitsprinzips gelten, haben sich zu keiner Zeit damit begnügt. Sie wenden z. B. der Hebung des Handels, der Industrie, des Ackerbaues ihre Sorgfalt zu, suchen durch Ausstellungen, Prämien, Eröffnung neuer Handelswege die öffentliche Wirtschaft zu heben; auch das Schulwesen trachtet man zu fördern. Alle diese Maßregeln lassen sich aber nicht unter den Begriff des bloßen Rechtsschutzes bringen.

3. Die Theorie des Rechtsstaates hat, wenigstens im Sinne ihrer ersten Begründer, die völlige Autonomie des Individuums zur stillschweigenden Voraussetzung[1]. Das Individuum darf als gleichberechtigt mit allen andern, wofern es nicht selbst einwilligt, nur jenen Freiheitsbeschränkungen unterworfen werden, welche notwendig sind, um allen die gleiche Freiheit zu sichern. Damit wird die Freiheit als letzter Zweck des Staates hingestellt und der Staat von der sittlichen Ordnung losgelöst. Denn die Freiheit in sich und als Selbstzweck betrachtet ist noch kein sittliches Gut, sie läßt sich zum Bösen ebensogut gebrauchen als zum Guten. Wenn nun der Staat mit seinen Gesetzen nichts anderes zu bezwecken hat als die gleiche Freiheit aller, der Guten wie der Bösen, ist er und die ganze von ihm geschaffene Rechtsordnung von der Sittlichkeit losgelöst. Ob das Gute oder Böse zur Herrschaft gelange, ist ihm gleichgültig; ihm genügt, wenn alle dieselbe Rechtssicherheit genießen.

Hieraus folgt weiter, daß der Staat als Staat eigentlich einen bloß negativen Zweck hat. Das Eintreten von Rechtsverletzungen oder Übergriffen in die Freiheitssphäre anderer soll verhindert werden. Kommen keine Übergriffe vor, so ist ein gemeinsames Zusammenwirken aller ganz überflüssig, darf also von der Staatsgewalt nicht gefordert werden. So wird der

[1] Siehe Th. Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts (1868) 279 ff, und Stimmen aus Maria-Laach XL 47 ff.

Digitized by Google

Staat seines Charakters als einer einheitlichen moralischen Person beraubt und zu einem regellosen Nebeneinander von Individuen aufgelöst, die nicht mehr Einheit und Zusammenhang untereinander haben als die Teilnehmer an einem Jahrmarkt, unter denen ein Polizist seines Amtes waltet. Wenn der Staat als eine moralische Person aufgefaßt würde, so müßte er auch einen eigenen positiven Zweck haben.

4. Die Rechtstheorie führt auch zu ganz unzulässigen Folgerungen. a) Auf sittlichem Gebiete führt sie notwendig zur Duldung aller, auch der schwersten Ärgernisse und Mißstände, sobald niemandes Freiheit und Recht dadurch beeinträchtigt wird. Es dürften also Vielweiberei, Ehebruch, öffentliche Unzucht, Blutschande, Ausstellung schamloser Bilder, Verbreitung unsittlicher Bücher usw. nicht verboten werden, *wenn alle Beteiligten einwilligen*. Der Staat müßte ruhig zusehen, wie die Sittlichkeit, auf der er als seiner notwendigen Grundlage ruht, planmäßig untergraben wird.

Ebenso dürfte sich der Staat in keiner Weise um Schutz und Pflege der Religion kümmern, außer insoweit die Privatrechte oder die persönliche Freiheit in Frage kommen. Die Religionslosigkeit des Staates ist damit im Prinzip ausgesprochen. Höchstens könnte man insofern noch von Staats wegen der Religion eine Aufmerksamkeit zuwenden, als sie zur persönlichen Sicherheit und Freiheit notwendig, d. h. insofern sie eine Hilfsanstalt der Polizei ist.

b) Verderblich sind auch die Folgen der Rechtstheorie auf volkswirtschaftlichem Gebiet, auf dem sie zum reinen Manchestertum mit seinem laissez faire und laissez passer führt. Sie duldet keine Schranken der persönlichen Freiheit. Obwohl man sie nie vollständig in Übung zu bringen vermochte, so beherrschte sie doch lange Zeit unsere Gesetzgebungen und war die Veranlassung, daß die schützenden Einrichtungen einer verständigeren Zeit alle schonungslos niedergerissen wurden, um dem individuellen Wettbewerb freie Bahn zu schaffen. Und was war die Folge davon? Es soll nicht geleugnet werden, daß diese Entfesselung aller wirtschaftlichen Kräfte manches Gute geschaffen hat. Viele Erfindungen und Entdeckungen wären ohne sie wahrscheinlich nicht gemacht worden, und der dadurch ermöglichte Aufschwung des Handels und der Industrie hat dem Wohlleben und der Kultur Mittel zur Verfügung gestellt, von denen frühere Zeiten keine Ahnung hatten. Aber die Schattenseiten daneben: das Massenelend, die fortschreitende Zersetzung der Mittelstände, die Unsicherheit der wirtschaftlichen Verhältnisse, die Krisen und Krache, welche wie eine chronische Seuche die Länder heimsuchen, vor allem die drohende Haltung des „vierten Standes", welcher voll Ingrimm und Erbitterung den Umsturz aller bestehenden Verhältnisse auf seine Fahne geschrieben! Kein Wunder, daß heute auch die extremsten Anhänger des Gewährenlassens unter dem Banne der öffentlichen Meinung mit Hand ans Werk legen, um die durch ihre Lehren der Gesellschaft geschlagenen Wunden auf dem Wege der Gesetzgebung zu heilen.

Daß es so kommen mußte, war von Anfang an klar. Die Menschen sind eben keine Engel. Überall, wo sie frei und ungehindert ihren selbstsüchtigen Trieben und Leidenschaften folgen, wird anstatt der von Bastiat geträumten Harmonie ein wüster Kampf aller gegen alle entbrennen, ein Kampf, der schließlich mit der Unterdrückung und dem Elend der Schwächeren enden muß,

Digitized by Google

wie wir schon oben (503) gegen Spencer andeuteten. Gewiß mit Recht ist deshalb auch in der Wissenschaft der Standpunkt des bloßen Gewährenlassens innerhalb des allgemeinen Rechtsschutzes aufgegeben.

III. Der Rechtsstaat auf christlicher Grundlage. Bisher haben wir nur den Rechtsschutzstaat in dem Sinne widerlegt, wie ihn die Anhänger des liberalen Individualismus seit Kant auffassen. Wir müssen aber noch kurz einer Schule gedenken, welche auch in katholischen Kreisen ihre Anhänger hat und den Rechtsstaat im christlichen bzw. katholischen Sinn aufgefaßt wissen will[1]. Nach dieser Schule soll sich zwar die Staatsgewalt auf den bloßen Rechtsschutz beschränken, aber unter den zu schützenden Rechten sind nicht nur die Privatrechte, auch der Katholiken, sondern auch die öffentlichen Rechte der Kirche zu verstehen. Da die Kirche an und für sich allein das Recht öffentlicher Duldung hat, so werden vom Standpunkte dieser Rechtsschutztheorie manche Schlußfolgerungen, die wir oben gegen den liberalen Individualismus geltend machten, hinfällig, wenigstens insoweit das religiöse und sittliche Gebiet in Betracht kommt.

Trotzdem glauben wir, daß auch diese Auffassung unhaltbar ist. Der oben (503) an erster Stelle gegen den liberalen Rechtsschutzstaat geltend gemachte Grund behält auch gegen sie seine volle Kraft. Der bloße Rechtsschutz wird dem Ergänzungsbedürfnis, welches die Wurzel aller Gesellschaftsbildung ist, nicht gerecht. Der Staat stellt die höchste Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung und den Abschluß derselben in der bloß natürlichen Ordnung dar. Er muß deshalb auch dem Ergänzungsbedürfnis innerhalb dieser Ordnung vollkommen entsprechen. Die Anhänger dieser Richtung sind auch genötigt, das Verhalten aller Staaten zu allen Zeiten zu verurteilen. Nehmen wir nur ein Beispiel heraus: alle zivilisierten Staaten ohne Ausnahme haben manches zur Pflege des öffentlichen Unterrichtes getan, z. B. durch Errichtung von Hochschulen, technischen Schulen, Bibliotheken. Vom Standpunkt des bloßen Rechtsschutzes läßt sich das ganz und gar nicht rechtfertigen. Ebensowenig ließen sich öffentliche Ausstellungen, wissenschaftliche Expeditionen rechtfertigen. Die Herstellung großer Verkehrsstraßen könnte nur insofern gebilligt werden, als sie strategischen Zwecken oder der Aufbringung der nötigen Staatseinkünfte dienen.

Selbst auf religiösem Gebiete befriedigt die Theorie des bloßen Rechtsschutzes nicht. Gewiß, der Staat soll nicht nur die einzelnen Katholiken, sondern auch die Kirche in ihren Rechten schützen, und ein solcher Zustand ist besser als ein Zustand staatlicher Bevormundung und Knechtung, welcher der Kirche unter der Maske wohlwollender Unterstützung alle Lebensadern unterbindet. Aber ein an und für sich wünschenswerter und von Gott gewollter Zustand ist das nicht, wie wir weiter unten bei Besprechung des Verhältnisses von Kirche und Staat zeigen werden. Der Staat soll die Kirche nicht bloß schützen, sondern unterstützen und fördern, und zwar in seinem allereigensten Interesse.

Stellen wir uns aber auf den rein natürlichen Standpunkt, wo es keine Kirche gäbe, so hätte nach der Ansicht der Gegner der Staat nichts zu tun,

[1] Vgl. Pesch, Liberalismus, Sozialismus und christl. Gesellschaft 480 ff; Antoine, Cours d'économie sociale 224 ff.

Digitized by Google

als die Privattätigkeit in Bezug auf die Religion zu schützen. Der Staat als Staat hätte kein Recht und keine Pflicht, öffentlich für die Religion zu sorgen oder dieselbe zu fördern. Es könnte deshalb allgemein jede positive Religionsübung unterbleiben, ohne daß der Staat etwas dagegen anzuordnen befugt wäre. Denn hier ist kein Recht zu schützen.

Ja noch mehr. Vom Standpunkt des bloßen Rechtsschutzes hätte der Staat innerhalb der rein natürlichen Ordnung kein Recht, Verbrechen gegen die Sittlichkeit, die mit Einwilligung aller Beteiligten begangen werden, zu bestrafen. Denn durch solche Verbrechen, z. B. Prostitution, wird kein Recht verletzt. Höchstens könnte man entgegnen, das Recht des Staates auf die öffentliche Sittlichkeit werde mißachtet. Allein wenn man den Rechtsschutz als Staatszweck bezeichnet, so kann man unter den zu schützenden Rechten nicht die öffentlichen Rechte des Staates verstehen, wie wir schon oben (500 A. 1) dargelegt haben.

§ 3. Die sozialistische Auffassung des Staatszweckes.

I. Während die eben besprochene Auffassung des Staates nur an die Individuen und ihre gleichen Rechte und Freiheiten denkt, berücksichtigt eine andere Anschauung im Staate fast nur die Gesamtheit, die Gesellschaft als solche, so daß sie darüber die individuellen Rechte und Freiheiten über Gebühr vernachlässigt. Wir können diese Richtung die sozialistische im weitesten Sinne nennen. Während die Anhänger des älteren Liberalismus meist der individualistischen Anschauung vom Staate huldigten, stehen dagegen die Anhänger des jüngeren Liberalismus, die sich oft bewußt oder unbewußt im Geleise Hegelscher Ideen bewegen, vielfach auf dem Standpunkt sozialistischer Anschauung — mit einziger Ausnahme des volkswirtschaftlichen Gebietes, auf dem sie nach wie vor zäh an ihrem Individualismus festhalten.

Eine kleine Musterung der wichtigsten hierher gehörigen Ansichten wird der Erkenntnis des richtigen Staatszweckes den Weg bahnen.

1. Nach der Idee der Antike ist der Mensch um des Staates willen da. Seine Daseinsberechtigung und Bedeutung richtet sich nach seiner Beziehung zum öffentlichen Gemeinwesen. Anklänge an diese Auffassung finden sich häufig bei Plato, der den Staat als den Menschen im großen ansieht und ihm als höchste Aufgabe die Erziehung der Bürger zur Tugend zuweist[1]. Obwohl Plato theoretisch den Menschen im Staat nicht völlig aufgehen läßt, sondern diesen eher als Anstalt zur Verwirklichung der Idee des Guten in den Bürgern ansieht, so ordnet er doch praktisch alle individuellen Interessen: Ehe, Erziehung,

[1] De leg. 8, 829 a: *Δεῖ δὲ αὐτὴν (τὴν πόλιν) καθάπερ ἕνα ἄνθρωπον ζῆν εὖ.* In neuerer Zeit hat sich A. Trendelenburg die platonische Idee vom Staat als dem „Menschen im großen" angeeignet. „Jeder Staat ist ein Versuch, den idealen Menschen zu verwirklichen. Es ist die Idee des Staates — Verwirklichung des universellen Menschen in der individuellen Form des Volkes und daraus Selbstgenügung und Selbständigkeit" (Naturrecht § 151). „An dem reichen Inhalt der Idee gemessen, ist der einzelne nur der potentielle Mensch, erst der Staat in der Geschichte des Volkes ist ein aktueller."

Digitized by Google

Familie, Eigentum, dem Staate gänzlich unter. Der Staat wird zur Familie und zerstört dadurch diese.

Auch Aristoteles scheint den einzelnen Menschen völlig den Staatsinteressen unterzuordnen. Er definiert den Staat als „eine Gemeinschaft von Familien und Gemeinden, die sich selbst nicht nur zum Leben, sondern auch zum glücklichen und guten Leben zu genügt“ [1]. Diese Bestimmung ist an sich ganz richtig, aber der Stagirite scheint im Verlauf seiner Erörterungen den Menschen ganz im Gemeinwesen aufgehen zu lassen. Wie ein Glied nur für den Körper da ist, so ist ihm der Mensch nur um der staatlichen Gesamtheit willen vorhanden; diese kann deshalb über den einzelnen nach Belieben verfügen, wofern es nur in ihrem Interesse geschieht.

Die gleiche Anschauung wie bei Plato und Aristoteles begegnet uns vielfach im klassischen Altertum; doch darf man daraus nicht die allgemeine Folgerung ziehen, den Griechen und Römern sei das Gefühl persönlicher Freiheit dem Staate gegenüber völlig fremd gewesen. Durch J. Stahl und Rob. v. Mohl ist die Ansicht herrschend geworden, den Griechen habe der Gedanke des selbstberechtigten Individuums gefehlt. Neuere eingehende Forschungen haben die Unrichtigkeit dieser Ansicht nachgewiesen [2]. Man nahm irrtümlich den lakedemonischen Militärstaat, wie er Plato vorgeschwebt zu haben scheint, für den griechischen Staat überhaupt. Tatsächlich genoß namentlich in Athen, das Individuum eine weitgehende, gegen die Staatsallmacht geschützte Freiheit der Bewegung. Weil Plato in seinen Schriften von einem Privatrecht nichts weiß, schloß man, es habe überhaupt bei den Griechen keines gegeben. „Je weiter unsere Kenntnis des griechischen Privatrechtes dringt, desto mehr finden wir, daß der Rechtsschutz im Privatinteresse ausgebildet war.“ [3] Trotzdem kann man zugeben, daß die Schätzung der menschlichen Persönlichkeit bei den Griechen und Römern nie zur vollen Klarheit kam. Die salus publica fordert unbedingt das Opfer jedes Privatwohles. Es hängt dies innig zusammen mit den unklaren Begriffen des Heidentums von der Bestimmung des Menschen auf Erden und von seiner Stellung zu Gott, seinem Schöpfer und Endziel. Wenn man den Menschen bloß „diesseitig“ auffaßt und ihn bloß als einen Teil des Staates betrachtet, so liegt es nahe, ihn als Teil dem Ganzen völlig unterzuordnen, wie man ein Glied dem Körper oder ein Individuum der ganzen Herde unterordnet.

Erst das Christentum hat dem Menschen mit dem Bewußtsein seiner ewigen Bestimmung auch das volle Bewußtsein seiner persönlichen Würde und Freiheit gebracht. Hierzu kommt noch, daß während nach antiker Anschauung der Staat zugleich politische und religiöse Gemeinschaft war, mithin auch die Pflege der Religion und Erziehung zu seiner Kompetenz gehörte und er hierdurch eine umfassende Macht erlangte, die sich auf alle Gebiete des menschlichen Lebens

---

[1] Polit. 3, 9, 1281 a 1: *Πόλις δὲ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους· τοῦτο δ' ἐστίν, ὡς φαμέν, τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς· τῶν καλῶν ἄρα πράξεων χάριν θετέον εἶναι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν, ἀλλ' οὐ τοῦ συζῆν.*

[2] Gute Ausführungen hierüber bei Jellinek, Allgemeine Staatslehre 264 ff.

[3] Ebd. 279.

Digitized by Google

erstreckte, Christus die Leitung der religiösen Angelegenheiten einer selbständigen Organisation, der Kirche, anvertraute, und so den staatlichen Eingriffen in das individuelle Leben des Individuums klare und sichere Schranken gezogen hat. Wie wahr dies ist, erkennt man daraus, daß uns die antik-heidnische Anschauung und die Knechtschaft des Menschen unter dem staatlichen Despotismus auch heute noch überall außerhalb des Christentums begegnet.

2. Mit dem Wiedererwachen der Antike, der Renaissance, tauchen auch neuerdings altheidnische Staatsgedanken auf, welche den einzelnen der Gesamtheit oder dem Nutzen des Fürsten gänzlich unterordnen.

N. Machiavelli (1469—1527) war der erste, der in seinem berüchtigten Buche „Vom Fürsten" die Religion und Sittlichkeit ganz der sogenannten Staatsraison unterordnete und dem Fürsten gestattete, sich über alle Gebote der Moral und Religion hinwegzusetzen, wenn sein Interesse es erheischt. Keiner hat aber den Absolutismus der Fürsten theoretisch mehr begründet als Th. Hobbes, der die Staatsgewalt als absolut, unbeschränkt und unteilbar[1] bezeichnet, weil sie die höchste Einheit und Macht darstellt. Sie hat Recht auf alles. Wie über gut und bös, so stellt sie auch über die Religion, über mein und dein usw. die höchsten, absolut gültigen Satzungen auf. Das öffentliche Gesetz ist das Gewissen des Bürgers. Der Staat gilt ihm als der „sterbliche Gott", dem man allen Frieden und Schutz unter dem unsterblichen Gott verdankt[2].

3. Noch weiter in der Vergötterung des Staates sind die modernen Pantheisten, besonders Schelling und Hegel, gegangen[3]. Nach beiden ist der Staat das Absolute, d. h. Gott selbst, auf einer bestimmten Stufe des Werdens.

Schelling bezeichnet den Staat als den von der ewigen Vernunft in der Geschichte hervorgebrachten Organismus der Harmonie von Freiheit und Notwendigkeit. Der Staat hat keinen Zweck außer sich, er ist Selbstzweck, ein Kunstwerk, welches die Schönheit des öffentlichen Lebens um ihrer selbst willen darstellt; er ist das unmittelbare, augenfällige Bild des absoluten Lebens, welches, als solches erfaßt, von selbst alle Zwecke erfüllt. Begreiflich, daß von diesem Standpunkt Schelling für den Platonischen Idealstaat schwärmte und alle Privatrechte in das Belieben des Staates stellte[4].

Nach Hegel gehört der Staat in das Gebiet des „objektiven Geistes"; er ist „die Wirklichkeit der sittlichen Idee", „das an und für sich Vernünftige"; er ist „absoluter, unbewegter Selbstzweck" und hat „das höchste Recht gegen die

---

[1] De cive c. 12, n. 5.

[2] Leviath. c. 17. Siehe Ahrens (Naturrecht I 99), der über die Lehre von Hobbes bemerkt: „Sie hat einerseits (auch zu Nutz und Frommen der modernen Materialisten) den Beweis geliefert, daß jeder Materialismus, der in dem Menschen kein geistiges, unsterbliches, aller irdischen Macht enthobenes Prinzip anerkennt, die Freiheit vernichten und den Absolutismus, sei es des einzelnen oder der demokratischen Masse, aufstellen muß, und anderseits läßt sie klar erkennen, daß eine bloß äußerliche, mechanische Auffassung der Staatsgewalt als Willenseinheit den Staat zu einer juristischen Person im römischen Sinne des Wortes macht, alle innere wesentliche Gliederung zerschlägt und gleichfalls zum Absolutismus führt."

[3] Siehe oben I 527 f.

[4] Über Schelling vgl. Stahl, Philosophie des Rechts I (1856) 407 ff.

Digitized by Google

Einzelnen, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staates zu sein“ [1]; „es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist“, ja der Staat ist der präsente Gott, göttlicher Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist [2]. „Der vernünftige Staat ist unendlich in sich.“ [3] „Man muß den Staat wie ein Irdisch-Göttliches verehren und einsehen, daß, wenn es schwer ist, die Natur zu begreifen, es noch unendlich herber ist, den Staat zu fassen.“ [4]

Der Würde des Staates als des „präsenten Gottes“ entspricht es, daß ihm gegenüber der einzelne nur Pflichten, keine Rechte hat; er ist allmächtig und hat nicht nur die Aufgabe, das Recht zu verwirklichen, sondern er hat auch „die ganze Gesinnung und Tätigkeit des einzelnen, als der für sich ein Zentrum zu sein strebt, in das Leben der allgemeinen Substanz zurückzuführen und in diesem Sinne als freie Macht jenen ihr untergeordneten Sphären Abbruch zu tun und sie in substantieller Immanenz zu erhalten.“ [5]

Über den Hegelschen Absolutismus läßt sich nicht mehr hinausgehen. Selbst die vollendete Willkürherrschaft orientalischer Despoten bleibt hinter ihm zurück. Denn was läßt sich in dieser Beziehung noch Höheres denken, als daß der Staat Gott sei und der Untertan ihm gegenüber keine Rechte, sondern nur Pflichten besitze? Wer könnte sich bei solchen Anschauungen gegenüber der Staatsgewalt auf Freiheit, Eigentum, Leben oder sonst irgend ein Recht berufen? Es ist ganz folgerichtig, daß Hegel die Religion, sobald sie aus der Sphäre der inneren Gesinnung in das äußere Dasein (als Kirche) tritt, unumschränkt der Staatsgewalt unterwirft. Ebenso erklärlich ist seine heftige Abneigung gegen das „Raisonnieren, Kritisieren, Besser-wissen-wollen“ dem Staate gegenüber.

4. Aus der Hegelschen Schule sind die deutschen Sozialdemokraten, besonders K. Marx, der Vater derselben, hervorgegangen. Wie bei Hegel, so geht auch bei den Sozialisten das Individuum in der Gesamtheit auf. Der Staat ist der einzige Eigentümer der Produktionsmittel, der allgemeine Brotherr, der einem jeden sein Arbeitspensum und seinen Anteil am Nationalprodukt zuteilt. Freilich herrscht insofern ein Unterschied zwischen Hegel und den Sozialisten, als nach den letzteren der Staat gleichmäßig zum Wohl aller da ist, mithin nicht absoluter Selbstzweck sein kann.

Den Sozialisten stehen nahe die Staatssozialisten, als deren Hauptvertreter in Deutschland A. Wagner gelten darf. Von den extremen oder konsequenten Sozialisten unterscheiden sich die Staatssozialisten dadurch, daß sie nicht prinzipiell das Privateigentum, die heutigen Ständeunterschiede, kurz die heutige Gesellschaftsordnung beseitigen wollen. Nur soll nach ihnen der Staat durch sein Eingreifen die heutigen sozialen Gegensätze aussöhnen und deshalb so viel von den Produktionsmitteln in Staatseigentum oder unmittelbaren Staatsbetrieb überführen, als ihm dienlich scheint. Der Staatssozialismus stellt die Grenzregulierung zwischen Privatrecht und öffentlichem Recht in das Belieben der Staatsgewalt. Er bedarf einer starken Staatsgewalt und neigt deshalb mehr zur Monarchie, während der eigentliche Sozialismus demokratisch, ja jeder Ungleichheit feindselig ist.

Eine stillschweigende Voraussetzung des Staatssozialismus ist, daß es kein vom Staate unabhängiges Naturrecht gebe, daß insbesondere das Privat-

[1] Grundlinien der Philosophie des Rechts (WW. VIII) § 258.
[2] Ebd. § 270. [3] Ebd. [4] Ebd. § 272. [5] Enzyklopädie § 537.

Digitized by Google

eigentumsrecht nur ein positives, von der Staatsgewalt gewährtes und deshalb unter Umständen widerrufliches Recht sei. Eine weitere unhaltbare Voraussetzung der Staatssozialisten ist eine unrichtige Auffassung der austeilenden Gerechtigkeit. Sie nehmen an, Gegenstand der austeilenden Gerechtigkeit seien nicht bloß die öffentlichen Güter, sondern ausnahmslos alle Güter im Staate, gleichviel ob private oder öffentliche; es sei deshalb ihre Aufgabe, zu bewirken, daß jeder nach Maßgabe seiner Verdienste Eigentum (Einkommen) besitze. Das ist eine unwahre und unmögliche Forderung. Gerade an der Unmöglichkeit der Verteilung der Güter nach Maßgabe des Verdienstes muß der Sozialismus vor allem scheitern (S. 229 ff).

5. Auch außerhalb sozialdemokratischer Kreise ist Hegel, wie man ihn treffend genannt hat, „der Zuchtmeister des staatlichen Denkens" geworden. Zwar hat man vielfach seinen abstrusen Pantheismus mit den tollen Sprüngen von Position und Negation und Einigung in einem höheren Dritten in die Rumpelkammer geworfen, doch spukt sein „Staatsgott" unbewußt in vielen Köpfen wenigstens insofern, als man den Staat als Selbstzweck ansieht und ihm alle Privatinteressen unterordnet. Das wird sich leicht herausstellen, wenn wir unter den neueren Staatslehrern eine kleine Umschau halten.

a) Fr. J. Stahl suchte den heidnischen Staatsbegriff zu beseitigen und im Willen Gottes eine feste Grundlage der Staatsgewalt zu finden, allein er vermochte nicht, sich vollständig dem Banne Hegelscher Ideen zu entziehen.

Der Staat ist ihm „schlechthin die sittliche Welt". „Wie nun das sittliche Reich in allen seinen Stufen und Arten das dreifache Ziel hat: die Wohlfahrt der Menschen, die Offenbarung der Fülle schöpferischer und gestaltender Gedanken und die Herrschaft der Heiligkeit und Gerechtigkeit, alle drei in untrennbarer Einheit und wechselseitiger Durchdringung: so entfaltet der Staat eine Wirksamkeit nach den drei Seiten: Schutz und Förderung der Menschen — Vollendung der nationalen Existenz — Handhabung gebotener Lebensordnung. Er gewährt den Menschen Schutz nach außen, Frieden im Innern, Abwehr der Naturschäden, Mittel für Ernährung, Erziehung, Gesittung. Er vollendet die nationale Existenz durch die Entfaltung aller natürlichen und sittlichen Kräfte (kriegerische Macht, Reichtum, Bildung), durch die Offenbarung der inneren geistigen Individualität der Nation, durch seinen eigenen vollendeten Bau mit den mannigfachen Einrichtungen mechanischer Zweckmäßigkeit und sittlicher Gebundenheit."[1] Der Staat ist „ein ursprüngliches Ganze, das seine Bestimmungsgründe, die Macht und das Gesetz seines Bestandes und seiner Wirksamkeit in sich selbst trägt. Er ist ein Reich realisierter und zu realisierender sittlicher Ideen und verständiger Zwecke, das in der sittlichen Weltordnung gegeben ist und dem die Menschen als dienende Glieder von selbst angehören."[2]

Das ist alles sehr mißverständlich und dehnbar, namentlich ist „die Vollendung der nationalen Existenz und der nationalen Aufgaben" ein weites Dach, unter dem sich alles unterbringen läßt.

b) Von nachhaltigerem Einfluß als die Stahlsche Ansicht wurde für die Staatswissenschaft, namentlich in Deutschland, die Theorie des sog. „nationalen Kulturstaates", welche den letzten Endzweck der Nationen

[1] Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung II², 2. Abtl., S. 132. [2] Ebd. 140.

Digitized by Google

in eine stetig fortschreitende Kulturentwicklung verlegt und dementsprechend dem Staat die Aufgabe zuweist, diese Kulturentwicklung um ihrer selbst willen allseitig zu erstreben.

Die meisten neueren Staatslehrer können hierher gezählt werden, wie weit sie auch in ihrer Ausdrucksweise voneinander abzuweichen scheinen. Manche von ihnen bezeichnen zwar ihre Theorie als Rechtsstaatstheorie, aber nicht in dem Sinn, als ob die Rechtsordnung etwas unabhängig vom Staate Gegebenes wäre, zu dessen Schutz er sich bildet, sondern vielmehr in dem Sinn, daß er die Rechtsordnung aus sich schöpferisch hervorbringt, und zwar im Dienste der Kultur und des Fortschritts.

H. Ahrens nennt sich einen Vertreter des „Kultur-Humanitäts-Rechtsstaates". Der Staat soll nicht bloß für die gesellschaftlichen Lebens- und Bildungskreise das Recht üben, sondern vor allem für seinen eigenen Bestand und seine eigene Fortbildung sorgen[1]. Das letzte Ziel des Staates ist die höchste Kulturentwicklung, das „unbegrenzte Wachstum in allen Lebens- und Bildungsgütern". Er ist eine göttliche, von der menschlichen Vernunft und Freiheit getragene Anstalt, welche stetig fortgebildet wird und die gleiche göttliche Würde wie die kirchliche Gemeinschaft für sich in Anspruch nimmt[2], eine Anstalt, welche nicht bloß das gesamte gesellschaftliche Leben zu regeln und zu harmonisieren, sondern auch dafür zu sorgen hat, „daß das Volk den Reichtum seiner Anlagen und Kräfte nach der Eigentümlichkeit seines Genius zu einer eigenartig schönen Volkspersönlichkeit, zu einem Reiche göttlich-menschlicher Bildung gestalte"[3].

Hier klingt der halbpantheistische (panentheistische) Standpunkt Krauses leise durch, der die Welt als einen Teil der Gottheit ansieht. In den einzelnen Ausführungen bietet Ahrens manches Beachtenswerte, aber die Lehre über den Staatszweck ist deshalb verfehlt, weil er die ganze Rechtsordnung schließlich in das Belieben des Staates stellt und diesen selbst mit halbgöttlicher Würde umkleidet.

J. C. Bluntschli will nicht die „allgemeine Wohlfahrt", sondern die Entwicklung der Volksanlage, Vervollkommnung des Volkslebens, zuletzt Vollendung als Staatszweck angesehen wissen[4]. Das Nebelhafte dieser Ausdrücke wohl fühlend, setzt er erklärend hinzu, diese Volksentwicklung dürfe nicht im Widerspruch stehen mit der Bestimmung der Menschheit. Allein da diese Bestimmung in der unbegrenzten Kulturentwicklung zu suchen ist[5], so ist diese Erläuterung nichtssagend. An einer andern Stelle weist er mit ernster Miene dem Staate die Aufgabe zu, „seine Herrlichkeit aller Welt zu offenbaren"[6].

A. Lasson sieht den Staat als einen Teil der vernünftigen Weltordnung an, dessen Zweck kein anderer ist, als „Ausdruck der weltumfassenden Vernunft auf bestimmter Stufe ihrer Realisation zu sein"[7]. „Der Staat hat in keinem Falle die Aufgabe, die Menschen glücklich zu machen."[8] Sein Wesen besteht darin, „verwirklichte Rechtsordnung" zu sein; was aber zur Rechtsordnung gehöre, bestimmt der Staat, „denn der Staat hat das höchste Recht auf alles"[9]. „Der Staat ist ein Wesen von selbständiger Herrlichkeit, eine Manifestation der Vernunft, und wenn er doch zu etwas dienen soll, so muß man ihn als Diener des menschlichen Geschlechts.

[1] Naturrecht II (1871) 303. [2] Ebd. 271. [3] Ebd. 516.
[4] Die Lehre vom modernen Staat I (1875) 361. [5] Vgl. ebd. 366.
[6] Deutsche Staatslehre für Gebildete (1874) 14.
[7] System der Rechtsphilosophie (1882) 312. [8] Ebd. 319.
[9] Ebd. 316.

Digitized by Google

aller Geschlechter, die noch kommen werden, der höchsten Kulturzwecke auffassen, die über Leben und Gesichtskreis des Individuums weit hinausragen. Im Dienste dieser Zwecke behauptet sich der Staat als vernünftige Ordnung, und darum hat er seinen eigentlichen Gegner an dem zufälligen Willen und Interesse der vielen. Der Gegensatz von Staatswillen und Volkswillen ist unversöhnlich. Was man Volkswillen nennt, ist eben die Summe von Interessen der einzelnen ..., und diese Interessen wenden sich notwendig in erbittertem Streit nicht nur gegeneinander, sondern auch gegen den Staat und die bleibende vernünftige Ordnung des Rechts." [1]

Das ist Hegelsche Dogmatik im Staatsrecht und alles ebenso unklar als dehnbar. Was soll das heißen, wenn der Staat als etwas über den Interessen seiner Glieder Stehendes, ihnen Entgegengesetztes, als die bleibende Vernunftordnung gedacht wird? Was bedeutet die Behauptung: „Der Staat kann gar nichts anderes wollen als sich selbst, und der Inhalt seines Willens ist das Recht"? Der Staat als Staat will nichts, ebensowenig als eine Gemeinde oder eine Aktiengesellschaft etwas will. Die Leiter desselben, die haben allerdings einen Willen; aber kann man von diesen etwa sagen: „Des Staates Wille geht immer auf das Unentbehrliche"? der Inhalt ihres Wollens ist das Recht? Das sind alles unverständliche Überbleibsel aus der Hegelschen Schule, die auf eine Proklamierung der Staatsallmacht hinauslaufen.

Für G. Jellinek gelten als Staatsaufgaben: „staatliche Selbstbehauptung, Sicherheit und Machtentfaltung, Rechtssetzung und Rechtsschutz". „Der leitende Gedanke für diese Zweckbestimmung liegt in der Erkenntnis, daß planmäßige Organisation der Versorgung der solidarischen Volksinteressen, soweit sie einer zentralen Leitung bedürfen und durch äußere Veranstaltung befriedigt zu werden vermögen, nur durch den mit den größten Machtmitteln ausgestatteten sozialen Faktor, als welcher der Staat sich darstellt, vorgenommen werden können." „Das höchste Prinzip für die gesamte Staatstätigkeit aber ist die Förderung der fortschreitenden Entwicklung der Volksgesamtheit und ihrer Glieder." „Es sind demnach drei Gattungen von Solidarinteressen vom Staate zu versorgen: individuelle, nationale, menschheitliche. Unter dem Gesichtspunkt teleologischer Rechtfertigung erscheint uns daher der Staat als der durch planmäßige, zentralisierende, mit äußeren Mitteln arbeitende Tätigkeit die individuellen, nationalen und menschheitlichen Solidarinteressen in der Richtung fortschreitender Gesamtentwicklung befriedigende, herrschaftliche Rechtspersönlichkeit besitzende Verband eines Volkes." [2]

Der Theorie, welche den Staatszweck in die Wohlfahrt der Gesamtheit verlegt, wirft Jellinek vor, der Begriff der Wohlfahrt sei so unbestimmt und so von subjektiver Auffassung abhängig, daß aus demselben alles Mögliche gefolgert werden könne und sich das Tätigkeitsgebiet des Staates ins Schrankenlose erweitern lasse [3]. Dieser Vorwurf läßt sich mit mehr Recht gegen seine eigene Ansicht erheben. Dieselbe ist zu unbestimmt und zu vag, als daß sie einen sichern Maßstab für die Abgrenzung der privaten von der öffentlichen Tätigkeit abgeben könnte. Tatsächlich zieht auch Jellinek aus seiner Theorie die Folgerung, der moderne Staat habe „das formelle Recht, nach seinem Ermessen die Grenzen seiner Macht zu bestimmen, so daß prinzipiell nichts dem menschlichen Gemeinleben Angehörige seiner regulierenden Macht entrückt ist" [4].

II. Widerlegung. Mehrere der vorgelegten Ansichten bedürfen einer eingehenden Widerlegung schon deswegen nicht, weil sie entweder auf den offen-

[1] Ebd. 327.
[2] Allgemeine Staatslehre 237. [3] Ebd. 217. [4] Ebd. 297.

Digitized by Google

bar irrigen Voraussetzungen des Ganz- oder Halbpantheismus beruhen (Hegel, Schelling); andere sind so unbestimmt und vag, daß sie unmöglich zur Grundlage einer wissenschaftlichen Erörterung dienen können. Nur auf einen Punkt müssen wir näher eingehen, der fast allen dargelegten Systemen gemeinsam ist, nämlich die Voraussetzung: der Staat sei Selbstzweck, wenigstens insofern, als er nicht ausschließliches Mittel zum Wohle seiner Glieder ist, sondern einen selbständigen Zweck hat: das Staatswohl, bestehend in einer immer größeren Machtentfaltung, einer immer reicheren gesellschaftlichen Organisation, einer immer weiter gehenden Beherrschung des individuellen Lebens durch die Gesamtheit.

Diese Voraussetzung ist eine Vernichtung der persönlichen Würde des Menschen. Erhebt man den Staat zum Selbstzweck, so wird folgerichtig der Mensch zum bloßen Mittel für die Gesamtheit herabgewürdigt, dessen Wert sich wie der jedes Mittels nach seiner Nützlichkeit für seinen Zweck, also in unserem Fall für die Gesamtheit richtet. Eine solche Auffassung steht aber im Widerspruch mit der Würde und ewigen Bestimmung des Menschen. Alles Irdische hat sich dem Menschen als seinem Zweck unterzuordnen, es soll ihm als Mittel zur Erreichung seines Zieles dienen. Das gilt auch von allen Anstalten und Gesellschaften. Diese Grundwahrheit, von der die echte Größe und das wahre Wohl des Menschen abhängt, wird geleugnet, sobald man den Staat als Selbstzweck auffaßt. Eine notwendige Folge dieser Anschauung ist die Losreißung des politischen Gemeinwesens von Gott als seinem letzten Ziel, und von dieser Emanzipierung bis zur Vergötterung des Staates ist nur ein Schritt.

Diese Auffassung des Staates überliefert auch den Menschen der niedrigsten Sklaverei. Ist der Staat Selbstzweck, und sind seine Glieder nur Mittel, so würde er töricht handeln, wenn er sich nicht das Recht beilegte, über diese Glieder nach freiestem Belieben zu verfügen, und damit ist der Mensch zum Sklaven geworden. Denn Sklave ist jeder, der nicht sich selbst, sondern einem andern angehört. Der Staat kann dann in alle persönlichen und häuslichen Verhältnisse hineinregieren, soviel er will, er ist immer in seinem Recht. Nützt ihm ein Glied nichts mehr, so kann er es abhauen und beseitigen. All die absurden Folgerungen, die Plato aus seiner Theorie in Bezug auf Aussetzung der schwächlichen, unbrauchbaren Kinder, öffentliche Regelung der Ehe und der Erziehung, Verteilung der Berufe von Obrigkeits wegen u. dgl. gezogen, sind von diesem Standpunkt vollständig berechtigt.

Wer diese Folgerungen nicht will, muß anerkennen, daß nicht die Menschen des Staates, sondern der Staat der Menschen wegen da ist.

Bluntschli ist voll Entrüstung darüber, daß man den Staat zum bloßen Mittel der Privatwohlfahrt herabwürdige und seiner Majestät entkleide[1]. Er übersieht, daß wir den Staat nicht als ein Mittel für die Privatwohlfahrt einzelner oder weniger ansehen — was gegen die wahre Würde des Staates wäre, wenn man einmal von Würde des Staates reden will —, sondern bloß als ein Mittel für die Privatwohlfahrt aller seiner Glieder. Das verstößt keineswegs gegen die wahre

[1] Die Lehre vom modernen Staat I 347.

Digitized by Google

Würde des Staates, sondern bloß gegen die falsche, abgöttische Majestät, mit der ihn die modernen Staatsanbeter umkleiden.

Aber ist es nicht ein unzweifelhafter Grundsatz, daß das Privatwohl sich dem öffentlichen Wohl unterzuordnen hat, während nach unserer Ansicht gerade das Umgekehrte der Fall wäre? Das Privatwohl eines oder auch vieler Individuen hat sich dem öffentlichen Wohl unterzuordnen, wenn beide *nicht zusammen bestehen können*, und wenn es sich um Güter *derselben Ordnung*, nämlich um zeitliche Güter handelt. Das öffentliche Wohl besteht in zeitlichen Gütern, und nur die Privatgüter derselben Ordnung, also nicht die Güter der höheren, sittlichen Ordnung, müssen demselben untergeordnet werden. Außerdem wäre es auch widersinnig, das *ganze* irdische Wohl *aller* Staatsangehörigen dem öffentlichen Wohl unterzuordnen. Denn das öffentliche Wohl ist nur Vorbedingung und Mittel zum Privatwohl *aller* Staatsangehörigen.

Wohl aber kann und soll das irdische Privatwohl *einzelner* und im Notfall auch *vieler* dem öffentlichen Wohl und dadurch dem Privatwohl aller *insgesamt* untergeordnet werden. Außerdem handelt es sich, wie z. B. im Krieg, nicht um ein direktes Preisgeben des Privatwohls bzw. des Lebens vieler, sondern man setzt dasselbe nur einer großen, zuweilen auch sichern *Gefahr* aus, um dadurch Freiheit, Eigentum, Ehre und Selbständigkeit für die Gesamtheit, zu der sie gehören, zu erhalten. Gleichwie der einzelne selbst mit Lebensgefahr seine leibliche Unversehrtheit, seine Freiheit und wichtige äußere Güter verteidigen kann (S. 99), so darf dasselbe auch der Staat. Da der Mensch durch seine Natur selbst zum Gesellschaftsleben bestimmt ist, so sind ihm auch all die Opfer angemessen und von Gott zur Pflicht gemacht, die das geordnete Leben in der Gesellschaft erheischt.

Die Privaten, die im Interesse der Gesamtheit ihr Leben opfern, verzichten damit nicht auf ihren wahren Vorteil. Tun sie es aus Pflicht, so werden sie für ihre Opfer in einem besseren Leben reichlich entschädigt. Allerdings, wer an kein ewiges Leben glaubt, der muß den Tod fürs Vaterland betrachten als eine vollständige Selbstvernichtung zu Gunsten anderer, die ihm bloß an Zahl überlegen sind, und eine solche Selbstvernichtung ist unvernünftig.

Zweiter Artikel.

Positive Darlegung des Staatszweckes.

§ 1. Der Staatszweck das öffentliche, nicht das Privatwohl.

Unsere Untersuchung hat uns zur goldenen Mittelstraße zurückgeführt. Die Rechte und Freiheiten der Individuen müssen mit dem Wohl der Gesamtheit in Einklang gebracht werden. Der Staat ist weder eine bloße Versicherungsanstalt für die individuelle Freiheit noch absoluter Selbstzweck, dem sich die Bürger in allem als Mittel unterzuordnen hätten. Sein Zweck muß also in der Mitte zwischen diesen beiden Extremen liegen. Welches ist derselbe?

1. Wir werden hier nicht erst dartun, daß auch der Staat in letzter Linie zur Verherrlichung Gottes da sei. Denn die Ehre des Schöpfers ist der letzte Endzweck alles Geschaffenen; ja je höher ein Ding seiner Natur nach steht, um so mehr ist es zur Mitwirkung an der Verherrlichung Gottes berufen. Da nun der Staat unter den natürlichen Veranstaltungen einen so hohen Rang einnimmt, so muß er auch in hervorragender Weise diesem Zwecke dienen. Wir

Digitized by Google

fragen aber hier nicht nach dem letzten, sondern nach dem unmittelbaren Zweck des Staates, der ihm zum Unterschied von allen andern Gesellschaften eigentümlich ist und sein Wesen bestimmt.

2. Auf die gestellte Frage antworten wir zunächst: der unmittelbare Zweck des Staates ist die öffentliche Wohlfahrt. Hiermit ist allerdings der Staatszweck noch nicht genügend bestimmt, denn es fragt sich gleich, worin diese Wohlfahrt bestehe; aber es wird doch von vornherein die irdische Privatwohlfahrt der Glieder des Staates vom unmittelbaren und direkten Staatszweck ausgeschlossen. Unter Privatwohlfahrt verstehen wir einen Zustand, in welchem der Mensch alles dasjenige besitzt, dessen er in seiner Lebensstellung vernünftigerweise bedarf. Dazu gehören nicht bloß die äußeren zur Erhaltung des leiblichen Lebens notwendigen Güter, sondern auch die inneren Güter des Leibes und der Seele, ganz besonders auch sittliche Tugenden, ohne die wahres Glück weder in der Zeit noch in der Ewigkeit möglich ist. Selbstverständlich kann dieser Glückszustand, den wir Privatwohlfahrt nennen, hier auf Erden immer nur ein unvollkommener und annäherungsweiser sein, auch wenn wir von der notwendigen Ungleichheit der verschiedenen Individuen in Bezug auf irdische Wohlfahrt ganz absehen. Auch dem glücklichsten Sterblichen fehlt noch viel, sehr viel zum vollkommenen Glücke (I 106 f).

Daß die Privatwohlfahrt nicht der direkte und unmittelbare Zweck des Staates sein kann, ist schon daraus ersichtlich, daß dieselbe in einem persönlichen Zustand und in persönlichen Gütern besteht, die zum großen Teil von der subjektiven Auffassung und der Freiheit des einzelnen abhangen. Niemand kann einen Menschen gegen dessen Willen glücklich machen. Namentlich kann niemand gegen seinen Willen tugendhaft, genügsam, zufrieden und froh gemacht werden. Wollte man die Privatwohlfahrt zur direkten Aufgabe des Staates erklären, so müßte man diesem auch die Befugnis und Pflicht zuschreiben, das persönliche Verhalten eines jeden allseitig zu überwachen und zu leiten, ihm zu befehlen, wie er essen, sich kleiden und beschäftigen, mit wem er sich verehelichen solle u. dgl. Denn von diesem Verhalten ist das Glück des einzelnen wesentlich bedingt. So würden wir zur vollständigsten Bevormundung des Individuums durch den Staat gelangen.

3. Aber worin besteht die öffentliche Wohlfahrt, die den unmittelbaren und eigentümlichen Zweck des Staates ausmacht? Auf die Beantwortung dieser Frage kommt alles an. Denn das öffentliche Wohl, die salus oder prosperitas publica, ist ein weites Fach, unter das sich vieles unterbringen läßt. Auch diejenigen, deren Ansichten wir oben als übertrieben oder zu unbestimmt abgelehnt haben, reden von dem öffentlichen Wohl als dem Zweck des Staates. Stammler meint, die Wohlfahrt sei eine Abstraktion ohne sichern Inhalt. Es frage sich, welcher Menschen Wohlfahrt gemeint sei. Von öffentlicher Wohlfahrt im Unterschied von der Wohlfahrt bestimmter Menschen könne nicht die Rede sein[1].

Die Antwort auf die aufgeworfene Frage werden wir finden, wenn wir nach den treibenden Ursachen forschen, die immer und überall zur Bildung von

[1] Wirtschaft und Recht 576 ff.

Digitized by Google

Staaten führen, oder nach den Bedürfnissen, zu deren Befriedigung wir den Staat als notwendig erkennen.

Welches sind die treibenden Ursachen der Staatenbildung? Keine andern als das Ungenügen, die Unzulänglichkeit, das Ergänzungsbedürfnis der isolierten Familien und Privatvereine. Selbst zum bloßen Dasein bedarf eine Familie zahlreicher Güter, die sie allein nicht zu beschaffen vermag. Die Menschen wollen aber nicht bloß leben, sie wollen sich vervollkommnen, das Gebiet ihrer Kenntnisse und Fertigkeiten, ihre Herrschaft über die Natur erweitern. Dazu bedürfen sie der Vereinigung im Staat (S. 455 f). Würden die einzelnen Familien sich selbst genügen für alle ihre Bedürfnisse, so würden wohl nie Staaten entstanden sein, die notwendig mancherlei Freiheitsbeschränkungen und Opfer für die einzelnen Familien mit sich bringen.

Ist es also die Ergänzungsbedürftigkeit, die immer und überall zur Staatenbildung geführt, so muß es auch der Zweck des Staates sein, diesem Ergänzungsbedürfnis abzuhelfen. Zweck des Staates ist es mithin, die Güter zu beschaffen, die allen notwendig oder nützlich sind, aber von den einzelnen durch bloße Privattätigkeit nicht genügend erreicht werden können. Das ausreichende Vorhandensein dieser Güter ist eben das öffentliche Wohl, das den Staatszweck ausmacht.

Das ist unzweifelhaft die Ansicht des Aristoteles, der wiederholt die Autarkie *(αὐτάρκεια)*, d. h. die Selbstgenügung oder die genügende Ausrüstung mit den zum glücklichen und tugendhaften Leben aller erforderlichen Mitteln als das kennzeichnende Merkmal des Staates hinstellt. So nennt er den Staat eine Gemeinschaft von Familien und Gemeinden, welche sich selbst zum glücklichen und tugendhaften Leben genügt[1], und an einem andern Orte eine aus mehreren Familien und Gemeinden bestehende Gemeinschaft, deren Zweck es ist, sich selbst zum glücklichen und guten Leben zu genügen[2]. Wieder an einer andern Stelle definiert er den Staat als eine Volksmenge, die zur vollen Befriedigung aller Bedürfnisse des Lebens ausreicht[3].

Mit der Lehre des Stagiriten stimmt die Ansicht des hl. Thomas[4] und aller bedeutenderen Theologen überein. Wir nennen beispielsweise Ägid.

---

[1] Polit. 3, 9, 1281 a 1. Siehe oben 508.

[2] Polit. 3, 9, 1280 b 34: *Πόλις . . . ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία . . . ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους.*

[3] Polit. 3, 1: *Πλῆθος ἱκανὸν πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν.* Schon im ersten Buch (Polit. 1, 2, 1252 b 27) definierte Aristoteles den Staat: *ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις ἤδη, πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἰπεῖν, γενομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν.*

[4] In seinem Kommentar zur Politik: In Polit. 3, l. 1; ebenso Silv. Maurus in seinem berühmten Kommentar zur aristotelischen Politik. Der Verfasser des Buches De regimine principum, als den viele den hl. Thomas bezeichnen, sagt vom Staatszweck (1, 1): Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi *non sufficit ad necessaria vitae*, si solitarius manet: oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, *quanto magis per se sufficiens erit* ad necessaria vitae. Habetur siquidem aliqua vitae sufficientia in familia domus unius, quantum sc. ad naturales actus nutritionis et prolis generandae et aliorum huiusmodi; in uno autem vico, quantum ad ea quae ad unum artificium pertinent; *in civitate vero*, quae est perfecta communitas, *quantum ad omnia necessaria vitae.* — Später (1, 15) be-

Digitized by Google

Romanus († 1315)[1], Joh. Parisiensis († 1306)[2], Engelbert von Volkersdorf († 1311)[3], Joh. Gerson († 1429)[4], den hl. Antoninus (1459)[5], J. Lainez († 1565)[6] und Fr. Suarez († 1616)[7].

---

zeichnet er den Staatszweck noch näher: Ad bonam vitam multitudinis instituendam tria requiruntur: primo quidem ut multitudo in unitate pacis constituatur. Secundo ut multitudo vinculo pacis unita dirigatur ad bene agendum. . . . Tertio vero requiritur, ut per regentis industriam necessariorum ad bene vivendum adsit *sufficiens copia.*

[1] In seinem Buche De regimine principum (l. 3, p. 1, c. 2) bezeichnet Ägidius den Zweck der civitas mit den Worten: Ordinatur civitas ad vivere, ad sufficienter vivere et ad vivere virtuose. Diese drei Punkte werden dann im einzelnen näher beleuchtet. Gerade deshalb sei die civitas notwendig, weil die Familie und die Gemeinde (vicus) den Menschen nicht mit allem Notwendigen genügend versorgen könne. Mit Recht habe deshalb Aristoteles gesagt, der Staat sei eine communitas habens terminum omnis per se sufficientiae vitae.

[2] Tractatus de regia potestate et papali c. 18: Staatszweck ist vivere secundum virtutem; daraus schließt er, es sei falsch, quod potestas regalis habeat curam corporum et non animarum. Vgl. Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht III 632, A.

[3] De regimine principum 2, c. 2—4; De ortu, progressu et fine Romani imperii liber c. 7—13. In letzterem bezeichnet Engelbert die felicitas regni als Staatszweck. Vgl. Gierke a. a. O. 632, A.

[4] Sermo ad regem Franciae pro iustitia (in der Ausgabe von 1514, tom. IV, Fol. 68 R). Im Zustand der ursprünglichen Gerechtigkeit, meint Gerson, wäre keine strenge dominatio und kein dominium coercitivum notwendig gewesen. Anders nach dem Sündenfall. Et hic radicem habemus et causas dominationis et coercitivi dominii. Causa efficiens occasionalis fuit peccatum, causa finalis fuit pax, tranquillitas et *sufficientia in vita civili.* Später: Policia est hominum societas ad bonum ordinata, ad recte praecipiendum et obediendum: ut in pace vivant et tranquillitate et *sufficientia* aut quoad hanc vitam temporalem aut quoad spiritualem.

[5] S. th. p. 4, tit. 2, c. 6, § 1. Der Fürst hat vier Pflichten: ut Deo placeat, populo satisfaciat, reipublicae provideat et leges iustas condat. Die dritte dieser Pflichten erklärt dann Antonin mit folgenden Worten: Debet tertio studere, ut provideat reipublicae, quod quidem fit, si in illa ea habeantur, quae possunt esse *ad directionem* et *consolationem* et *corporalem sustentationem.* Ad directionem valent sapientes, ad quod maxime debet princeps attendere. Debet enim procurare, *quod in civitate sit studium litterarum pro pueris erudiendis*, quod sint iurisperiti et alii sapientes. . . . Ad consolationem reipublicae valent virtuosi, ad corporalem autem sustentationem valent bona fortunae. Unde princeps debet *diligenter attendere, ne in civitate accidat caristia,* sed *abundantia victualium* sit in ea, et ad hoc consequendum debet praevenire tempora. . . . Debet autem praecipue conatum adhibere circa maxime necessaria, ut est frumentum, sal et huiusmodi.

[6] De potestate ecclesiast. c. 6: Finis potestatis civilis est in pace *et copia* tueri plebem sibi commissam.

[7] Suarez (De leg. l. 3, c. 11, n. 7) drückt sich über den Staatszweck also aus: Addo tertio potestatem civilem legislativam etiam in pura natura spectatam non habere pro fine intrinseco et per se intento felicitatem naturalem vitae futurae, immo nec propriam felicitatem naturalem vitae praesentis, quatenus ad singulos homines, ut particulares personae sunt, pertinere potest, sed eius finem esse felicitatem naturalem communitatis humanae perfectae, cuius curam gerit, et singulorum hominum ut sunt membra talis communitatis, *ut in ea sc. in pace et iustitia vivant et cum sufficientia bonorum*, quae ad vitae corporalis conservationem et commoditatem spectant, et cum ea probitate morum, quae ad hanc externam pacem et felicitatem reipublicae et convenientem humanae naturae conservationem necessaria est. Haec est mens Aristotelis . . . et D. Thomae, 1, 2, q. 90, a. 2, iunctis q. 95,

Digitized by Google

Auch Papst Leo XIII. hat mehrmals in seinen Rundschreiben dieselbe Lehre vorgetragen. So schrieb er schon in der Enzyklika Immortale Dei vom 1. November 1885, der Mensch werde von Natur nicht bloß in die Familie, sondern auch in den Staat hineingeboren, da nur dieser das zum Leben vollkommen Genügende gewähren könne[1]. Noch eingehender entwickelt er dieselbe Lehre in der Enzyklika De conditione opificum vom 15. Mai 1891. Die öffentliche Gewalt, so heißt es dort, soll durch ihre Gesetze und Einrichtungen dafür sorgen, daß Rechtschaffenheit der Sitten, ein wohlgeordnetes Familienleben, Achtung vor Religion und Recht erhalten und gefördert werde, daß Gewerbe, Industrie, Handel und ähnliches gedeihen, weil von deren Förderung das Wohl und Glück der Bürger abhängt. Es liegt auf der Hand, daß diese Lehre mit der bloßen Rechtsschutztheorie nicht vereinbar ist. Anderseits ist der Papst weit entfernt davon, den Staatssozialisten Vorschub zu leisten. Nachdrücklich warnt er davor, daß sich die Staatsgewalt in die Privatangelegenheiten und besonders in das Innere der Familie einmische; sie soll bloß durch ihre Gesetze und Einrichtungen einen Zustand herbeiführen, aus dem sich das Wohl aller von selbst ergibt[2].

§ 2. Weitere Erklärung des öffentlichen Wohls und Begründung der vorgetragenen Ansicht.

Weil es zum Verständnis einer Idee viel beiträgt, wenn man sie in verschiedenen Formen darstellt, so wollen wir das öffentliche Wohl noch in anderer Weise zum Ausdruck bringen. Wir sagen:

Das öffentliche Wohl, welches den Zweck des Staates bildet, besteht in der Gesamtheit der Bedingungen, die erforderlich sind, damit nach Möglichkeit alle Glieder des Staates frei und selbsttätig ihr wahres irdisches Glück erreichen können. Diese Begriffsbestimmung fällt sachlich mit der im vorigen Paragraphen gegebenen zusammen.

1. Der Staat hat nicht den Zweck, jedes Glied direkt und unmittelbar glücklich zu machen — jeder ist seines eigenen Glückes Schmied —; er soll bloß einen gesellschaftlichen Zustand herbeiführen, der es einem jeden seiner Glieder ermöglicht, durch eigene freie Tätigkeit das zu seinem Wohl Notwendige zu erwerben, soweit dies hienieden nach Verhältnis der Umstände geschehen kann. Damit der Staat seine Aufgabe erfülle, ist also nicht nötig, daß tatsächlich jedes Glied glücklich werde, sondern nur, daß jedem Gelegenheit und Mittel dazu geboten seien, daß mithin niemand ohne eigene oder fremde Schuld bloß infolge des durch die Staatsgewalt herbeigeführten oder geduldeten Zustandes von der allgemeinen Wohlfahrt ausgeschlossen sei.

Selbstverständlich ist der Begriff der irdischen Wohlfahrt kein absoluter und unveränderlicher, sondern ein relativer, der sich nach Zeit und Ort

---

a. 1 et 4; q. 96, a. 2 et 3, et q. 99, a. 3, in quibus docet ac declarat finem humanarum legum esse commune bonum civitatis et illa tantum prohibere ac praecipere, quae huic fini consentanea sunt.

[1] Quae (societas civilis) suppeditare vitae *sufficientiam* perfectam sola potest.

[2] Ut ex ipsa conformatione atque administratione reipublicae *ultro* prosperitas tam communitatis quam privatorum efflorescat.

Digitized by Google

und dem Gesamtzustand der Gesellschaft ändert. Er hängt von dem Kulturzustande eines Volkes, der Fruchtbarkeit des Landes u. dgl. ab. Ein Kanake oder Feuerländer denkt sich unter irdischer Wohlfahrt etwas anderes als ein Inder oder Chinese, und dieser wieder etwas anderes als der zivilisierte Europäer.

Wir fügten hinzu: nach Möglichkeit oder soviel möglich. Alle menschlichen Verhältnisse sind und bleiben unvollkommen. Nie wird es einen nach allen Richtungen völlig befriedigenden gesellschaftlichen Zustand geben, auch wenn die Staatsgewalt noch so gewissenhaft ihre Pflicht erfüllt.

Eine besondere Betonung verdient das Wort alle in unserer Behauptung. Alle Glieder des Staates sollen an der öffentlichen Wohlfahrt teilhaben. Der Staat ist nicht bloß im Interesse einzelner oder einer Partei da, sondern zum Wohle aller. Sein Zweck ist das Gemeinwohl. Gerade dadurch unterscheidet sich nach Aristoteles ein wohleingerichtetes Staatswesen von der Tyrannis, daß diese dem Privatnutzen des Fürsten oder einer Klasse dient, während jenes das Gemeinwohl *(τὸ κοινῇ συμφέρον)*[1] bezweckt. Damit ist nicht gesagt, daß alle vollständig gleichmäßig an den öffentlichen Gütern teilhaben sollen — das wäre gegen die austeilende Gerechtigkeit, nach welcher der Anteil an den öffentlichen Gütern sich nach dem Maße der Leistungen für die Gesamtheit oder der Würdigkeit bemessen soll —; sondern es darf bloß niemand von der Möglichkeit ausgeschlossen sein, in irgend einem Stande wahrhaft glücklich zu werden. Unter den Gliedern des Staates verstehen wir ferner nicht bloß die einzelnen Personen, sondern alle organischen Bestandteile, aus denen sich das öffentliche Gemeinwesen zusammensetzt.

Durch den Zusatz „wahres irdisches Glück" erhält die öffentliche Wohlfahrt eine weitere Bestimmung. Das wahre irdische Glück ist dasjenige, welches den Menschen in der Erreichung seines ewigen Zieles nicht nur nicht hindert, sondern fördert. Bloßer Reichtum und Genuß, bloße äußere Kultur ohne Tugend und Religiosität verdienen nicht den Namen wahren Glückes. Ohne Tugend und Religion sind sie sogar für die meisten Menschen nur Fallstricke, welche ihnen zum ewigen Verderben gereichen und selbst im irdischen Leben ihr Herz nicht wahrhaft zu beglücken vermögen. Hieraus folgt keineswegs, daß der Staat direkt die einzelnen zur Tugend und Religiosität anleiten und anhalten solle —, wohl aber, daß er in seinen öffentlichen Gesetzen und Einrichtungen diese wichtigsten Faktoren wahren irdischen Glückes nicht vernachlässigen dürfe. Wir werden auf diesen Punkt unten bei Besprechung der einzelnen Aufgaben der Staatsgewalt zurückkommen.

2. Zur näheren Begründung unserer Ansicht fügen wir dem im vorigen Paragraphen Gesagten noch folgendes hinzu.

Der Staatszweck muß folgende Eigenschaften haben.

Er muß a) ein wahres Gut sein, weil nur ein solches den Zweck einer in der Natur begründeten und von Gott gewollten Anstalt bilden kann. Ein wahres Gut ist aber nur dasjenige, welches den Menschen in der Erreichung seines letzten Zieles nicht hindert, sondern eher fördert.

---

[1] Polit. 3, 6, 1279a 17.

Digitized by Google

Dieses Gut muß b) allen Gliedern der Gesellschaft irgendwie gemeinsam sein, weil der Staat das Gemeinwohl und nicht das Wohl einzelner oder nur einer Partei zum Zwecke hat. Alle Menschen sind ihrer Natur nach auf das staatliche Leben angelegt, sie haben in der Natur den Trieb zum Leben im Staat. Alle müssen daher im Staate, wenn dieser Ausdruck gestattet ist, ihre Rechnung finden.

c) Das Gut, auf welches der Staat abzielt, darf nicht Selbstzweck sein, sondern muß sich dem Wohle aller in ihrer Gesamtheit als Mittel unterordnen. Die Menschen sind nicht des Staates, sondern der Staat ist der Menschen wegen da.

d) Dieses Gut muß ein äußeres und zeitliches sein. Denn nur ein äußeres Gut läßt sich durch gemeinsame gesellschaftliche Tätigkeit erreichen. De internis non iudicat praetor. Das läßt sich überhaupt von dem Gegenstand der gesellschaftlichen Tätigkeit sagen. Es muß ein zeitliches, d. h. der irdischen Wohlfahrt dienliches Gut sein. Denn der Zweck des Staates ist ein irdischer, im Zusammenleben hier auf Erden zu erreichender.

e) Es muß ferner jedem Staat als Zweck vorgesetzt sein, und zwar ihm allein, weil das Wesen einer Gesellschaft durch den Zweck bestimmt wird.

f) Endlich muß es alles umfassen, was zum irdischen Wohl der Menschen erfordert wird, weil nach dem früher Gesagten (S. 380 u. 517) der Staat eine vollkommene, sich selbst genügende Gesellschaft ist, welche nicht bloß dieses oder jenes besondere Gut erstrebt, sondern alles, was zum Glück der Menschen auf Erden erheischt wird.

Werfen wir nun einen Blick auf den von uns bezeichneten Staatszweck, so ist leicht ersichtlich, daß er allen genannten Anforderungen vollkommen gerecht wird. Die Gesamtheit der Bedingungen, durch die allen Gliedern des Staates die irdische Wohlfahrt möglich gemacht wird, ist gewiß ein wahres Gut, und zwar ein allen Bürgern gemeinsames Gut, es ist ein äußeres und zeitliches, das zum irdischen Glücke gehört und sich durch gemeinschaftliches Zusammenwirken erreichen läßt. Es umfaßt endlich alle zum irdischen Glück erforderlichen Güter, soweit nicht anderweitig dafür gesorgt ist oder gesorgt werden kann, und bildet einen dem Staate zum Unterschiede von andern Gesellschaften eigentümlichen Zweck.

3. Die öffentliche Wohlfahrt besteht also, wie gezeigt, in der Gesamtheit der Bedingungen, die erfordert werden, damit möglichst alle Staatsangehörigen frei und selbsttätig ihr wahres irdisches Glück erreichen können.

In diesen Bedingungen lassen sich zwei Seiten unterscheiden: a) der Schutz der Rechte und Freiheiten aller Glieder und b) die positive Förderung der Privattätigkeit, oder der Rechtsschutzzweck und der Wohlfahrtszweck. Das erste Element räumt sozusagen die Hindernisse weg, welche sich der freien Entfaltung der Privattätigkeit entgegenstellen; das zweite dagegen unterstützt dieselbe in positiver Weise und bietet ihr Mittel zur vollkommenen Entwicklung.

Es wäre ein Irrtum, wollte man glauben, wir setzten hier bloß äußerlich und nachträglich den Rechtsschutz als weiteren Hauptzweck des Staates voran, derselbe sei in der obigen Fassung nicht enthalten. Denn wenn wir die öffent-

Digitized by Google

liche Wohlfahrt in die Bedingungen verlegen, die erheischt sind, damit alle Staatsangehörigen frei und selbsttätig glücklich werden können, so ist damit deutlich ausgesprochen, daß es zur ersten und wesentlichen Aufgabe des Staates gehört, allen Gliedern ihre natürlichen und wohlerworbenen Rechte zu sichern und sie im freien Gebrauche derselben zu schützen.

Die Natur selbst treibt die Menschen zur Knüpfung der staatlichen Bande. Der Staat muß also den vernünftigen Bedürfnissen und Neigungen der menschlichen Natur entsprechen, und zu diesen Bedürfnissen gehört an erster Stelle das des sichern und freien Bestandes der eigenen Person mit den angebornen und wohlerworbenen Rechten. Kaum ein irdisches Gut gibt es, wonach das menschliche Herz so unwiderstehlich verlangt, als die Freiheit und Selbständigkeit, und es wäre absurd zu behaupten, die Menschen würden durch die Natur selbst zum Staate hingetrieben, um dieses hohe Gut zu verlieren.

Ohne diese Freiheit und Selbständigkeit ist auch ein allgemeines Glück aller nicht möglich, weil sie die notwendige Voraussetzung und Grundlage jeder Wohlfahrt ist. Tief wahr ist der alte Spruch: Iustitia est fundamentum regnorum. Ohne Rechtssicherheit wäre auch eine Entfaltung der Privattätigkeit unmöglich. Die Menschen verstehen sich nur dann zu angestrengter Arbeit, wenn sie sicher sind, daß ihnen die Frucht ihres Fleißes und ihrer Talente selbst in den Schoß fällt und von niemand gegen ihren Willen genommen werden kann.

Der Staat ist also nicht befugt, nach Belieben die bestehenden natürlichen und wohlerworbenen Rechte zu schmälern oder aufzuheben. Er darf nur so weit in die Sphäre der Privatrechte eingreifen, als es zum allgemeinen Wohl notwendig ist. Eben weil der Mensch durch seine Natur zur Gesellschaft bestimmt ist, können auch seine Rechte nicht uneingeschränkte sein; diese sind von Haus aus der Einschränkungen fähig und bedürftig, welche das allgemeine Wohl nach Lage der konkreten Verhältnisse verlangt. Es ist also die erste und wichtigste Aufgabe der Staatsgewalt, die natürliche Rechtsordnung, die schon kraft des Naturgesetzes besteht, anzuerkennen und sie im einzelnen nach den konkreten Umständen näher zu fixieren und zu bestimmen. Bei dieser Rechtsordnung hat man jedoch nicht bloß an die individuellen Rechte zu denken, sondern auch an die Rechte der Familien und der andern Gesellschaftskreise, die sich auf Grund natürlicher oder wohlerworbener Rechte unabhängig vom Staate bilden.

Ist auch die Rechtssicherheit das Erste und Wichtigste, so ist sie doch nicht das Ganze des Staatszweckes. Dieser geht über sie hinaus. Unter Voraussetzung und auf der Grundlage einer Rechtsordnung, wie sie dem organischen Charakter des Staates entspricht, soll dieser nach einer ausreichenden Fülle von geistigen und leiblichen Gütern streben, damit so allen die Mittel zur Erreichung ihrer irdischen Wohlfahrt nach Möglichkeit geboten seien.

Er soll also all die Veranstaltungen treffen, welche es allen Gliedern des Staates ermöglichen, sich selbst die genügenden leiblichen und geistigen Güter zu beschaffen, die zur irdischen Wohlfahrt gehören: Verkehrs- und Handelswege, Blüte des Acker-

Digitized by Google

baues, der Industrie, der Gewerbe und des Handels, je nach Bedürfnis und Lage der Umstände; ferner, soweit notwendig, Schulen, in welchen sich alle leicht die ihrem Stande nötigen Kenntnisse erwerben können. Endlich gehört dazu auch ein allgemeiner sittlicher und religiöser Zustand, der nicht nur nicht zum Laster und zur Irreligiosität reizt oder den tugendhaften Wandel erschwert, sondern ihn eher fördert. Will man in einem konkreten Fall entscheiden, ob der Staat berechtigt bzw. verpflichtet sei, eine öffentliche Anordnung im Interesse der Förderung des Gesamtwohls (im Unterschied zum bloßen Rechtsschutz) zu treffen, so braucht man sich nur folgende Fragen zu beantworten: 1. Ist die Einrichtung der Gesamtheit wahrhaft nützlich oder förderlich? 2. Wird dafür durch die bloße Privattätigkeit nicht ausreichend gesorgt, so daß das Eingreifen der Staatsgewalt notwendig ist? 3. Steht der zu erwartende Erfolg der Maßregel im Verhältnis zu den Lasten, welche deren Durchführung den Untertanen auferlegt? 4. Können die erforderlichen Mittel ohne anderweitige Rechtsverletzung zusammengebracht werden? Aus der Beantwortung dieser Fragen wird sich im allgemeinen leicht die Entscheidung über die Berechtigung des staatlichen Eingreifens ergeben. Mathematische Grenzen lassen sich hier natürlich nicht ziehen, und so kann es leicht geschehen, daß selbst vom nämlichen Standpunkt aus nicht alle in jedem einzelnen Falle zur selben Entscheidung kommen. Man muß sich aber hüten, deswegen gleich diejenigen, die anderer Ansicht sind, als Staatssozialisten oder Manchestermänner zu brandmarken [1].

4. Es bleibt uns noch ein Wort über das Verhältnis zwischen dem Zweck des Staates und dem Zweck der Staatsgewalt beizufügen. Beide Zwecke sind nicht identisch, hangen aber aufs innigste miteinander zusammen. Zweck der Staatsgewalt ist es, zu bewirken, daß der Staat seinen Zweck erreiche. Der Staatszweck bildet die Norm und das Maß des Zweckes und der Aufgaben der Staatsgewalt oder ist der entfernte und mittelbare Zweck der letzteren.

Der Zweck der Staatsgewalt besteht also darin, dafür zu sorgen, daß alle Glieder des Staates nach Maßgabe ihrer Kräfte mitwirken zur Schaffung der Bedingungen, die das öffentliche Wohl ausmachen. Diese Bedingungen zerfallen aber in die Rechtssicherheit und die positive Wohlfahrt oder das Vorhandensein aller Güter, deren die Glieder des Staates zu ihrem wahren irdischen Glücke bedürfen. Demgemäß hat die Staatsgewalt zunächst wirksamen Rechtsschutz zu gewähren. Außerdem soll sie die Privattätigkeit in dem Streben nach den geistigen und leiblichen Gütern, die zur allgemeinen irdischen Wohlfahrt gehören, unterstützen, fördern und ergänzen.

Damit ist gesagt, daß der Privattätigkeit überlassen bleiben soll, was ohne staatliches Eingreifen genügend besorgt wird. Fördern und unterstützen heißt nicht beseitigen oder überflüssig machen. Die Privattätigkeit soll den Vortritt haben; nur wo und soweit sie nicht ausreicht oder, was damit notwendig zusammenhängt, ihr irgend etwas ohne Nachteil für die Gesamtheit nicht überlassen werden kann, soll die öffentliche Tätigkeit eingreifen.

---

[1] Gute Ausführungen hierüber bei Lehmkuhl, Die soziale Frage und die staatliche Gewalt (Heft 6 der „Sozialen Frage", beleuchtet durch die Stimmen aus Maria-Laach) 56 ff; Meyer, Inst. iuris nat. II, n. 312.

Digitized by Google

Drittes Kapitel.

Die Bestandteile des Staates.

Zur genauen Kenntnis eines Hauses genügt nicht, daß man die äußeren Ursachen desselben (bewirkende und Zweckursache) kenne, oder wisse, wie es entstanden und zu welchem Zweck es gebaut sei: sondern man muß auch die inneren Ursachen desselben (Material- und Formalursache) durchschauen, d. h. wissen, aus welchem Stoff es gebildet wurde, und welche Form man ihm gegeben hat. Dasselbe gilt auch in Bezug auf den Staat. Wir kennen bereits die äußeren Ursachen desselben (Ursprung und Zweck); wir müssen uns deshalb jetzt der Untersuchung seiner inneren Ursachen (der Bestandteile und der Form) zuwenden. Im gegenwärtigen Kapitel behandeln wir bloß die Bestandteile (den Stoff) des Staates.

Erster Artikel.

Der organische Charakter des Staates.

Seit Hobbes und Rousseau betrachtet man vielfach den Staat nur als eine Menge gleichberechtigter Individuen, welche durch eine öffentliche Gewalt zusammengehalten werden. Diese individualistische Auffassung steht nicht nur im Widerspruch mit der Geschichte, sondern auch mit jeder tieferen Einsicht in das Wesen und die Struktur des Staates.

Es ist ganz verkehrt, wenn man alle Angehörigen eines Staates in gleicher Weise als Bürger desselben ansieht. Selbst wenn wir uns ein vollständig demokratisch organisiertes Gemeinwesen denken, so gehören doch nicht alle in demselben lebenden Individuen in gleicher Weise als Bestandteile dem Staate an. Die letzten Bestandteile des Staates sind eigentlich nicht die einzelnen Individuen, sondern die Familien oder vielmehr ihre natürlichen Vertreter.

Aristoteles, dieser scharfe Beobachter, nennt den Staat mit Recht nicht eine aus Individuen, sondern eine aus Familien und Gemeinden zusammengesetzte Gemeinschaft; der Staat umfaßt nicht bloß eine Mehrheit von Menschen, seine Glieder sind auch wesentlich voneinander verschieden (heterogen)[1]. Das entspricht ganz dem, was wir früher über seinen Ursprung ausgeführt haben. Zuerst vereinigen sich die Individuen zu Familien, dann die Familien zu größeren Gemeinwesen und schließlich zu einem vollkommenen Staat. Die Familie ist also wenigstens der Natur nach schon vor dem Staat als bestehend zu denken[2]. Die Vereinigung mehrerer Familien zum Zweck des Gemeinwohls bildet den Staat. Entscheidender noch für unsere Behauptung ist das früher über das Wesen der Familie Gesagte. Der Zweck der Familie ist ein wesentlich anderer als der des Staates und kann nur erreicht werden

---

[1] Polit. 2, 2, 1261 a 22: *Οὐ μόνον δ' ἐκ πλειόνων ἀνθρώπων ἐστὶν ἡ πόλις, ἀλλὰ καὶ ἐξ εἴδει διαφερόντων· οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων.*

[2] Convictus domesticus, sagt mit Recht Leo XIII., (est) et cogitatione et re prior quam civilis coniunctio (Encycl. de condicione opificum).

Digitized by Google

unter der Voraussetzung, daß die Kinder, solange sie der Erziehung bedürfen, den Eltern und nicht einer andern Gewalt unmittelbar unterstehen, und dasselbe gilt auch von dem Verhältnis der Frau zum Manne. Diese Verhältnisse würden zerstört, wenn die einzelnen Familienglieder alle in gleicher Weise unmittelbar der öffentlichen Gewalt unterständen. Es ist vielmehr eine Forderung der rechten Ordnung, daß Frau, Kinder und Gesinde unmittelbar der väterlichen Gewalt unterstehen.

Selbst das römische Recht, welches vielfach individualistischer Auffassung beschuldigt wird, ging von der Ansicht aus, daß der Vater als das unmittelbare Haupt seiner Familie, d. h. seiner Frau, seiner Kinder und seines Gesindes, zu gelten habe, und daß die öffentliche Gewalt nicht berechtigt sei, unmittelbar in die Familie hineinzuregieren. Die gegenteilige Auffassung bedeutet im Grunde nichts weniger als die Auflösung der Familie, denn nach ihr hätte der Staat nicht die Aufgabe, die Familie zu *unterstützen* und zu *ergänzen*, sondern sie zu ersetzen, indem er die elterliche Autorität beseitigt, oder was dasselbe ist, sie dem Belieben der Staatsgewalt unterwirft. Oder kann etwa die Familie noch als selbständige Gesellschaft gelten, wenn einer außer ihr stehenden Autorität das gleiche unmittelbare Recht der Leitung der Familienglieder zusteht?

Die Kinder sind also nicht *unmittelbar* Mitglieder des Staates, sondern nur mittelbar, insofern sie unmittelbar Glieder der Familie und als solche *mittelbar* auch Glieder des Gemeinwesens sind[1]. Hieraus folgt weiter, daß nicht alle im Staate Lebenden im strengen Sinne Bürger sind, sondern bloß die Familienväter und diejenigen, welche die unmittelbare natürliche Fähigkeit haben, es zu werden, d. h. alle der väterlichen Autorität nicht mehr unterstehenden Männer. Eine Schwierigkeit könnten hier die unverheirateten selbständigen Frauen machen. Allein es ist etwas Zufälliges, wenn sie nicht als Gattinnen der Autorität eines Mannes unterstehen. Die große Masse der Frauen treten in den Ehestand, und von den übrigen werden die Mehrzahl nur durch widrige Verhältnisse an der Verheiratung gehindert. Die Austeilung der natürlichen Rechte berücksichtigt bloß dasjenige, was allgemein und naturgemäß, nicht das, was bloß in Ausnahmefällen geschieht[2].

Die hier vorgetragene Anschauung stimmt ganz mit der Lehre des großen Denkers von Stageiros, der nicht jeden im Staate Lebenden als *Bürger* im eigentlichen Sinne angesehen wissen will, sondern bloß denjenigen, der zur Teilnahme an den politischen Rechten *befähigt* ist[3]. Wollte man die Worte

---

[1] Vgl. Encycl. de condicione opificum; *Liberatore*, La chiesa et lo stato c. 2, art. 5.

[2] Von der politischen Emanzipation der Frauen war schon oben (421 ff) die Rede. Weiteres über diesen Gegenstand in *unserer Frauenfrage* 109 ff.

[3] Polit. 3, 1, 1275 b 18: *Τίς μὲν οὖν ἐστιν ὁ πολίτης ἐκ τούτων φανερόν· ᾧ γὰρ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς ἢ κριτικῆς, πολίτην ἤδη λέγομεν εἶναι ταύτης τῆς πόλεως; πόλιν δὲ τὸ τῶν τοιούτων πλῆθος ἱκανὸν πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς, ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν.* Aristoteles nimmt das Wort *πολίτης* in doppelter Bedeutung: *ἁπλῶς πολίτης* ist ihm bloß derjenige, der an den politischen Ehrenrechten *(ἀρχαί)* Anteil hat; im weiteren Sinn gilt ihm als Bürger jeder freie und rechtsfähige Staatsangehörige. Vgl. *Rehm*, Geschichte der Staatsrechtswissenschaft (1896) 92.

Digitized by Google

des Philosophen so auslegen, daß nur diejenigen als Bürger anzusehen seien, welche tatsächlich an den politischen Ehrenrechten teilhaben, so würde die Definition nur auf den demokratischen Volksstaat passen; in einer absoluten Monarchie wären nur der Fürst und seine Beamten zu den Bürgern zu zählen. Nimmt man dagegen die Worte in dem von uns angedeuteten Sinne, so sind bloß die einem Staate angehörigen Männer im eigentlichen Sinne Bürger, nicht aber die Frauen und Kinder, die unmittelbar der Gewalt des Hausvaters unterstehen und gewissermaßen nur indirekt, insofern sie Glieder der Familie sind, zu den Bürgern zählen. Versteht man unter Bürgern alle einem Staate angehörigen Personen, die unter dem Schutz derselben öffentlichen Gewalt stehen und irgendwie rechtsfähig sind, so gehören auch die Frauen und Kinder zu den Bürgern.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, was wir in der Überschrift dieses Artikels den organischen Charakter des Staates genannt haben. Unter Organismus versteht man ein Ganzes, dessen Teile zwar verschiedenartig sind, d. h. ihren besondern unmittelbaren Zweck und eine dementsprechende Einrichtung oder Struktur haben, aber doch geordnet zur Erreichung eines gemeinschaftlichen Zweckes zusammenwirken. Ein solcher Organismus ist z. B. die Pflanze, deren verschiedene Teile, wie Wurzeln, Blätter, Äste, eine eigene Einrichtung und eine besondere unmittelbare Aufgabe haben, aber planmäßig in gegenseitiger Unter- und Überordnung zur Erhaltung und Entwicklung der ganzen Pflanze mitwirken. Man kann mit Recht den Staat nach Analogie eines Organismus auffassen, weil er aus verschieden gearteten Teilen besteht, die zur Erreichung des Gesamtwohles einheitlich zusammenwirken.

Schon die Familie ist ein organisches Ganze, da sie aus mehreren einfachen, wesentlich verschiedenen Gesellschaften besteht (S. 382 f), die sich gegenseitig bedingen und unterstützen. Noch mehr gilt dies vom Staate, in welchen die Familien als Bestandteile eingehen, und zwar in der Weise, daß sie ihre eigentümliche Einrichtung und Aufgabe bewahren und sich in hierarchischer Abstufung zunächst zu Gemeinden und dann zu größeren Bezirken oder Provinzen und schließlich zum vollkommenen Staate vereinigen.

Man muß sich freilich hüten, diese Analogie zu sehr pressen und bis ins einzelnste durchführen zu wollen, sonst kommt man auf Ungereimtheiten, wie dies bei übertriebener Betonung fast aller Analogien der Fall ist[1]. Die Teile des Staates sind nicht willenlos, wie etwa die der Pflanze, sondern vernünftige, mit Freiheit begabte Personen, und deshalb nicht bloße Mittel für das Wohl des Ganzen; auch ist der Zusammenhang derselben untereinander kein physischer, sondern moralischer, durch gegenseitige Pflichten und Rechte bewirkter. Allein innerhalb gewisser Grenzen ist die Erkenntnis des organischen Charakters des Staates, den nach dem Vorgange des Aristoteles besonders Krause und Ahrens entschieden betont haben, ein richtiger und fruchtbarer Gedanke, der zu einer klareren und tieferen Erfassung des Wesens und der Aufgaben des Staates führt. Wir werden dies besser einsehen, wenn wir einen Vergleich zwischen Staat und Familien anstellen.

---

[1] So übertreibt z. B. Schäffle in seinem „Bau und Leben des sozialen Körpers" die Analogie.

Digitized by Google

Zweiter Artikel.

Vergleich zwischen Staat und Familie.

Nichts führt leichter zum volleren Verständnis nahe verwandter Einrichtungen als eine aufmerksame Vergleichung derselben miteinander. Durch einen solchen Vergleich treten sowohl die Ähnlichkeiten als die Verschiedenheiten in schärferes Licht und eröffnen so einen tieferen Blick in das Wesen der Sache. Diesem Grundsatz entsprechend wollen wir an dieser Stelle Staat und Familie miteinander vergleichen. Erst jetzt, nachdem wir beide Institutionen in ihren Hauptbestandteilen betrachtet, können wir mit Frucht eine solche Vergleichung anstellen.

1. Der Staat und die Familie *kommen darin überein*, daß sie von Gott gewollte Gesellschaften sind, die sich aus der Natur des Menschen notwendig ergeben und durch die Natur selbst einen bestimmten Zweck, eine bestimmte Autorität und Einrichtung haben. Beide sind auch zusammengesetzte Gesellschaften und naturnotwendig aufeinander angewiesen. Ohne den Staat kann die Familie nicht gedeihen, und ohne die Familie ist der Staat undenkbar. Beide haben zum Zweck, den Menschen zu vervollkommnen und in der Erreichung seines ewigen Zieles zu unterstützen. Sie sind also nur Mittel zum wahren Wohle des Menschen.

2. Wenden wir uns nun zu den *Unterschieden* zwischen Staat und Familie, so kann man vor allem fragen: Besteht zwischen beiden ein *wesentlicher Unterschied* oder nur *ein Unterschied dem Grade nach*, etwa wie zwischen einer großen und kleinen Familie? Die Frage scheint in sich recht belanglos, und doch ist sie von der größten Tragweite für die Auffassung von Staat und Familie, und ihre Beantwortung hängt innig mit dem zusammen, was wir eben den organischen Charakter des Staates genannt haben. Schon Aristoteles weist nach, wie Sokrates bzw. Plato gerade durch Nichtbeachtung des wesentlichen Unterschiedes zwischen Staat und Familie zu seinen vernunftwidrigen Schlußfolgerungen in Bezug auf Weiber- und Gütergemeinschaft gelangte. Sokrates ging nämlich von der falschen Voraussetzung aus, der Staat sei dann am vollkommensten, wenn er die größte *Einheit* besitze[1]. Das ist aber irrig und führt folgerichtig zur Zerstörung des Staates. Dieser ist seiner Natur nach eine Vielheit von Menschen und Familien. Er hat eine geringere Einheit als die Familie, gleichwie diese eine geringere Einheit hat als das Individuum. Wer den Staat auf die Einheit der Familie zurückführen will, zerstört ihn.

Wir brauchen auch nur den Vergleich zwischen Staat und Familie im einzelnen durchzuführen, um uns von der wesentlichen Verschiedenheit beider zu überzeugen.

a) Das Wesen jeder Gesellschaft wird durch den *Zweck* bestimmt. Gesellschaften mit wesentlich verschiedenem Zweck sind wesentlich voneinander unterschieden. Nun aber haben Staat und Familie wesentlich verschiedene Zwecke

[1] Arist., Polit. 2, c. 2.

Digitized by Google

oder Aufgaben. Fassen wir die einzelnen Bestandteile der Familie ins Auge, so hat die Ehe den Zweck der Fortpflanzung und Erziehung des Menschengeschlechtes, das Dienstbotenverhältnis die Hilfe der Familie; die Familie als Ganzes hat zum Zweck die geordnete Besorgung der Verrichtungen und Bedürfnisse, welche das tägliche Leben erheischt (S. 383). Der Staat dagegen bezweckt das öffentliche Wohl in dem früher (S. 519) erklärten Sinne. Er schafft die Bedingungen, damit alle seine Glieder ihr wahres irdisches Wohl selbsttätig erreichen können, er gibt allen die Möglichkeit irdischer Wohlfahrt; die Familie will diese Wohlfahrt direkt hervorbringen, indem sie den einzelnen Individuen in ihren täglichen Anliegen zu Hilfe kommt.

b) Auch durch ihren Ursprung unterscheiden sich beide Gesellschaften wesentlich. Die Familie entspringt unmittelbarer und notwendiger aus der Natur als der Staat[1]. Denn die Natur neigt aus sich und absolut den Menschen zum Familienleben, mögen wir nun auf das Verhältnis der Ehegatten oder dasjenige zwischen Eltern und Kindern hinblicken. Erst durch Vermittlung der Familie und infolge ihres Ungenügens bildet sich der Staat. Dementsprechend ist auch die Einrichtung der Familie durch die Natur in viel höherem Maß bestimmt als die des Staates.

c) Der Stoff oder die Bestandteile, aus denen die Familie sich aufbaut, sind die drei einfachen Gesellschaftsverhältnisse zwischen Mann und Frau, zwischen Eltern und Kindern, zwischen Herrschaft und Dienstboten. Die Bestandteile des Staates dagegen sind die Familien und andere über die Familie hinausreichende Gesellschaftsbildungen.

d) Die gesellschaftliche Autorität der Familie ruht wesentlich bei den Eltern, und zwar an erster Stelle beim Familienvater. Der Vater ist durch die Natur selbst immer und überall das Haupt der Familie. Die Familienverfassung ist also von Natur aus monarchisch. Anders beim Staat, in dem es keinen durch die Natur allgemein bezeichneten Träger der öffentlichen Gewalt gibt. Die Demokratie ist naturrechtlich ebenso zulässig als die Aristokratie und Monarchie. Obwohl die Staatsgewalt in sich immer dieselbe bleibt, so kann doch die Gewalt eines bestimmten Trägers derselben bald beschränkter bald ausgedehnter sein; die väterliche Gewalt hingegen kann von der Familie nicht beschränkt werden; doch erlischt sie, sobald der Sohn das Vaterhaus verläßt und ein neues Heim gründet. Die Staatsgewalt ist viel umfassender als die väterliche Gewalt.

e) Die der Familie eigentümlichen gegenseitigen Pflichten sind entweder Pflichten der Pietät, der Liebe oder der ausgleichenden Gerechtigkeit. Die Pflichten der Glieder des Staates gegen die Gesamtheit sind Pflichten der legalen Gerechtigkeit, und die Pflichten der Leiter der Gesamtheit außerdem Pflichten der austeilenden Gerechtigkeit, soweit sich dieselben nicht auf einen ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag gründen[2].

---

[1] Arist., Ethic. Nic. 8, 14, 1162a 17: *Ἄνθρωπος τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν, ὅσῳ πρότερον καὶ ἀναγκαιότερον οἰκία πόλεως, καὶ τεκνοποιία κοινότερον τοῖς ζῴοις.*

[2] Costa-Rossetti, Philos. mor. 563.

Digitized by Google

Dritter Artikel.

Gemeinden und Provinzen.

Unzulänglichkeit des vereinzelten Menschen zur Beschaffung dessen, was ihm zum Dasein und zur Entwicklung not tut, und gegenseitige Zuneigung — das sind die beiden Wurzeln und Triebkräfte jeder Gesellschaftsbildung. In dieser doppelten Wurzel ist auch die hierarchische Gliederung des Staates begründet.

Die erste gesellschaftliche Vereinigung, die Ehe, und ihre naturgemäße Erweiterung, die Familie, hat zum Zweck die Ergänzung des Individuums in persönlicher Beziehung, in Rücksicht auf Erhaltung und Fortpflanzung; deshalb sind auch die Aufgaben der Familie, ähnlich wie die persönlichen Bedürfnisse, tägliche.

Aber auch die Familie genügt sich nicht. Dieselben Triebkräfte, welchen die Familie ihr Dasein verdankt, vereinigen wieder mehrere Familien zu einer größeren Gemeinschaft, die mit der Familie noch große Ähnlichkeit hat, ja gewissermaßen als eine Erweiterung der Familie oder eine Familie im großen angesehen werden kann: zur Gemeinde.

Die Gemeinde ist also nicht eine willkürliche Gesellschaftsbildung, sondern eine naturgemäße Entwicklung der Familie, besonders wenn wir die erste Entstehung des Gesellschaftslebens ins Auge fassen. Von der Stammfamilie zweigen sich allmählich neue Familien ab, die infolge des eigenen Bedürfnisses sowohl als der Liebe neben dem Vaterhause neue Wohnstätten, gewissermaßen kleine Kolonien, gründen. Deshalb haben zweifelsohne in der Urzeit die verwandtschaftlichen Beziehungen in der Gemeinde vorgewogen. In diesem familienähnlichen Charakter mag auch der Grund des teilweisen Gemeineigentums der Gemeinde zu suchen sein, das uns neben dem Privateigentum seit den frühesten Zeiten begegnet. Aristoteles findet darin auch den Grund, warum ursprünglich überall Könige an der Spitze der Staaten gestanden haben. Denn jede Familie werde naturgemäß von dem Ältesten derselben wie von einem König regiert[1].

Der naturgemäße Ursprung der Gemeinde führt uns auf den natürlichen Zweck derselben. Als Erweiterung und Hilfsanstalt der Familie soll sie diese nicht ersetzen, sondern unterstützen und fördern, und zwar in der Weise, wie es unter Verwandten und Freunden am Platze ist. Deshalb kann man die Gemeinde mit Aristoteles wohl definieren: die erste aus mehreren Familien bestehende Gemeinschaft zum Zweck der nicht täglichen Lebensverrichtungen[2]. Während also die Familie dem Individuum alles bieten soll, dessen es täglich bedarf, hat die Gemeinde zum Zweck, die Familie zu ergänzen in Bezug auf die nicht täglich vorkommenden Bedürfnisse, die schon mehr auf die Vervollkommnung als auf die bloße Erhaltung

[1] Polit. 1, c. 2.

[2] Polit. 1, c. 2, 1252b 15: *Ἡ δὲ ἐκ πλειόνων οἰκιῶν κοινωνία πρώτη χρήσεως ἕνεκεν μὴ ἐφημέρου κώμη.* Zu dieser Begriffsbestimmung vgl. S. Thom., In Polit. 1, l. 1; Silv. Maur., Comment. in Polit. 1, c. 2, n. 9.

Digitized by Google

des Menschen geben. Aristoteles nennt die Gemeinde die erste aus mehreren Familien bestehende Gemeinschaft, weil sie, wenn auch nicht immer der Zeit, so doch der Natur nach zuerst aus der Familie herauswächst und die notwendige Vorstufe zum vollkommenen Staat ist. Nehmen wir dagegen den Staat in seinen ersten Entwicklungsstadien, so fiel er mit der Gemeinde zusammen. Diese war unabhängig und bildete also einen kleinen Staat.

Wo die Gemeinde innerhalb eines Staates besteht, ist ihr Zweck nur dem Grade nach von dem Zweck des letzteren verschieden. Sie bildet eben nur einen Teil eines größeren Ganzen, eine Art in der Natur selbst begründeter Übergangsstufe von der Familie zum Staat.

Um ihren Zweck zu erreichen, bedarf auch die Gemeinde einer Autorität, welche die gemeinschaftlichen Angelegenheiten erledigt, für Ordnung, Sicherheit und die nötigen Einrichtungen zum Wohl der Gemeinde sorgt, soweit die Privattätigkeit der einzelnen Familien hierzu nicht ausreicht. Sie bedarf ferner zur Erreichung ihres Zweckes der Mittel und muß deshalb entweder Eigentum besitzen oder das Recht haben, von den Familienvätern oder selbständigen Gemeindegliedern nach Maßgabe ihrer Fähigkeit das Notwendige durch Steuern oder persönliche Leistungen zu fordern.

Da die Gemeinde nicht eine willkürliche, sondern in der Natur begründete, zu einem eigenen Zweck bestimmte, vom Staate verschiedene Gemeinschaft ist, so muß sie auch ihre Unabhängigkeit und Selbständigkeit haben. Die staatliche Zentralgewalt darf nicht nach Belieben in die Gemeinde hineinregieren und sie so überflüssig machen oder wenigstens jeder Selbständigkeit berauben. Nur soweit es das allgemeine Interesse des ganzen Staates notwendig oder wenigstens sehr nützlich macht, hat sie das Recht, die Freiheit der Gemeinde einzuschränken. Soweit solche Rücksichten nicht vorliegen, hat die Gemeinde die Befugnis, sich frei die eigenen Beamten zu wählen, frei ihr Eigentum zu verwalten, durch Errichtung von Schulen die Familie in ihrer erziehlichen Aufgabe zu unterstützen — unbeschadet der Rechte der Eltern und der Kirche[1]. Auch die Armenpflege ist an und für sich, soweit Privattätigkeit nicht ausreicht, Sache der Gemeinde.

Das von der Gemeinde Gesagte gilt in ähnlicher Weise, wenn auch in geringerem Grade, von historisch entstandenen Provinzen, Grafschaften, oder wie sonst die über die Gemeinde hinausreichenden größeren Bestandteile des Staates heißen. Auch hier ist die organische Auffassung des Staates gegenüber der mechanisch-individualistischen festzuhalten.

Vierter Artikel.

Die Stände der Gesellschaft.

1. Während die Gemeinden, Bezirke und Provinzen nur Vorstufen und Durchgangspunkte zum vollendeten Staate, gewissermaßen Staaten im kleinen sind und wie dieser, wenn auch für engere Kreise, das Wohl aller An-

[1] Für weitere Ausführungen hierüber vgl. unsere Abhandlung: „Die Aufgaben der Staatsgewalt und ihre Grenzen" (1882) 66 ff.

Digitized by Google

gehörigen nach allen Richtungen zu fördern streben, sind die Stände engere Verbindungen bestimmter Berufe zur Wahrung ihrer besondern Interessen (Standesinteressen).

Einer Verschiedenheit der Berufe kann die menschliche Gesellschaft nicht entraten, weil ohne weitgehende Arbeitsteilung ein menschenwürdiges Dasein und noch mehr ein Kulturfortschritt unmöglich ist. Nimmt die Gesellschaft einen größeren Umfang an, so werden notwendig viele denselben Beruf ergreifen und so eine Berufsklasse bilden.

Zwischen den Gliedern derselben Berufsklassen knüpfen sich naturgemäß engere Verbindungen, teils wegen der Interessengleichheit, welche die Menschen einander näher zu rücken pflegt, teils auch wegen des Bedürfnisses gegenseitiger Unterstützung in der Verfolgung der gemeinsamen Ziele. Eine derartige gesellschaftliche Vereinigung unter den Gliedern derselben oder nahe verwandter Berufsklassen bildet einen Stand (Berufsstand). Ein Stand im eigentlichen Sinn ist also mehr als ein bloßes nachbarliches Nebeneinander von Gliedern derselben Berufsklasse. Er setzt eine gewisse Gemeinsamkeit nicht bloß der Interessen, sondern auch der Pflichten und Rechte voraus; ebenso eine einheitliche Organisation zur Wahrung der gemeinsamen Interessen.

2. Es gibt verschiedene Arten von Berufsständen:

a) Mit Rücksicht auf ihr Verhältnis zum Staat kann man rein privatrechtliche und öffentlich-rechtliche Stände unterscheiden. Es ist an und für sich wohl möglich, daß sich alle Genossen einer Berufsklasse, ohne öffentliche Rechte zu besitzen, durch eigene Initiative zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschließen, etwa in der Weise, wie es die englischen Gewerkvereine tun. So organisierte Vertreter derselben Berufsklasse können mit Recht als ein Stand angesehen werden. Gewöhnlich jedoch wird eine derartig geeinte Berufsklasse nur dann ein Stand genannt, wenn sie nicht nur alle Glieder desselben Berufes in einem Staate umfaßt, sondern auch mit öffentlichen Rechten ausgerüstet ist, z. B. mit dem Rechte einer beschränkten Gerichtsbarkeit über ihre Genossen, mit dem Recht, gewisse Gewerbe ausschließlich zu betreiben u. dgl.

b) Die öffentlich-rechtlichen Stände lassen sich wieder einteilen in politische und nicht politische, je nachdem sie mit politischen Rechten im engeren Sinn, z. B. dem Recht der Mitwirkung bei der Gesetzgebung, Steuererhebung usw., ausgestattet sind oder nicht. Die politischen Stände sind die Stände im engsten und eigentlichsten Sinne. Wenn in der Geschichte des Mittelalters von Ständen ohne weiteren Zusatz die Rede ist, so versteht man darunter immer die politischen Stände, und deren gab es bis zur französischen Revolution drei: Klerus, Adel und Bürgerstand (die Städte, den dritten Stand). Die Landbevölkerung bildete keinen Stand.

c) Man unterscheidet ferner erbliche und nicht erbliche Stände. Die erblichen Stände ergänzen sich durch die Geburt, die nicht erblichen durch freie Berufswahl. Der Klerus war wegen des Zölibats ein nicht erblicher Stand, erblich dagegen waren der Adels- und Bürgerstand.

3. Wie sehr die berufsständische Organisation der Gesellschaft in der menschlichen Natur wurzelt, beweist die Tatsache, daß wir sie in irgend einer

Digitized by Google

Form fast überall und zu allen Zeiten antreffen. So haben manche sonst ganz verwahrloste Wilde einen Adelsstand [1], viele einen Priester- oder Kriegerstand. Bei nicht wenigen Völkern aber versteinerten sich die Berufsstände zu den starren Kasten, die fast jeden Übergang von einem Stand zum andern unmöglich machen.

Ehemals bestanden Kasten bei mehreren Völkern, so namentlich bei den Persern und Ägyptern. Das klassische Land der Kasten ist bis heute Indien geblieben. Ursprünglich gab es nach dem Gesetzbuche Manus nur vier Kasten: die Brahmanen oder Priester, die aus dem Munde des Gottes Brahma hervorgingen und denen die Pflege der Religion, Wissenschaft und des Rechtes oblag. Sie bildeten die oberste Kaste. Ihnen folgte die Kriegerkaste der Kshatryias, welche aus dem Arme Gottes geschaffen wurden und aus denen der König hervorging. Die Visas sollen aus den Schenkeln Gottes entstanden sein und betreiben Ackerbau und Gewerbe. Die vierte Kaste bildeten die Sudras, die dienende Bevölkerung, welche die niederen Handwerke besorgte. Daneben gab es Verstoßene oder Parias, welche außerhalb des Gemeinwesens standen. Diese ursprüngliche Kastenordnung hat sich aber im Laufe der Zeit sehr verändert, besonders infolge der Einwanderung türkisch-tatarischer Horden um den Beginn der christlichen Zeitrechnung und des Eindringens der Mohammedaner seit dem 10. Jahrhundert. Heute zählt man mehrere Hunderte von Kasten [2].

Die Kasten sperren sich vollständig gegeneinander ab. Nicht nur die Ehen unter Gliedern der verschiedenen Kasten sind verboten, sondern auch Berührungen, geselliger Umgang, Speisen an demselben Tisch u. dgl. verunreinigen. Mit dem Kastenwesen ist ein Kulturfortschritt fast unvereinbar, weil er auf der geistigen und sozialen Sklaverei der unteren Volksschichten beruht und ein Aufstreben derselben unmöglich macht.

Die Entstehung der Kasten ist auf Eroberung im Bunde mit religiösem Aberglauben zurückzuführen. Die Ureinwohner wurden von aus dem Norden nachrückenden Völkern verschiedener Abstammung unterjocht und zu Sklaven gemacht. Später folgten Einwanderungen neuer Stämme, welche die ersten Eroberer samt ihren Sklaven unterjochten. So bildeten sich soziale Schichten, welche sich gegenseitig haßten und verabscheuten, und unter denen die jüngsten Eroberer die höchste Stelle einnahmen. Der religiöse Aberglaube des Brahmanismus mußte dieser Einrichtung Weihe, Dauer und Festigkeit verleihen. Auf diesem Wege hat sich die Kastenordnung so tief in die Anschauungen und Gewohnheiten der Inder hineingelebt, daß sie heute ein fast unübersteigliches Hindernis der Zivilisation und des Christentums bildet.

4. Ist die Kastenordnung eine häßliche Übertreibung der ständischen Gliederung der Gesellschaft, so ist anderseits ebenso unleugbar, daß die vollständige und plötzliche Beseitigung der Stände seit der französischen Umwälzung ein schwerer Mißgriff war, welcher die Gesellschaft in Flugsand auflöste und wehrlos den Stürmen der Revolution überlieferte. Nur die mächtigen

---

[1] Peschel, Völkerkunde 253.

[2] Kathol. Missionen 1890, 63 ff. Im Königreich Travancor z. B. gibt es nicht weniger als 420 Kasten. Nach William Hunter (Brief History of Indian People) gibt es ca 3000 Kasten, die eigene Namen haben und sich selbst als besondere Volksklassen betrachten.

Digitized by Google

Quadern einer ständischen Organisation vermögen der Gesellschaft Halt und Dauer zu verleihen. Es ist deshalb ein sehr löbliches Bestreben vieler Sozialpolitiker, der Gesellschaft wieder eine derartige, den modernen Kulturverhältnissen angepaßte Organisation zu verschaffen. Ob und wie weit diese Bestrebungen Erfolg haben werden, muß die Zukunft lehren.

Jedenfalls glauben wir nicht, daß die sogenannten modernen *Klassen* der Gesellschaft die Stände zu ersetzen vermögen. Denn diese modernen Klassen haben keine reelle Einheit und keine bestimmten Grenzen. Man sehe sich nur beispielsweise die Klassen an, welche von den neueren Staatslehrern aufgeführt werden. Bluntschli[1] zählt vier Volksklassen auf: a) die *regierende* Klasse: Fürsten und Beamte mit obrigkeitlicher Gewalt; b) die *aristokratische* Klasse, die als solche nicht mehr regiert, aber zwischen der Regierung und den Volksklassen eine selbständige und ausgezeichnete politische Stellung einnimmt; c) der sogenannte *dritte Stand*, d. h. die Klasse des *gebildeten* und *freien* Staatsbürgertums: die eigentlichen Mittelklassen; d) die großen *Volksmassen*, die auch unter dem Namen des *vierten Standes* zusammengefaßt werden: Kleinbürger, Bauern, Arbeiter usw. Die erste Klasse, fügt Bluntschli bei, ist die Krone, die letzte die Wurzel und der Stamm des Staates.

Allein in dieser Aufzählung ist das erste Glied überhaupt keine gesellschaftliche Volksklasse. Denn dadurch, daß jemand Polizist oder Beamter wird, geht er nicht in eine andere gesellschaftliche Klasse über. Er bleibt nach wie vor ein Mitglied des Adels oder des Bürgertums oder überhaupt derjenigen Volksklasse, der er bisher angehörte. Der Beamtenstand ist eben kein gesellschaftlicher, sondern ein reiner Berufsstand, wenn wir etwa das chinesische Mandarinentum ausnehmen.

Die aufgezählten Klassen können auch nicht als eigentliche Stände gelten, weil sie keine einheitliche Organisation, keinerlei gesellschaftliche oder politische Rechte haben und durch keine bestimmten Grenzen voneinander geschieden sind. Ihre Einteilung beruht auch fast nur auf den materiellen Interessen des Reichtums. Auf die Bildung kann man sich nicht berufen, weil diese tatsächlich in manchen hohen Bourgeoisiekreisen eine sehr geringe ist. Denn äußerer Schliff, Feinheit der Toiletten, eine gewisse Vornehmheit im Benehmen, häufiger Theaterbesuch u. dgl. sind noch keine wahre Bildung. Wie unbefriedigend die genannte Einteilung der Stände ist, zeigt auch folgende Erwägung. Solange jemand bloß 1000 Mark Einkommen besitzt, gehört er zum vierten Stand; steigert sich dasselbe auf 10000 Mark, so wird er Mitglied des dritten Standes; gelingt es ihm, den Adelstitel zu kaufen — was heute einem Reichen keine allzu großen Schwierigkeiten bietet —, so steigt er in den zweiten Stand. Wird er nun gar Bürgermeister oder Landrat, so gehört er zur ersten und zweiten Klasse zugleich. Macht er schließlich noch Bankerott, so fällt er wieder in den vierten Stand herunter und kann seine Wanderung durch die Stände von neuem beginnen.

[1] Die Lehre vom modernen Staat I 201 ff.

Digitized by Google

Fünfter Artikel.

Das Land.

Zum Stoff, aus dem der vollkommene Staat gebildet wird, gehört auch ein bestimmtes Ländergebiet. Wie das Volk den persönlichen, so bildet das Land den dinglichen oder sachlichen Bestandteil desselben. Zur Vervollständigung unserer Erkenntnis des Staates ist daher auch eine Betrachtung des Verhältnisses zwischen Staat und Land erforderlich.

1. Ist das Land ein wesentlicher oder bloß ein integrierender Teil des Staates? Mit andern Worten: Ist ein Staat ohne ein bestimmtes Ländergebiet denkbar, etwa wie man sich einen Menschen ohne Fuß oder Hand denken kann, oder gehört dasselbe zum Wesen des Staates, wie etwa der Leib oder die Seele zum Wesen des Menschen? „Dem Staat ist wesentlich ein Gebiet, d. h. ein ihm ausschließlich zuständiger räumlicher Herrschaftsbereich, nämlich ein abgegrenzter Teil des Festlandes." So Jellinek[1]. Uns scheint, das Land sei ein bloß integrierender, d. h. zur Vollständigkeit, aber nicht zum Wesen gehöriger Teil des Staates. Sobald wir uns eine Menge von Familien unter einer höchsten Richter- und Gesetzgebergewalt dauernd vereint denken, haben wir das Wesentliche eines Staates. Ein solches Gemeinwesen ist keine bloße Familie, auch keine zu einem größeren Ganzen gehörige Gemeinde: es kann also nur ein Staat sein. So bildeten die Vandalen, Goten und Hunnen, die ihre früheren Wohnsitze verlassen hatten, um eine neue Heimat aufzusuchen, wahre Staaten. Sie hatten einen König oder obersten Feldherrn mit richterlicher und gesetzgeberischer Gewalt an ihrer Spitze. Auch das israelitische Volk auf seiner vierzigjährigen Wanderung durch die Wüste bildete einen wahren Staat. Moses war Gesetzgeber und Richter, ernannte an seiner Stelle Richter und Beamte, schloß Bündnisse ab usw.

Ist aber auch das Land kein wesentlicher Bestandteil des Staates, so gehört es doch zur Vollständigkeit und Vollkommenheit desselben. Ein Volk ohne feste Wohnsitze bleibt in einem Zustande der Barbarei. Ackerbau und Gewerbtätigkeit, diese notwendigen Vorstufen jeder höheren Kultur, setzen eine seßhafte Bevölkerung voraus. Dasselbe gilt in Bezug auf Industrie, Handel, Kunst und Wissenschaften, Schulen, Bibliotheken u. dgl. Ja man kann allgemein behaupten, daß Charakter, Anlagen und Kulturentwicklung eines Volkes in hohem Grade von dem Boden bedingt sind, den es bewohnt. Auch die Organisation des Staates hängt in vielen Rücksichten von der Größe seines Gebietes, von der Lage desselben (z. B. auf einer Insel), von der Bodenbeschaffenheit (z. B. Gebirgs- oder Flachland) usw. ab.

Es wäre freilich eine arge Übertreibung, mit den modernen Materialisten die Einflüsse des Klimas und der Bodenbeschaffenheit als einen aus sich allein und notwendig die Kulturentwicklung eines Volkes bestimmenden Faktor ansehen zu wollen. Wenn der Boden allein für die Kulturentwicklung eines Volkes den Ausschlag gäbe, so müßten beispielsweise die Griechen und Römer von heute ihren Vorfahren ähnlicher sein, als es tatsächlich der Fall ist. Aber

[1] Allgemeine Staatslehre 68.

Digitized by Google

immerhin übt die Beschaffenheit und Lage des Landes auf die geistige und leibliche Entwicklung eines Volkes den nachhaltigsten Einfluß aus.

2. In welchem Rechtsverhältnisse steht der Staat zu dem von ihm bewohnten Ländergebiete? Hier begegnen uns zwei extrem entgegengesetzte Ansichten.

a) Nach den Anhängern des modernen Sozialismus, zu dem wir hier auch den sogenannten Ackersozialismus zählen, ist der ganze von einem Volke bewohnte Boden wesentlich Eigentum der Gesamtheit, so daß Privateigentum an Grund und Boden als verwerflich erscheint und die Gesamtheit nach Belieben über alles Grundeigentum verfügen kann.

Mit der Ansicht der Sozialisten ist die Anschauung der absolutistischen Monarchen nicht zu verwechseln. Während die Sozialisten die Gesamtheit als Eigentümerin des Staatsgebietes ansehen, betrachten die Anhänger der despotischen Monarchie das Staatsgebiet als Eigentum des Herrschers. Da die Despoten des Orients alle Untertanen als Sklaven ansahen, so war es ganz folgerichtig, daß sie sich als Obereigentümer ihres gesamten Vermögens betrachteten und nach Laune darüber verfügten. Die Stuarts in England und die Bourbonen in Frankreich, namentlich Ludwig XIV., suchten die absolutistische Auffassung im christlichen Abendlande zur Geltung zu bringen, wenn auch unter dem Aushängeschild des Gemeinwohls[1].

Auf andern Grundlagen ruht die Theorie des Patrimonialstaates, wie sie uns z. B. bei C. L. v. Haller begegnet (476), und das Lehenswesen. Nach dem Patrimonialstaat ist das Fürstentum Privateigentum des Monarchen, das er nicht kraft öffentlichen Rechtes, sondern auf Grund von privatrechtlichen Titeln (Erbschaft, Schenkung, Ankauf usw.) besitzt. Der Patrimonialstaat ist nur eine Entwicklungsphase im Lehenswesen.

Das Lehenswesen, das Jahrhunderte lang die Grundlage der germanischen Staatsverfassungen bildete, begann unter den Karolingern, welche Güter an freie Leute verliehen gegen die Verpflichtung persönlicher Dienste, besonders der Heeresfolge[2]. Da andere Fürsten und Großgrundbesitzer dieses Verfahren nachahmten, da ferner die Lehen allmählich in derselben Familie erblich wurden und die großen Vasallen die erhaltenen Lehen auch zum Teil

[1] Im Testamente an seinen Sohn, den Dauphin, sagt Ludwig XIV.: „Die Könige werden geboren, um alles zu besitzen und über alles zu gebieten. . . . Vor allem andern steht für uns die Gewißheit, daß die Könige unumschränkte Herren sind und von Natur die volle und freie Verfügung haben über alle Güter, mögen sie besessen werden von Geistlichen oder von Laien, zu dem Zwecke, sich jederzeit derselben als weise Haushalter zu bedienen, nämlich für das Wohl des Staates. . . . Es ist ein großer Irrtum vieler Fürsten, bestimmte Gegenstände und bestimmte Personen ihnen eigen zu nennen, als wenn dieselben auf eine andere Weise ihnen angehörten als das übrige in ihrem Reiche. Was immer sich im Umfange unserer Staaten befindet, von welcher Art es sei, gehört mit gleichem Rechtsanspruche uns. . . . Was die Könige zuweilen gegen die allgemeinen Gesetze zu tun scheinen, gründet sich auf das Staatswohl. Denn dieses ist, nach Übereinstimmung der ganzen Welt, das oberste aller Gesetze, aber das unbekannteste und dunkelste für alle diejenigen, welche nicht herrschen." Oeuvres de Louis XIV. II, Paris 1806, 121. Siehe Onno Klopp, Das Jahr 1683 S. 25.

[2] Vollständig klargelegt ist die Entstehung des Lehenswesens auch heute noch nicht. Vgl. B. Menzel, Die Entstehung des Lehenswesens, Berlin 1890; Art. „Lehenwesen" im Staatslexikon der Görres-Gesellschaft.

Digitized by Google

wieder weiter vergaben (Afterlehen), so bildete sich das Lehenswesen zu einem großen, fast alle gesellschaftlichen Verhältnisse umfassenden und durchdringenden System aus, besonders da im Laufe der Zeit nicht bloß der Grundbesitz, sondern alle Arten von Ämtern und Benefizien nach Art von Lehen behandelt wurden. Hierin ist auch der Grund zu suchen, warum Jahrhunderte lang das öffentliche und das Privatrecht sich gegenseitig nach allen Richtungen durchdringen und oft schwer auseinander zu halten sind. Obwohl der König als oberster Lehensherr galt und das Recht des Heimfalls aller Lehen hatte, so waren doch seine Befugnisse, besonders durch die Erblichkeit der Lehen, wesentlich eingeschränkt.

Das Lehenswesen hatte den unbestreitbaren Vorteil, daß es trotz des ausgedehnten Eigentumsrechtes weniger Lehensherren die Benutzung des Grundbesitzes fast an alle Glieder der Gesellschaft verteilte, und zwar dauernd. Fast der gesamte Grundbesitz war gebunden. Dadurch hat es das Mittelalter vor der häßlichen Erscheinung des modernen Proletariates bewahrt[1]. Allerdings hat die hierarchische Gliederung des Lehenswesens eine abhängige, an die Scholle gebundene (grundhörige) Landbevölkerung zur Voraussetzung, und das ist eine Schattenseite desselben. Ebenso ist die schärfere Scheidung zwischen Privatrecht und öffentlichem Recht, die sich seit Aufhebung des Lehenswesens vollzogen, ein Vorteil für die Gesamtheit.

b) Mit der lehensrechtlichen Auffassung hat die französische Revolution gründlich aufgeräumt. Um sogar in der Sprache endgültig mit der feudalistischen Anschauung zu brechen, wurden in Frankreich und Belgien die Monarchen nicht mehr nach dem Lande, sondern nach den Untertanen benannt (nicht roi de France, de Belgique, sondern roi des Français, des Belges).

Wie es aber bei gewaltsamen Umwälzungen zu geschehen pflegt, genügte man sich nicht mit der Ausmerzung des im Lehenssystem unhaltbar und morsch Gewordenen, sondern suchte nun den Grundbesitz von jeder Rücksicht auf das öffentliche Wohl möglichst loszureißen. Litt das Feudalsystem vielleicht an einer zu großen Gebundenheit, die den berechtigten Fortschritt der Landwirtschaft hemmte, so suchte der Liberalismus alle Fesseln zu lösen und den Boden, jeder andern Ware gleich, auf den Markt zu bringen. Die Bevölkerung wurde vom Lande, mit dem sie bisher verwachsen war, losgerissen. Dieser freien, hin und her wogenden Bevölkerung bedurfte die moderne Industrie, die keine andern Rücksichten kannte als massenhafte Güterproduktion. Außerdem suchte man grundsätzlich jede Beeinflussung der Grundeigentumsverhältnisse durch die Gesetzgebung als verwerflich hinzustellen. Auch hierin hielt man das Gewährenlassen für den Gipfel der politischen Weisheit.

c) Die richtige Ansicht hält die Mitte zwischen den beiden genannten Anschauungen. Ein großer Teil des Bodens kann, ja muß Privateigentum sein, aber nie und nimmer darf man denselben von allen Rücksichten auf das öffentliche Wohl freisprechen. Außerdem ist eine gewisse Stabilität des Grundbesitzes eine unerläßliche Bedingung zur Dauerhaftigkeit eines großen Gemeinwesens. Um das Verhältnis der Staatsgewalt zum Grund und Boden richtig auf-

[1] Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte I 209—210.

Digitized by Google

zufassen, muß man das Eigentumsrecht (ius proprietatis) und das Jurisdiktionsrecht (ius iurisdictionis) unterscheiden. Der Staat ist nicht Eigentümer des von ihm bewohnten Landes, es sei denn, daß er bestimmte Gebiete zu öffentlichem Eigentum (Staatsdomänen, Staatswaldungen u. dgl.) erwerbe. Über letztere Gebiete stehen der Gesamtheit dieselben Befugnisse im Interesse des öffentlichen Wohles zu, die jedem Eigentümer in Bezug auf sein Eigentum zukommen.

Über die im Privateigentum befindlichen Gebietsteile aber kann die Staatsgewalt nicht beliebig verfügen. Das hieße das Privateigentum leugnen. Wohl aber stehen ihr auch in Bezug auf diese Gebiete gewisse Hoheitsrechte zu. Gewiß soll das Privateigentum an erster Stelle seinem Eigentümer zu Nutzen kommen, ihm die Mittel freien, unabhängigen Daseins und Wirkens bieten, jedoch mit Wahrung der nötigen Rücksicht auf das Gesamtwohl. Alle dem Menschen verliehenen Privatrechte sollen sich innerhalb der zum Gesamtwohl notwendigen Schranken bewegen. Der Mensch ist seiner Natur nach für das gesellschaftliche Leben veranlagt, und die ihm verliehenen Rechte können dieser Bestimmung nicht widersprechen. Gilt dies überhaupt vom Privateigentum, so ganz besonders vom Grundeigentum, von dem das Gesamtwohl in höherem Grade bedingt ist.

Die öffentliche Gewalt hat also das Recht, den Gebrauch des Grundeigentums nach den notwendigen Anforderungen des Gesamtwohles nicht zwar aufzuheben, wohl aber einzuschränken. Der Privatgebrauch soll bestehen bleiben, aber innerhalb der zum öffentlichen Wohl notwendigen Schranken; und das Urteil über diese Schranken steht der öffentlichen Gewalt zu, die unparteiisch über den Privateigentümern stehen und das öffentliche Interesse im Auge haben soll. Der Inbegriff dieser der öffentlichen Gewalt im Interesse des Gemeinwohles über das Eigentum der Untergebenen zustehenden Rechte ist eben die Jurisdiktionsgewalt (Gebietshoheit) zum Unterschiede vom Eigentumsrecht[1].

Die Territorialjurisdiktion oder Gebietshoheit bestimmt auch die Grenzen der persönlichen Jurisdiktion der Staatsgewalt; mit andern Worten: die staatliche Jurisdiktion erstreckt sich bloß so weit als das ihrer Jurisdiktion unterstehende Gebiet, und nur weil jemand dauernd im Gebiet eines Staates lebt, ist er seiner Jurisdiktion unterworfen. Sobald jemand das Gebiet eines Staates durch Auswanderung dauernd verläßt, so hört er auf, seiner Jurisdiktion zu unterstehen; er wird derjenigen Gewalt untertan, in deren Gebiet er übersiedelt. Die Ausdehnung der staatlichen Jurisdiktion wird also unmittelbar nicht durch die Personen oder Familien, sondern durch örtliche Grenzen bestimmt. Eine Begrenzung der Jurisdiktion durch die Personen wäre schon deshalb unmöglich, weil dieselben häufig ihren Wohnsitz wechseln und so die Jurisdiktion verschiedener Staaten ineinanderfließen würde, woraus Verwirrung und Streit entstehen müßten. Es wäre auch unmöglich für dieselbe Obrigkeit, Gesetze zu erlassen und Gerichtsbarkeit auszuüben über Menschen, welche weit auf dem Erdball zerstreut leben.

---

[1] Diese Unterscheidung war auch den Alten nicht unbekannt. So sagt Seneca (De benef. 7, 4); Ad reges *potestas* omnium pertinet, ad singulos *proprietas*.

Digitized by Google

In der Gebietshoheit der Staatsgewalt läßt sich ein negatives und positives Element unterscheiden. Negativ besagt sie die Ausschließung jeder fremden staatlichen Jurisdiktion von einem Gebiete. Gehört ein Gebiet zu einem Staate, so kann nicht zugleich ein anderer Staat daselbst die gleichen Hoheitsrechte besitzen. Jeder Staat ist an und für sich berechtigt, andere Staaten an der Ausübung von Hoheitsrechten auf seinem Gebiete zu verhindern.

Positiv bedeutet die Gebietshoheit das Recht, innerhalb eines bestimmten Landes in Bezug auf Personen und Sachen alles zum öffentlichen Wohl Notwendige anzuordnen. Unter den Personen sind jedoch hier nur die innerhalb des Gebietes dauernd Ansässigen zu verstehen, nicht die Fremden, die bloß vorübergehend sich daselbst aufhalten. Die letzteren unterstehen bloß denjenigen Gesetzen ihres augenblicklichen Aufenthaltsortes, deren Vernachlässigung eine ungerechte Benachteiligung anderer enthielte oder die eigens für sie erlassen wurden. Die Verpflichtung der letztgenannten Gesetze kann auf einen stillschweigenden Vertrag zurückgeführt werden. Jeder Staat hat das Recht, die Bedingungen festzusetzen, unter denen er den Zutritt der Fremden gestatten will, und diese Bedingungen sind in den Gesetzen für die Fremden enthalten. Der Fremde, der das Land betritt, übernimmt stillschweigend die Verpflichtung, sich an diese Gesetze zu halten, wofern sie nicht offenbar ungerecht sind.

Viertes Kapitel.

Natur und Umfang der Staatsgewalt.

Erster Artikel.

Begriff und Eigenschaften der Staatsgewalt. Souveränität.

1. Die Familien, Gemeinden und sonstigen gesellschaftlichen Bildungen sind die Bestandteile oder der Stoff des Staates. Zu einem geordneten Ganzen genügen aber die bloßen Bestandteile nicht. Dieselben müssen auch in eine einheitliche Form gebracht werden. Welches ist nun die Form des Staates, soweit überhaupt bei einer Gesellschaft von Form die Rede sein kann? Das Band der gegenseitigen Pflichten und Rechte, welches die Bestandteile mit Rücksicht auf denselben Zweck zur Einheit zusammenfaßt. Wesentlich besteht dieses Band in der allen Gliedern des Staates obliegenden Pflicht der legalen Gerechtigkeit, zum Gemeinwohl mitzuwirken, und dem entsprechenden Recht der Gesamtheit, die zu ihrem Zweck notwendigen Leistungen zu verlangen (474). Die Staatsgewalt ist in diesem Rechte der Gesamtheit enthalten oder ergibt sich notwendig aus ihm.

Weil nämlich die Art und Weise der Mitwirkung zum Gemeinwohl sehr verschieden sein kann, und die Ansichten darüber möglicherweise weit auseinandergehen: so kann nur dann der Staatszweck geordnet und wirksam erreicht werden, wenn jemand die Befugnis besitzt, im einzelnen zu bestimmen, wie die Glieder des Staates zum Gesamtwohl mitwirken sollen (471 f). Diese Befugnis ist die Staatsgewalt.

Im Verlaufe unserer bisherigen Ausführungen mußten wir zwar schon wiederholt auf die Staatsgewalt Bezug nehmen, weil ohne dies Ursprung und Natur des Staates nicht erklärt werden konnten. Allein die Wichtigkeit der

Digitized by Google

Sache fordert, daß wir das anderwärts Gesagte hier zusammenfassen, weiter ausführen und begründen.

Die Staatsgewalt kann definiert werden als das Recht, den Staat zu seinem Ziele hinzuleiten, oder das Recht, die Glieder des Staates zu verpflichten, zur Erreichung des öffentlichen Wohles mitzuwirken. Daß es ein solches Recht gebe und dasselbe an sich unmittelbar aus Gott stamme, haben wir schon früher (467 f) dargetan. Gott will den Staat, also will er auch dasjenige, was zu dessen Bestand und Zweck notwendig ist. Nun ist es aber ohne öffentliche Gewalt in der genannten Bedeutung unmöglich, daß der Staat bestehe und seinen Zweck erreiche. Also will Gott auch diese Gewalt.

2. Aus der aufgestellten Begriffsbestimmung lassen sich die wichtigsten Eigenschaften der Staatsgewalt ableiten.

a) Die erste Eigenschaft ist die Einheit und Unteilbarkeit. In einem und demselben Staat kann es nur eine Staatsgewalt geben. Wären mehrere voneinander unabhängige Gewalten vorhanden, so käme keine Einheit und Ordnung im zweckdienlichen Handeln zu stande. Deshalb lassen sich auch die Staaten nach der Staatsgewalt unterscheiden.

Die Einheit der Staatsgewalt ist jedoch nicht zu verwechseln mit der Einheit des Trägers derselben. Wie jedes Recht, so erheischt auch die Staatsgewalt einen konkreten Träger oder Inhaber. Aber dieser Träger braucht nicht notwendig eine physische Einheit zu bilden; auch eine Mehrheit von Personen kann sich in die Gewalt teilen, und zwar in der Weise, daß sie entweder einander untergeordnet sind oder nur als Gesamtheit die Gewalt besitzen. Ist die Gewalt ungleich auf viele verteilt mit gegenseitiger Unterordnung, so muß es einen oder mehrere geben, welche die höchste Gewalt innehaben und von denen die übrigen abhangen und zur Rechenschaft gezogen werden können. Dieser Träger der höchsten Gewalt heißt Souverän.

b) Die Souveränität ist also nicht gleichbedeutend mit Staatsgewalt. Auch die untergeordneten Staatsbeamten haben teil an der Staatsgewalt, aber nicht an der Souveränität. Souveränität bedeutet Oberhoheit, ist also ein Attribut der höchsten Gewalt, welche in einer bestimmten Machtsphäre selbständig Recht übt, ohne von einer höheren Macht derselben Ordnung abzuhangen. Wie von einer staatlichen, so kann man auch von einer kirchlichen Souveränität reden. Nach katholischer Auffassung ist der Papst weltlicher und kirchlicher Souverän; weltlicher wenigstens kraft historischen Rechtes in Bezug auf den Kirchenstaat, kirchlicher kraft unmittelbar göttlichen Rechtes in Bezug auf die ganze katholische Kirche.

In der staatlichen Souveränität läßt sich eine positive und eine negative Seite unterscheiden. Nach der positiven Seite besagt die Souveränität ein Herrschaftsrecht über andere, nach der negativen Freiheit und Unabhängigkeit von jeder andern Gewalt derselben Ordnung. Diese Unabhängigkeit ist wieder eine doppelte: nach außen schließt sie die politische Oberhoheit eines andern Herrschers aus; nach innen schließt sie die Unverantwortlichkeit ein. Die Untertanen können den Souverän nicht zur Rechenschaft ziehen und bestrafen, sonst hätte er nicht mehr die höchste Gewalt.

Digitized by Google

Souveränität ist aber keineswegs gleichbedeutend mit Allmacht oder mit Unverantwortlichkeit vor Gott. Wie jedes irdische Recht, so ist auch die Souveränität ein beschränktes Recht, mit dem Pflichten verbunden sind. Der Souveränität widerspricht auch nicht eine Einschränkung der staatlichen Machtbefugnisse oder ein Gebundensein an gewisse Bedingungen, weil dadurch der Begriff der Oberhoheit nicht aufgehoben wird.

Die Souveränität ist nicht notwendig als Attribut eines Monarchen aufzufassen, gleich als ob nur in einer Monarchie von Souveränität die Rede sein könnte. Sie ist vielmehr eine wesentliche Eigenschaft eines Staates. Auch in der Aristokratie und Demokratie gibt es einen Souverän. Dieser Souverän ist in der Demokratie die Gesamtheit der Bürger, in der Aristokratie die Gesamtheit der Adeligen oder Patrizier. Weil jedoch in der Monarchie die Souveränität als der Vorzug einer einzelnen Person sichtbarer in die Öffentlichkeit tritt, pflegt der Monarch mit Vorzug Souverän genannt zu werden.

Welche Unabhängigkeit ist aber einem Gemeinwesen notwendig, damit es souverän genannt werden könne? Verliert ein Staat oder ein Monarch durch jede Abhängigkeit von einem andern Staate die Souveränität? Setzen wir den Fall, mehrere Staaten seien bisher vollständig voneinander unabhängig, also im strengen Sinne souverän gewesen. Infolge eines Krieges oder Bündnisses schließen sie sich enger zusammen, so daß sie nun in gewissen Angelegenheiten einer gemeinschaftlichen Autorität, z. B. einem Bundesrat oder einer Bundesversammlung, unterstehen. Sind die früheren Staaten noch souverän oder nicht? Wer die Frage verneint, muß auch in Abrede stellen, daß die früheren Staaten nach Abschluß des Bündnisses noch wahre Staaten seien; sie sind Provinzen eines neuen größeren Staates geworden. Denn jeder wahre Staat ist souverän.

Uns scheint, man muß unterscheiden. So lange, aber auch nur so lange kann ein Staat wahrhaft souverän genannt werden, als er in Bezug auf alle rein inneren Angelegenheiten unabhängig ist. Sobald eine auswärtige Macht das Recht hat, auf dem Wege der Gesetzgebung oder der Verwaltung und des Gerichtswesens direkt in die inneren Angelegenheiten eines Gemeinwesens hineinzuregieren, hat dieses seine Souveränität eingebüßt; es hört auf, ein eigentlicher Staat zu sein, und wird zur Provinz. Dagegen scheint die Unabhängigkeit in Bezug auf die auswärtigen Beziehungen zu andern Völkern nicht ein wesentliches Erfordernis der Souveränität zu sein, weil auch ohne dieselbe sich ein Staat in seinem Kreise frei bewegen und entwickeln kann. Freilich zur vollen Souveränität gehört auch die Unabhängigkeit nach außen.

An der Hand dieses Grundsatzes läßt sich leicht die Frage entscheiden, ob die schweizerischen Kantone, die Vereinigten Staaten Nordamerikas und die deutschen Bundesstaaten einzeln noch wahre Staaten seien. Bis zum Jahre 1847 waren die Schweizerkantone ebenso viele kleine souveräne Staaten, weil sie frei und unabhängig alle ihre inneren Angelegenheiten besorgen konnten. Im genannten Jahre aber büßten sie einen großen Teil ihrer Unabhängigkeit ein, so daß sie jetzt nicht mehr wie früher einen Staatenbund, sondern einen Bundesstaat bilden. Auch die deutschen Bundesstaaten dürften seit 1871

Digitized by Google

füglicher Provinzen als Staaten genannt werden. Denn die weitgehenden Vollmachten des Bundesrates und des Reichstages nicht nur in Bezug auf Heer und Marine, sondern auch in Bezug auf Handel, Banken, Post, Eisenbahnen, Heimatsrecht, Strafrecht und das gesamte bürgerliche Recht heben die Souveränität der einzelnen Staaten auf. Auch das Deutsche Reich bildet also streng genommen keinen Staatenbund, sondern einen Bundesstaat. Dagegen scheinen die Vereinigten Staaten ihre Unabhängigkeit in den inneren Angelegenheiten bis heute noch großenteils bewahrt zu haben und also noch in gewissem Sinne souverän zu sein. Hier haben wir mithin noch einen Staatenbund.

3. Da die öffentliche Gewalt ein wesentlicher Bestandteil des Staates ist, so bildet eine Menschenmenge, die durch keine Staatsgewalt zusammengehalten wird, keine politische oder staatliche Einheit. Man kann also auch nicht von einer eigentlichen bürgerlichen Gesellschaft im Gegensatz zum Staate reden. Nimmt man aber den Begriff „Gesellschaft" in einem weiteren Sinn, so läßt sich die übliche Unterscheidung von „Staat und Gesellschaft" aufrechthalten, wenn sie vielleicht auch nicht die großartige Bedeutung hat, welche ihr von manchen zugeschrieben wird[1]. Es gibt nämlich im Staat nicht bloß Individuen, Familien und Gemeinden, sondern auch andere verschiedenartige Gesellschaftskreise (Genossenschaften, Vereine, Stände, Interessengruppen usw.), die ein selbständiges Leben für sich beanspruchen und nicht allseitig im Staate aufgehen oder von der Staatsgewalt abhangen. Ja vielfach greifen diese verschiedenen gesellschaftlichen Zusammenhänge über den Staat hinaus und verknüpfen vielleicht Glieder verschiedener Staaten untereinander. Allein in diesem Sinne bilden die Genossenschaften, Vereine, Stände usw. keine wirkliche, sondern höchstens eine begriffliche Einheit, sie können also nicht als eine einheitliche, bürgerliche Gesellschaft vom Staate unterschieden und diesem gegenübergestellt werden[2]. Sie bilden bloß die organischen Bestandteile des letzteren. Es ist ferner richtig, daß diese verschiedenen Gesellschaftskreise an der politischen Ge-

[1] So meint R. v. Mohl, Enzyklopädie der Staatswissenschaften[2] 34: „Die jetzt gewonnene Auffassung der Gesellschaft als eines eigenen Lebenskreises, welcher verschieden ist einerseits vom Einzelleben und dessen Erweiterung zu Familie und Stamm, anderseits vom Staate und dessen höherer Zusammensetzung, ist eine wissenschaftliche Tat von großer Bedeutung. Es war selbst der Begriff der Gesellschaft ein unmöglicher, solange die Staatsphilosophie keine andere Auffassung von der Entstehung, dem lebendigen Inhalte und der Aufgabe des Staates hatte als eine Zusammensetzung desselben unmittelbar aus den einzelnen und vereinzelten Persönlichkeiten."

[2] L. Stein (Die soziale Frage im Lichte der Philosophie [1897] 534 meint: „Bei allem aufgewandten Scharfsinn fehlt es heutigen Tags noch an einer befriedigenden, abschließenden Definition der Gesellschaft." Nimmt man das Wort Gesellschaft als Gattungsbegriff für alle Arten von Gesellschaften oder als Bezeichnung der ganzen menschlichen Gesellschaft, so haben wir schon oben (S. 377 ff) eine, wie wir glauben, vollständig befriedigende Definition gegeben. Faßt man dagegen die „Gesellschaft" in dem oben bezeichneten Sinne („Staat und Gesellschaft"), so ist eben keine eigentliche Definition derselben möglich, weil sie kein einheitliches Wesen, sondern bloß die Summe von freien und natürlichen Gesellschaften oder Interessenkreisen innerhalb der Staaten ist. Über die Gesellschaft in diesem letzteren Sinn treffliche Ausführungen bei Jellinek, Allgemeine Staatslehre 88 ff. Daselbst S. 76 ff auch eine Zusammenstellung der verschiedenen Auffassungen der Gesellschaft.

Digitized by Google

walt Anteil haben sollten oder die naturgemäßen Träger politischer Rechte sind. Sieht man jedoch von der Staatsgewalt ab, so fehlt das gemeinschaftliche Band, das sie zu einer einheitlichen Gesellschaft zusammenfaßt. Gibt es keine vom Staate verschiedene einheitliche bürgerliche Gesellschaft, so ist es eitle Spiegelfechterei, wenn die Sozialisten immer wieder behaupten, sie wollten die Produktionsmittel nicht „verstaatlichen", sondern „vergesellschaften", der Staat sterbe ab und an seine Stelle trete die selbständige „Gesellschaft".

Die Unterscheidung zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft konnte nur deshalb als ein epochemachendes Ereignis erscheinen, weil man seit Hegel den Staat vielfach mit der Staatsgewalt verwechselte und als eine Art über den Menschen kreisende Gottheit ansah.

Zweiter Artikel.

Allgemeine Grundsätze über den Umfang der Staatsgewalt.

Gott allein ist unumschränkt in seiner Gewalt. Auch die Staatsgewalt hat ihre Schranken. Welches sind dieselben? Bevor wir sie im einzelnen bestimmen, wollen wir einige allgemeine Grundsätze aufstellen, die uns als Leitsterne in unsern folgenden Untersuchungen dienen können.

1. Erster Grundsatz. Die Staatsgewalt hat alle die Rechte, aber auch nur die Rechte, welche ihr zur angemessenen Erreichung ihres Zweckes notwendig sind: nicht mehr und nicht weniger.

Der Mensch ist aus sich frei und unabhängig, und wer das Recht beansprucht, diese Freiheit durch Gebote einzuschränken, muß dasselbe beweisen. Das gilt auch von der Staatsgewalt. Diese besteht nur so weit, als sich durch Vernunftgründe ihre Notwendigkeit dartun läßt. Nun gibt es aber in der natürlichen Ordnung keinen andern Weg, diese Notwendigkeit zu beweisen, als die Rücksicht auf den Zweck des Staates. Gott will, daß die Menschen im Staate leben, also will er auch alles, was zur Erreichung des Staatszweckes erforderlich ist. Hierzu gehört aber vor allem eine öffentliche Gewalt, welche befehlen kann, was zur Erreichung dieses Zweckes notwendig ist. Darüber hinaus läßt sich die Notwendigkeit einer Staatsgewalt nicht beweisen, gibt es also auch keine Pflicht, ihr zu gehorchen.

Hieraus folgt, daß die politische Gewalt kein Recht hat, etwas zu befehlen, was dem Zwecke des Staates, der öffentlichen Wohlfahrt, unnütz oder gar schädlich wäre oder was überhaupt gar nicht zu diesem Zwecke gehört.

2. Zweiter Grundsatz. Die Staatsgewalt darf nichts gebieten, was dem klar erkannten Willen Gottes widerstreitet, mag uns derselbe durch das natürliche Licht der Vernunft (das natürliche Sittengesetz) oder durch die übernatürliche Offenbarung bekannt sein.

Wie wir anderwärts dargetan, stammt die Staatsgewalt an sich unmittelbar aus Gott. Der göttliche Wille ist ihre Quelle und ihre dauernde Grundlage, also auch ihre höchste Norm und unübersteigliche Schranke. Jede irdische Gewalt, auch die politische, muß als eine beschränkte Teilnahme an der göttlichen Weltregierungsgewalt angesehen werden. Sie hat die Aufgabe,

Digitized by Google

den Weltregierungsplan Gottes in einem bestimmten Kreise und nach den Absichten des ewigen Weltenlenkers zu verwirklichen. Unmöglich also kann es ihr gestattet sein, sich mit dem klar erkannten Willen des höchsten Gesetzgebers in Widerspruch zu setzen. Wenn ein König einem Untertanen einen Teil seiner Gewalt überträgt, erhält der letztere dadurch etwa das Recht, dem Willen des Königs zuwiderzuhandeln oder die Untertanen zu verpflichten, sich gegen denselben aufzulehnen?

Die Obrigkeit kann also nichts gültig befehlen, was seiner Natur nach verwerflich ist und dem natürlichen Sittengesetz widerspricht. Sonst müßten wir annehmen, Gott verpflichte die Untergebenen durch die Staatsgewalt zu einer Handlung, die er ihnen durch das Naturgesetz notwendig verbietet. Es ist dies nur eine besondere Anwendung des allgemeinen Grundsatzes, daß die menschlichen Gebote nie dem Willen Gottes zuwiderlaufen dürfen (I 411).

Der eben ausgesprochenen Lehre widerspricht der sogenannte Machiavellismus, welcher die Staatsgewalt von dem natürlichen Sittengesetze, ja überhaupt von der Unterordnung unter Gottes Gebote emanzipiert. Machiavelli faßt[1] in antik-heidnischer Weise den Staat als Selbstzweck auf und gestattet dem Fürsten alle diesem Zwecke dienlichen Mittel, wie schlecht sie auch sein mögen. Er reißt die Politik völlig von allen Rücksichten auf Religion und Sittlichkeit los. Zwar gibt er an und für sich (!) der Tugend den Vorzug vor dem Laster, aber da die Menschen meist verkehrt seien, könne auch der Fürst nicht immer Tugend üben; öfter sei das Laster dem Staatsinteresse förderlicher, und in solchen Fällen solle er sich nur von Zweckmäßigkeitsrücksichten leiten lassen. Lüge, Betrug, Verrat, sogar Mord werden dem Fürsten gestattet[2].

In neuerer Zeit noch hat man den Machiavellismus in veränderter Form zur Geltung zu bringen gesucht, indem man zwischen Privatmoral und öffentlicher Moral unterschied. In ihrem Privatleben sollen die Fürsten und Staatsmänner an die religiösen und andern sittlichen Gebote gebunden sein. Im öffentlichen Leben und im Dienste des Staates dagegen soll es ihnen freistehen, ausschließlich nach dem Grundsatz der Zweckmäßigkeit zu handeln, d. h. unter Umständen zu lügen, zu betrügen u. dgl. Allein diese Unterscheidung ist verwerflich.

Selbst die Voraussetzung, daß die Übertretung der Sittengebote dem Staate nicht nur in dem einen oder andern Fall, sondern dauernd von Nutzen sein könne, ist unrichtig. Auch hier gilt der altbewährte Grundsatz: Iustitia est fundamentum regnorum. Das Verhältnis der Untertanen zu den Fürsten,

---

[1] In seinem Buche Il principe (zuerst gedruckt im Jahre 1532. Siehe oben 509).

[2] Es ist bezeichnend für Bluntschli, daß er dem niederträchtigen Florentiner, wenn auch mit einigen vorsichtigen Klauseln, eine Lobeshymne anstimmt. Die Behauptung, Machiavelli sei in seinem Privatleben moralischer gewesen als die meisten seiner Zeitgenossen, wird durch das Buch „Vom Fürsten" selbst widerlegt. Dasselbe sollte dem Verfasser die Gunst des Fürsten und eine Anstellung im Staatsdienste verschaffen. — Was soll man aber dazu sagen, wenn H. Ahrens den „Jesuitismus" als eine Abart des Machiavellismus hinzustellen versucht? Als ob die Jesuiten machiavellistischen Grundsätzen huldigten! Wir weisen eine solche Anschuldigung als eine gehässige Verleumdung mit Abscheu zurück.

Digitized by Google

ebenso wie das Verhältnis der letzteren untereinander, setzt Glauben und Vertrauen voraus, und dieses kann nur bestehen, wenn die Pflichten der Gerechtigkeit, Treue und Wahrhaftigkeit ebenso gut für die Staatsmänner als für die gewöhnlichen Sterblichen gelten.

Aber selbst wenn sich durch Treubruch und Betrug das zeitliche Interesse fördern ließe, dürfte sich der Staatslenker dergleichen nicht erlauben. Was seiner Natur nach böse und verwerflich ist, mußte Gott, der Allheilige, allgemein und für alle Lagen verbieten. Das gilt für alle Menschen ohne Ausnahme, auch für die Staatslenker, die ebensogut Geschöpfe und Diener Gottes sind als andere Menschenkinder. Das Sittengesetz umfaßt den Menschen in allen Lagen und Beziehungen: mag er Herr oder Knecht, Vorgesetzter oder Untergebener sein, in allen Umständen ist er verpflichtet, das Böse zu meiden. Nun aber bleiben Lüge, Betrug, Verrat und Ähnliches in allen Umständen böse, weil sie es ihrer Natur nach sind.

3. Dritter Grundsatz. Die Staatsgewalt ist an die Schranken gebunden, welche das Gewohnheitsrecht oder ein Vertrag ihr gezogen.

Haben die beiden erstgenannten Grundsätze die naturrechtlichen Schranken der Staatsgewalt zum Gegenstand, so bezieht sich dieser dritte Grundsatz auf die positiven Rechtsschranken. Genau gesprochen handelt es sich aber in denselben nicht so sehr um eine Einschränkung der öffentlichen Gewalt in sich selbst — diese bleibt in allen Staaten dieselbe, gleichwie auch der Zweck sich nicht ändert — als vielmehr um eine verschiedene Verteilung derselben auf ihre Träger oder um ein den Untergebenen gewährtes Recht der Mitwirkung bei Ausübung der Staatsgewalt.

Die Richtigkeit des aufgestellten Grundsatzes scheint von selbst einleuchtend. Wenn die Untergebenen durch Vertrag oder Gewohnheit bestimmte Rechte in Bezug auf die öffentliche Gewalt erlangt haben, so kann ihnen der oberste Träger derselben diese Rechte nicht gegen ihren Willen nehmen, ohne sich einer Rechtsverletzung schuldig zu machen und somit dem Zweck der ihm verliehenen Gewalt zuwiderzuhandeln. Schirm und Hort der Rechte zu sein, ist ja die oberste Aufgabe der Staatsgewalt.

4. Vierter Grundsatz. Der von der Staatsgewalt zu gewährende Rechtsschutz dehnt sich auf alle Rechte innerhalb des Staates aus. Es gibt also kein Recht, das ihr nicht heilig sein und sich ihres Schutzes erfreuen sollte. Je vollkommener die Rechtssicherheit, um so vollkommener ist auch der Staat. Eine Obrigkeit, die auch nur in minder wichtigen Dingen die Rechte ihrer Untertanen mißachtet oder mißachten läßt, untergräbt die Grundlage, auf der sie ruht. Ja an sich sollte der Hilflosere, Schwächere des Rechtsschutzes gewärtiger sein, weil er dessen mehr bedarf.

Aus diesem Grundsatz folgt, daß die Staatsgewalt alle ungerechten Angriffe auf Leben, Sicherheit, Ehre, Freiheit und Eigentum der Untertanen, wie Mord, Totschlag, mutwillige Körperverletzung, Mißhandlung, Beraubung der Freiheit, Verleumdung und sonstige ungerechte Ehrenkränkungen, Diebstahl, Betrug, Wucher u. dgl., verbieten und unter Strafe stellen soll. Ebenso hat sie die Familie in ihrem Bestande zu schützen, soll also Ehebruch, Vielweiberei, ungerechtes Imstichelassen verhindern.

Digitized by Google

Ferner hat sie auch die Rechte der Kirche und aller andern berechtigten Kreise im Staate zu schützen. Und weil alle diese Rechte von der Erhaltung des Ganzen und der öffentlichen Ordnung bedingt sind, soll sie auch dafür sorgen: also Ungehorsam und Auflehnung gegen die rechtmäßige Autorität, Aufreizungen zu ungerechten und gefährlichen Ruhestörungen bestrafen. Auch darf sie keine Verbindungen dulden, welche die notwendigen Grundlagen jeder gesellschaftlichen Ordnung: Ehe, Eigentum, Gehorsam gegen die rechtmäßige Autorität usw. untergraben [1].

5. Fünfter Grundsatz. Über den Rechtsschutz hinaus soll die Staatsgewalt die zeitliche Wohlfahrt der Untertanen nach allen Richtungen unterstützen und fördern. Die persönliche Initiative der Untergebenen hat den Vortritt, und erst dann soll die Regierung eingreifen, wenn die Privattätigkeit nicht ausreicht. Diese Förderung soll eine allseitige sein, d. h. sich auf alle Arten von Gütern erstrecken, die zur wahren irdischen Wohlfahrt des Menschen gehören. Das ergibt sich aus dem, was wir über die Autarkie, die Selbstgenügung des Staates früher gesagt haben (S. 517 ff).

Wir wollen jetzt im Lichte der aufgestellten Grundsätze die verschiedenen Gebiete, auf denen die Staatsgewalt ihre Tätigkeit entfalten soll, durchgehen, um den Umfang ihrer Rechte und Pflichten genauer zu bestimmen. Diese Gebiete sind: Religion und Sittlichkeit, Unterrichtswesen, Preß- und Vereinsfreiheit und endlich das volkswirtschaftliche Leben.

Dritter Artikel.

Aufgaben der Staatsgewalt in Bezug auf Sittlichkeit.

Die Einhaltung der sittlichen Ordnung ist zunächst eine Privatsache, die schon um dessentwillen nicht direkt und unmittelbar der Staatsgewalt unterstehen kann, weil sie von der Freiheit des Willens abhängt und hauptsächlich in den inneren Gesinnungen besteht, welche der Beaufsichtigung und Erzwingung durch äußere Gewalt sich entziehen. Niemand vermag andere gegen ihren Willen treu, wahrhaftig, keusch, gerecht und gottesfürchtig zu machen. Ist die direkte Sorge für die sittliche Aufführung der einzelnen Untertanen selbst in der rein natürlichen Ordnung nicht Sache der Staatsgewalt, so noch viel weniger in der übernatürlichen Ordnung, weil hier das sittliche Leben durch übernatürliche Gnadenmittel bedingt ist.

Wenn also Aristoteles und andere lehren, es sei Aufgabe der Staatsgewalt, die Untertanen tugendhaft zu machen oder zur Tugend zu erziehen, so darf das nicht so verstanden werden, als ob sie befugt sei, den Untertanen direkt Vorschriften über ihr persönliches sittliches Verhalten zu geben, z. B. zu bestimmen, wie viel und wann sie beten, fasten, sich abtöten und Almosen geben sollen u. dgl.

Indirekt und unmittelbar aber kann und soll die Staatsgewalt Einfluß üben auf das sittliche Leben. Das tugendhafte Leben der einzelnen ist von der Umgebung und den allgemeinen Gesellschaftszuständen, in deren Mitte sie sich befinden, bedingt, und in Bezug auf diese Zustände kann und soll die Obrigkeit die Interessen der Sittlichkeit wahrnehmen. Man nennt diese Aufgabe wohl auch Sorge für die öffentliche Sittlichkeit.

[1] Vgl. unsere Abhandlung: „Die Aufgaben der Staatsgewalt u. ihre Grenzen" 57 ff.

Digitized by Google

Die Sittlichkeit ist ein wesentliches Erfordernis zur wahren irdischen Wohlfahrt: einmal, weil ohne Treue, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit usw. ein geordnetes Zusammenleben undenkbar ist; sodann, weil die Einhaltung der sittlichen Ordnung für den Menschen die notwendige Bedingung zur Erreichung seines ewigen Zieles ist (I 120 ff). Da nun die Staatsgewalt für die Bedingungen zu sorgen hat, die es allen Untergebenen ermöglichen und erleichtern, ihr wahres irdisches Glück zu erreichen, so soll sie das Böse, das in die Öffentlichkeit dringt, nach Kräften verhindern, das Gute dagegen schützen und fördern.

Es ist schwer gegen den Strom zu schwimmen. In einem Gemeinwesen, in welchem das Laster ohne Scheu sich vordrängt und breit macht, werden nur wenige in sich die Kraft finden, dem bösen Beispiel und der öffentlichen Meinung zu widerstehen und trotz aller Verlockungen auf dem rauhen Pfade der Tugend zu verharren. So werden die Grundlagen der Gesellschaft untergraben, die ohne Keuschheit, Treue, Mäßigkeit, Gerechtigkeit nicht gedeihen kann. Die Staatsgewalt hat deshalb die Pflicht, das in die Öffentlichkeit dringende Böse nach Kräften zu verhindern. Öffentliche Aufforderungen und Anreizungen zum Laster oder Begünstigungen desselben darf sie nicht dulden. Es ist also unrecht, wenn die Staatsgewalt öffentliche Schandhäuser ungestört überhandnehmen läßt oder Kuppelei, Ausstellung schamloser Bilder, die Aufführung unzüchtiger Theaterstücke, Verbreitung unsittlicher Schriften (Romane) nicht nach Möglichkeit verhindert und bestraft. Auch die „Kunst" hat hierin keine Vorrechte. Die wahre Kunst soll dem Edeln und Guten, nicht dem Laster dienen. Eine Kunst, die sich zur feilen Dirne herabwürdigt, hat keine Daseinsberechtigung.

Die Staatsgewalt soll jedoch nicht bloß das Böse nach Möglichkeit hindern, sondern auch das Gute fördern. Das kann sie in sehr wirksamer Weise, ohne Beeinträchtigung der persönlichen Freiheit, indem sie die Tugend belohnt, die öffentlichen Ämter nur tugendhaften Männern anvertraut und von den Beamten ein rechtschaffenes, tugendhaftes Leben verlangt. Dieser indirekte Einfluß auf das sittliche Leben ist ein sehr nachhaltiger und tiefgehender. Regis ad exemplum totus componitur orbis. Das gilt von jedem Vorgesetzten in Bezug auf seine Untergebenen.

Auch durch die Gesetzgebung läßt sich wirksam die Tugend fördern, indem man nur solche Gesetze erläßt, welche das Böse verhindern und dem Guten Unterstützung gewähren. Alle Gesetze z. B., welche die Heilighaltung und Festigkeit der Ehe begünstigen, die väterliche Autorität und die Erhaltung der Familie stützen, fördern die Sittlichkeit, während die gegenteiligen dem Laster Vorschub leisten. Ganz besonders soll die Gesetzgebung die Gefahren beseitigen, welche der Sittlichkeit durch Beschäftigung der Mädchen und Frauen unter der Erde oder in der Nacht oder durch Zusammenarbeiten beider Geschlechter in denselben Räumen drohen usw.

Vierter Artikel.

Staatsgewalt und Religion in der rein natürlichen Ordnung.

1. Von dem Verhältnis des Staates zur Religion außerhalb der Offenbarung oder in der rein natürlichen Ordnung gilt fast dasselbe, was wir von

Digitized by Google

den Beziehungen des Staates bzw. der Staatsgewalt zur Sittlichkeit gesagt haben. Denn die religiösen Pflichten sind ein Teil der sittlichen Pflichten, und die Religion in ihrem ganzen Umfang bildet zugleich die Grundlage der sittlichen Ordnung (S. 14 ff).

Die private Religionsübung ist Sache des einzelnen, in die sich die Staatsgewalt nicht einzumischen hat und deren Regelung sich ihr auch entzieht. Die Staatsgewalt hat niemand Vorschriften zu geben über seinen Glauben, die Art und Weise, wie er in seinem Privatleben beten und sonstige religiöse Übungen vornehmen soll. Das gehört zum Privatwohl, liegt also außerhalb der Sphäre direkter staatlicher Einmischung.

Es gibt aber auch eine öffentliche Religionsübung, und diese darf dem Staate keineswegs gleichgültig sein. Nach den Forderungen des modernen Liberalismus soll der Staat religionslos oder atheistisch sein, d. h. sich um Gott und Religion nicht kümmern und es jedem einzelnen selbst überlassen, wie er selig werden wolle[1]. Die Ansicht ist verwerflich und ein Frevel gegen Gott und die Gesellschaft.

a) Der Staat schuldet die Pflege der Religion zunächst Gott, der sein Urheber ist, insofern er nicht bloß die Fähigkeit, sondern auch den Trieb zur Staatenbildung in die menschliche Natur gelegt hat und das Dasein des Staates will. Gott verleiht auch dem Staate oder seinen Lenkern unmittelbar die Majestätsrechte über seine Glieder und im Notfalle selbst das Recht über Leben und Tod. Unzählig sind ferner die Wohltaten, die er als Ganzes tagtäglich vom Schöpfer erhält. Endlich ist er in besonderer Weise zur Verherrlichung Gottes geschaffen, weil er einen so hohen Rang unter den von Gott verordneten Anstalten einnimmt. Es ist deshalb gewiß heilige Pflicht, daß auch der Staat als Staat in Gott seinen Urheber, Erhalter und Endzweck anerkenne, ihm danke, ihm huldige und von ihm die Wohltaten und Segnungen erflehe, deren er bedarf. Selbst die heidnischen Völker erzeigten ihren Göttern Verehrung, erflehten von ihnen Hilfe in Not und Bedrängnis und veranstalteten Dankfeste nach erfochtenem Sieg.

b) Der Staat schuldet die Pflege der Religion auch sich selbst, weil sie seine unentbehrliche Grundlage ist. Das innerste Lebensprinzip im Staate ist Achtung vor der rechtmäßigen Autorität, Gerechtigkeit, Treue, Wahrhaftigkeit, Mäßigkeit, mit einem Worte, die sittliche Ordnung. Nun aber ruht die sittliche Ordnung auf der Religiosität wie das Haus auf dem Fundament (S. 14 ff). Ohne Religion gibt es keine wahre Autorität[2], keine wahre Gewissenspflicht (I 372 ff) und mithin auch keine wahre Sittlichkeit. Wo aber die sittlichen Gebote nicht mehr das gesellschaftliche Leben regeln und die Gegensätze

---

[1] „In meinem Staat soll es jedem freistehen, nach seiner Façon selig zu werden." Friedrich II., König von Preußen.

[2] Schön und wahr ist das Wort, das die Bischöfe in ihrem Fuldaer Hirtenbrief vom 1. Okt. 1890 an die Katholiken Deutschlands richteten: „Die Majestät des Königs Himmels und der Erde wird nie öffentlich mißachtet, ohne daß die Gewalt der irdischen Obrigkeit, welche nur ein Ausfluß der göttlichen Machtvollkommenheit ist, darunter leidet und mit ihr der Bestand der bürgerlichen Gesellschaft Schaden nimmt."

Digitized by Google

versöhnen, da schlägt der kalt berechnende, rücksichtslose Egoismus seinen Thron auf, mit dem ein glückliches Gesellschaftsleben unvereinbar ist[1].

c) Der Staat schuldet die Pflege der Religion seinen Angehörigen. Zweck des Staates ist Rechtsschutz und Förderung aller gemeinsamen berechtigten Interessen. Nun aber gehören zu den höchsten und wichtigsten Interessen der Bürger wahre Gottesfurcht und Religiosität, ohne welche sie weder auf Erden noch im Himmel glücklich werden können. Also hat der Staat die Religion zu schützen und zu fördern.

2. Demnach darf die Regierung auch in der rein natürlichen Ordnung keine öffentlichen Angriffe in Schrift oder Wort gegen die einleuchtenden Wahrheiten der Religion, z. B. gegen das Dasein und die Vorsehung Gottes, die ewige Vergeltung im Jenseits, die Pflicht der Gottesverehrung u. dgl., dulden[2]. Ein offener Gottesleugner, der Anhänger für seine Meinung wirbt, ist als ein Feind des Staates zu betrachten. Wir haben schon früher (S. 9) den Ausspruch des Aristoteles angeführt, daß diejenigen, welche die Pflicht der Gottesverehrung in Zweifel zu ziehen suchen, strafwürdig seien. Noch viel mehr ist es Pflicht, Feinde der Religion und Gottesleugner von den öffentlichen Lehrstühlen fernzuhalten. Wie soll in einem Lande die Religion erhalten bleiben, wenn von den Kathedern herunter der Glaube an Gott verlacht und verspottet und die Religion als Volksverdummung gebrandmarkt und verhöhnt wird?

Außer diesem Schutz der Religion müßte im Staate auch für positive Pflege der Religion gesorgt sein. Wir wollen weiter unten untersuchen, ob diese Pflege in der rein natürlichen Ordnung Aufgabe der Staatsgewalt oder irgend einer andern Autorität wäre. Aber daß für religiöse Feste, für Tempel, öffentliche Gebete und Opfer und ein Priestertum gesorgt sein müßte, unterliegt keinem Zweifel[3]. Eben weil der Staat als Staat Gott Verehrung schuldet, muß er auch durch öffentliche Akte seine Gottesverehrung betätigen. Ohne derartigen gemeinsamen Gottesdienst würde auch die private Gottesverehrung erschlaffen, während durch dieselbe der religiöse Sinn des Volkes genährt und gesteigert und infolge davon auch die Liebe zur Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Keuschheit usw. vermehrt wird. Eine Religiosität, welche diese Früchte nicht hervorbringt, ist nicht echt. Wer Gott wahrhaft fürchtet und liebt, der hält seine Gebote.

Doch wozu so mühsam eine fast selbstverständliche Wahrheit beweisen? Wenn zur Pflege aller andern gemeinsamen Interessen öffentliche Einrichtungen getroffen werden, wenn man durch Schulen, Bibliotheken, Kliniken, Eisenbahnen, Telegraphen das geistige und leibliche Wohl eines Landes zu heben sucht, warum

---

[1] Cicero, Tusculan. l. 1, c. 9: Nemo umquam sine magna spe immortalitatis se pro patria offeret ad mortem.

[2] Suarez, De leg. l. 3, c. 12, n. 8: Etiam de rebus pertinentibus ad Deum curam habuerunt leges civiles ductu naturae, quia observantiam religionis putarunt semper ad incolumitatem reipublicae maxime pertinere: unde opinor in statu purae naturae, si in illo esset respublica verum Deum naturaliter colens, potuisse leges civiles prohibere et punire docentes cultum falsorum deorum, aut falsas opiniones de Deo, et similia.

[3] Suarez, De leg. l. 4, c. 2, n. 3.

Digitized by Google

sollte bloß das höchste und wichtigste Interesse aller ohne Förderung und Pflege bleiben? Die Tatsache, daß wir keine nicht völlig verwahrlosten Völker ohne Priestertum, Opfer, Gebete, Tempel, religiöse Feste u. dgl. antreffen, ist auch ein vollgültiger Beweis, daß wir es hier mit einer in der Natur des Menschen und des Staates begründeten Erscheinung zu tun haben.

3. Es darf uns deshalb nicht wundern, daß die weisesten Philosophen und Staatsmänner von jeher die Beschützung und Pflege der Religion als die oberste Pflicht der Staatenlenker hinstellten.

Aristoteles nennt die Sorge für die Religion die erste Aufgabe des Staates: πρῶτον ἡ περὶ τὸ θεῖον ἐπιμέλεια [1]. Platos Schriften sind voll von Hinweisen auf die Unentbehrlichkeit der Religion für die Staaten. Er will, daß man die schwersten Strafen über diejenigen verhänge, welche das Dasein der Gottheit leugnen oder vorgeben, sie bekümmere sich nicht um die Menschen. Ja er behauptet, ein wohlgeordneter Staat müsse vor allem für die Pflege der Religion sorgen [2]. Wer immer die Religion zerstört, vernichtet die Grundlage der menschlichen Gesellschaft [3]. Bei Xenophon spricht Sokrates zu Aristodemus: „Siehst du nicht, daß die Staaten und Nationen, welche den größten Ruhm der Weisheit und langen Bestehens besitzen, diejenigen sind, welche sich durch Frömmigkeit und Gottesverehrung ausgezeichnet haben, und daß der Mensch nie geneigter ist, Gott zu dienen, als in dem Alter, in welchem die Vernunft die größte Herrschaft über ihn ausübt?“ [4] Herodot [5] meint: „Es ist klar, daß Kambyses rasend geworden war; sonst würde er sich nicht vermessen haben, über Gottesdienst und religiöse Satzungen zu spotten. . . . So etwas tut nur ein Rasender.“ Plutarch [6] nennt die Religion das Band jeder Gesellschaft und die Grundlage der Gesetzgebung: συνεκτικὸν ἁπάσης κοινωνίας καὶ νομοθεσίας ἔρεισμα; er ist der Ansicht, eher sei eine Stadt ohne Grund und Boden möglich als ein Staat ohne den Glauben an die Gottheit. Nach Cicero haben die Römer mehr durch ihre Religiosität als durch ihre Tapferkeit und Weisheit die Herrschaft über die Völker errungen [7]; ohne Pietät gegen Gott, meint er, könne weder Treue noch Gerechtigkeit bestehen [8]. Diese Anschauung von der Notwendigkeit der Religion war in Rom seit Gründung der ewigen Stadt so traditionell, daß Valerius Maximus sagen konnte: „Immer war es Grundsatz unserer Stadt, der Religion vor allen sonstigen, auch den höchsten und ruhmreichsten Gütern den Vorzug zu geben.“ [9]

Um auch ein Zeugnis aus neuerer Zeit anzuführen, so erklärte Washington in einer Inauguralrede an den Kongreß 1789: „Die Religion und Moral sind die unentbehrlichsten Stützen der Staatswohlfahrt. Vergeblich würde der sich seines Patriotismus rühmen, welcher diese beiden Grundpfeiler des gesellschaftlichen Gebäudes umstürzen wollte.“ Warum hat auch Napoleon nach Niederwerfung der Revolution den Glauben an Gott und die Religion wieder mit allen Mitteln, freilich nach seiner Weise, aufzurichten gesucht? War es nicht die sichere Überzeugung, daß ohne Religion ein Staat nicht bestehen kann?

Selbst Rousseau verlangt, trotz seines Hasses gegen das Christentum, eine allgemeine Religion als unentbehrliche Grundlage des Staates. In seinem Contrat social [10] lehrt er, ohne gewisse religiöse Dogmen sei es unmöglich, ein guter Bürger und ein treuer Untertan zu sein. Zu diesen Glaubenssätzen rechnet er das Dasein

---

[1] Polit. l. 8, c. 8, 1328 b 12. [2] De republ. 1, 2 7. De leg. c. 9.
[3] De republ. 10. [4] Memorab. 1, 4. [5] Histor. 3, 38.
[6] Adv. Colot. c. 31. [7] De harusp. c. 9. [8] De natura Deor. 1, 2.
[9] Memorab. 1, 1. [10] L. 4, ch. 8.

Digitized by Google

Gottes, die Vorsehung, die Vergeltung im jenseitigen Leben, die Heiligkeit des Contrat social (!) und der Gesetze. Der Staat habe zwar kein Recht, diese Dogmen zu verlangen, aber — man staune über diese Logik — er dürfe diejenigen, welche sie nicht glaubten, des Landes verweisen und diejenigen, welche diese Dogmen einst öffentlich anerkannt, später aber durch ihren Lebenswandel verleugnet hätten, mit dem Tode bestrafen. Also die Inquisition in optima forma, und zwar von Staats wegen. Bekannt ist auch der Ausspruch des frivolen Spötters von Ferney, jedem Staate sei eine Religion notwendig, weil das Gesetz bloß die öffentlichen, die Religion auch die geheimen Verbrechen verhindere.

4. Aber wem läge diese Sorge für öffentliche Religionspflege ob? Die Frage erscheint vielleicht manchem überflüssig, da schon nach dem bisher Gesagten die Antwort nur lauten kann: der Staatsgewalt. Auch wir sind dieser Ansicht. Allein dieselbe wird nicht von allen geteilt. Manche sind der Meinung, es würde auch in der rein natürlichen Ordnung neben der Staatsgewalt eine selbständige religiöse Gewalt entstehen, welche die religiösen Angelegenheiten zu besorgen hätte, so daß es neben dem Staate auch eine religiöse Gesellschaft gäbe.

Wenn man unter Religionsgesellschaft nur eine freie Privatgesellschaft zu gottesdienstlichen Zwecken versteht, der sich jeder nach Belieben anschließen kann oder nicht, die nur kraft eines freien Vertrages Gewalt über ihre Glieder hat, mithin zwar nicht direkt, aber indirekt wie alle Privatgesellschaften der allgemeinen Aufsicht der Staatsgewalt unterstände, so läßt sich die Möglichkeit einer oder mehrerer solcher Gesellschaften nicht bestreiten. Ebensogut als zu andern Zwecken könnten sich die Bürger auch zu religiösen Angelegenheiten frei miteinander vereinigen, und die Staatsgewalt hätte kein Recht, sich direkt in diese Privatsachen einzumischen.

Allein die Gegner reden von einer öffentlichen Gesellschaft mit einer in religiösen Dingen von der Staatsgewalt unabhängigen, souveränen Gewalt an der Spitze, welche von allen Gliedern des Staates anerkannt werden müßte, und in diesem Sinne scheint uns die Ansicht nicht genügend begründet.

Gott kann gewiß eine öffentliche religiöse Gewalt einsetzen und alle Menschen zur Unterwürfigkeit gegen sie verpflichten. Aber daß er eine solche Gewalt habe einsetzen wollen, muß bewiesen werden, und in der rein natürlichen Ordnung möchte es schwer halten zu beweisen, daß es neben und außer der zur Leitung des Staates notwendigen Gewalt, die ja nur eine einzige sein kann (S. 539), noch eine eigene religiöse Gewalt geben müsse. Es können sich, wie gesagt, religiöse Privatgesellschaften bilden, aber damit haben wir noch keine öffentliche Gewalt. Denn diese kann, wie die Staatsgewalt (S. 467), an sich und abgesehen von ihrem Träger, nur unmittelbar von Gott kommen.

Wohl läßt sich auch in der rein natürlichen Ordnung eine religiöse Gewalt als nötig nachweisen, aber nur dadurch, daß man den Staat schon als notwendig voraussetzt und nun weiter zeigt, daß auch der Staat als solcher zu einem öffentlichen religiösen Kult verpflichtet ist, folglich auch die dazu erforderliche Gewalt haben muß. Eine Gewalt aber, die aus der Notwendigkeit und Natur des Staates hergeleitet wird, gehört zur Staatsgewalt. Man kann freilich die religiöse Seite

Digitized by Google

der Staatsgewalt von der politischen als eine besondere Funktion unterscheiden, ähnlich wie man auch die richterliche Gewalt von der gesetzgebenden formell unterscheidet; aber dabei bleibt bestehen, daß die religiöse Gewalt ein organischer Teil der Staatsgewalt wäre[1] und denselben Zweck hätte wie die gesamte Staatsgewalt.

Das wird noch einleuchtender, wenn man den Grund näher ansieht, mit dem die Gegner eine eigene religiöse Gewalt beweisen. Sobald sich die Menschen, so ungefähr führt man aus, zu einem Staate vereinigen, können sie sich einen Vorsteher wählen, der sie in Bezug auf die zeitlichen Angelegenheiten regierte, und einen andern, dem die Leitung der religiösen Angelegenheiten obläge[2]. Aber es fragt sich gleich weiter: woher nimmt denn das Volk (multitudo ad rempublicam congregata) die Gewalt, die es nun an zwei Personen überträgt? Darauf läßt sich nur antworten: Die religiöse Gewalt kommt ihm in derselben Weise zu wie die politische; sie ergibt sich als notwendige Eigenschaft aus der Natur des zum Gesamtwohl gegründeten politischen Gemeinwesens[3].

---

[1] In diesem Sinne sagt auch Suarez (Defens. fid. l. 3, c. 9, n. 4): In lege naturae omnis potestas gubernativa sub temporali sufficienter comprehendebatur, nam *illa eadem posset disponere de iis quae pertinent ad cultum Dei, prout expediret communi bono humanae reipublicae.* Also die religiöse Gewalt hätte in der natürlichen Ordnung zum Zweck das Gemeinwohl des Staates. Dieses Gemeinwohl kann aber nicht zwei getrennten unabhängigen Gewalten anvertraut sein. Ähnlich De leg. l. 2, c. 19, n. 10: Cultus Dei absolute est de iure naturae, determinatio vero eius specifica et particularis est de iure positivo divino, et *in ordine naturali esset de iure civili, seu privato.* Man vgl. auch S. Thom., S. th. 1, 2, q. 99, a. 3, und besonders De regim. princip. l. 1, c. 14.

[2] Molina, De iust. et iur. tract. 2, disp. 21.

[3] Hören wir Suarez (De leg. l. 4, c. 2, n. 3): *Respublica humana* etiam in pura natura spectata indigeret unione et conformitate in huiusmodi cognitione et cultu veri Dei (man beachte diese Herleitung der religiösen Gewalt aus der Natur des Staates, der respublica humana); ergo indigeret etiam potestate, quae illam gubernaret in ordine ad hunc finem et praescriberet sacrificia, caeremonias et alias circumstantias necessarias ad verum Dei cultum; ergo haec potestas ex ipsa ratione naturali convenit hominibus non minus quam potestas politica; et confirmatur, nam in omni natione, etiam falsos deos colente, semper fuit potestas sacerdotalis vel pontificia distincta a regali, saltem in sua formali ratione potestatis moralis, licet non semper essent in distincta persona. (Wenn hier Suarez die potestas sacerdotalis eine a potestate politica distincta potestas nennt, so geschieht das nur in demselben Sinn, wie man auch die richterliche Gewalt formell von der gesetzgeberischen unterscheidet.) . . . Unde consequenter fit, ita esse sentiendum de origine et subiecto illius potestatis praecise sumptae in eo gradu, *sicut de potestate civili.* Esset enim radicaliter a Deo, medio discursu rationis, et ex sola *rei natura esset immediate in sola communitate perfecta,* per illam vero conferri posset vel uni personae vel multis in unum congregatis, ut administraretur. Noch deutlicher ist folgende Stelle (De leg. l. 4, c. 11, n. 10): Quoad hanc partem (religionem divinam) civilis potestas magis limitata nunc est in Ecclesia, quam esset ante christianam religionem; nam olim cura religionis *ordinabatur ad honestam felicitatem reipublicae,* ut supra ex D. Thoma notavimus; nunc autem religio et spiritualis salus ac felicitas per se primo intenta est et reliqua propter illam; et *ideo olim cura religionis vel pertinebat ad potestatem regiam vel cum illa coniungebatur in eadem persona vel illi subordinabatur;* nunc autem cura religionis specialiter pastoribus Ecclesiae com-

Digitized by Google

Nun aber kann aus dem einen Gemeinwesen nur eine und dieselbe Gewalt sich ergeben, weil sich in einem Gemeinwesen nicht zwei gleichgestellte Gewalten nebeneinander denken lassen. Das Volk mag also — wenn wir die Übertragungstheorie überhaupt annehmen wollen — die eine öffentliche Funktion dem einen und die andere einem andern übertragen, gerade so wie es einen zum Gesetzgeber, einen andern zum Richter und einen dritten zum Verwalter oder Regenten ernennen kann; aber es kann nicht verhindern, daß diese Gewalten organisch zusammengehören, eine einzige politische Gesamtgewalt zum zeitlichen Wohl desselben Gemeinwesens bilden und deshalb auch in letzter Linie einer einzigen höchsten Instanz unterliegen müssen. Sonst wäre es um die Einheit des Gemeinwesens geschehen; wir hätten zwei voneinander unabhängige Gewalten in demselben und damit beständige Veranlassung zum Streit ohne anderes Rechtsmittel zur Beilegung als die Gewalt.

In dem höchsten und letzten Träger müssen also in der rein natürlichen Ordnung die religiöse und politische Gewalt vereinigt gedacht werden, sei es nun, daß man das ganze Volk selbst als den Quell beider Gewalten und als letzte Instanz ansehe, oder daß der politische Regent auch die Oberleitung der religiösen Angelegenheiten innehabe. Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß ein eigenes Priestertum ernannt und mit der unmittelbaren Besorgung der religiösen Angelegenheiten betraut werde[1].

Übrigens bemerken wir noch, daß die genannte religiöse Gewalt eine verschwindend kleine wäre im Vergleich zu der übernatürlichen Gewalt, welche Christus der Kirche verliehen hat. Sie hätte weder den Auftrag noch die Autorität zu lehren und könnte in dieser Rücksicht nichts anderes tun, als die offene Leugnung jener einleuchtenden religiösen Wahrheiten, welche die Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung bilden, verbieten und bestrafen. Von Verwaltung der Sakramente und sonstiger Gnadenmittel wäre ebenfalls keine Rede. Hierzu kommt noch, daß der Zweck der öffentlichen religiösen Gewalt in der natürlichen Ordnung nur die wahre irdische Wohlfahrt der Gesamtheit wäre. Wie die Staatsgewalt überhaupt, so könnte auch die religiöse Funktion derselben nur anordnen, was zum wahren irdischen Wohl der Gesamtheit als solcher in religiöser Beziehung notwendig wäre[2]. Sie hätte also keine direkte Jurisdiktion über die Privatpersonen und Privatgesellschaften und deren religiöse Übungen, während dies bei der Kirche der Fall ist, wie wir gleich sehen werden. So wäre die religiöse Tätigkeit der öffentlichen Gewalt eine sehr geringe. Sie würde sich in positiver Rücksicht auf die Festsetzung gewisser allgemein innezuhaltender Festtage, auf die Anordnung öffentlicher Gebete und Opfer für die allgemeinen Anliegen und Bedrängnisse und ähnliches beschränken.

---

missa est. Man vergleiche noch die auf der vorigen Seite und S. 548 angeführten Stellen, wo Suarez unzweideutig lehrt, daß in der rein natürlichen Ordnung jede öffentliche Jurisdiktionsgewalt in der Staatsgewalt enthalten und diese deshalb befugt wäre, Anordnungen in Bezug auf die Gottesverehrungen zu treffen, soweit es zum Gemeinwohl des Staates erfordert würde.

[1] Die Rechte, die sich aus der bewiesenen Stellung des Staates zur Religion in Bezug auf die Ehe in der rein natürlichen Ordnung ergeben, haben wir schon oben (S. 416 f) angeführt. [2] Suarez, De leg. l. 4, c. 11, n. 10. Siehe 551, A. 3.

Digitized by Google

Fünfter Artikel.

Kirche und Staat.

§ 1. Das Wesen der Kirche.

Obwohl wir mit unsern Untersuchungen ganz auf philosophischem Boden stehen, so dürfen wir doch, wenn dieselben praktischen Wert haben sollen, nicht stillschweigend an der Tatsache vorübergehen, daß nach katholischer Lehre Christus der Sohn Gottes die Kirche gestiftet und ihr die Leitung und Regelung der religiösen Angelegenheiten anvertraut hat. Wir müssen vielmehr untersuchen, welche Schlußfolgerungen sich aus dieser Tatsache, die wir hier aus der Offenbarung voraussetzen, für das Verhältnis zwischen Kirche und Staat ergeben. Bevor wir jedoch dieses Verhältnis besprechen können, müssen wir uns über das Wesen der Kirche nach katholischer Lehre klar werden.

1. Wir leben tatsächlich nicht in der rein natürlichen Ordnung. In seiner unendlichen Herablassung hat Gott das Menschengeschlecht schon von Anbeginn zu einem höheren, übernatürlichen Ziele, zu einer innigeren Lebensgemeinschaft berufen und mit übernatürlichen Mitteln dazu ausgerüstet. Als dann die Stammeltern im Paradiese gefallen waren und alle Nachkommen mit sich ins Verderben gezogen hatten, sandte Gott seinen eingebornen Sohn in die Welt, damit er sie erlöse und als zweiter Adam, der Stammvater, das Haupt und der König der erlösten Menschheit werde. Christus sollte aber nicht ewig in Menschengestalt unter uns weilen. Er gründete deshalb eine übernatürliche Heilsanstalt, ein großes, weltumspannendes geistliches Königreich: die heilige katholische und apostolische Kirche, der er die Früchte seiner Erlösung anvertraute mit dem Auftrage, sie durch die Jahrhunderte zu tragen und allen Menschen aller Zeiten und Zonen zu übermitteln.

2. In dieser Kirche setzt er das unfehlbare Lehramt ein, bestehend aus den Aposteln und ihren rechtmäßigen Nachfolgern, den mit dem Stuhl Petri vereinigten Bischöfen, welchen er den Auftrag erteilte, alle Menschen durch die Taufe zu ihren Schülern zu machen und sie alles zu lehren, was er ihnen gesagt hatte[1], und welchen er zugleich seinen Beistand bis ans Ende der Welt[2] und die Sendung des Heiligen Geistes versprach[3]. Denselben Aposteln und ihren Nachfolgern übergab er die Vollmacht, Sünden nachzulassen[4], zu binden und zu lösen mit rechtlicher Wirkung im Himmel[5]. An Stelle des mosaischen setzte er ein neues Priestertum nach der Ordnung Melchisedechs ein, welches das von Malachias verkündete Opfer des Neuen Bundes[6] vom Aufgang bis zum Niedergang darbringen und sein Fleisch und Blut den Menschen zur Seelenspeise darreichen sollte[7]. Und zum Haupt und obersten Hirten der Gesamtkirche ernannte er den hl. Petrus und dessen rechtmäßige Nachfolger, die römischen Päpste, denen er die Schlüssel des Himmelreiches mit der obersten Binde- und Lösegewalt übertrug und auf welche er wie

[1] Mt 28, 19. [2] Ebd. [3] Jo 14, 26. [4] Jo 20, 23.
[5] Mt 18, 17 18. [6] Mal 1, 11. [7] Lk 22, 19. 1 Kor 11, 24—26.

Digitized by Google

auf einen unerschütterlichen Felsen seine heilige Kirche baute, damit die Pforten der Hölle nichts gegen sie vermöchten [1].

3. So ist Christus der Stifter einer wahren vollkommenen Gesellschaft geworden, welche alle Gläubigen zu dem einen Zweck, der Heiligung der Seelen und dem Besitze Gottes im Jenseits, unter einer gemeinsamen Lehr- und Hirtengewalt vereint. Diese Gesellschaft ist die heilige Kirche, die reine Braut, die er mit seinem kostbaren Blute erworben, die Säule und Grundfeste der Wahrheit [2]; sie ist sein Reich, zwar nicht von, wohl aber in dieser Welt, sein Reich, auf welches er die vom Vater erhaltene Sendung überträgt, und welches alle Getauften unter der Strafe der ewigen Verwerfung zu hören verpflichtet sind [3].

§ 2. Unabhängigkeit der Kirche vom Staat.

1. Als vollkommene Gesellschaft ist die Kirche in ihrer Sphäre selbständig und vom Staate unabhängig [4]. Dieser Behauptung tritt der Cäsaropapismus entgegen, welcher dem Staate eine Oberhoheit über die Kirche zuschreibt. Aus dieser Kirchenhoheit leitet er das Recht des Staates her, die Kirche zu beaufsichtigen (ius inspiciendi), sich gegen ihre „Übergriffe" zu schützen (ius praecavendi), die Veröffentlichung kirchlicher Erlasse von seiner Genehmigung abhängig zu machen (das sogenannte königliche Placet), kirchliche Mißbräuche abzustellen (ius reformandi), Appellationen gegen kirchliche Behörden anzunehmen (recursus tamquam ab abusu), und wie die hübschen

---

[1] Mt 16, 18. Jo 21, 15 ff. [2] 1 Tim 3, 15.

[3] Mt 18, 17. R. Sohm (Kirchenrecht, 1892) und nach ihm Jellinek (Allgemeine Staatslehre 353, A.) behaupten, das Recht stehe im Widerspruch mit dem Wesen der Kirche. Das Recht sei seiner Natur nach weltlich, die Kirche aber rein geistlich. Aber was soll das heißen, das Recht sei „weltlich"? Soll damit das Wesen des Rechtes bezeichnet werden? Aber seinem Wesen nach ist das Recht weder weltlich noch geistlich, sondern etwas Moralisches, eine verpflichtende Richtschnur zum Handeln oder eine Befugnis zu irgend etwas, oder soll es heißen, Gegenstand des Rechtes könne bloß etwas Weltliches, Irdisches sein? Das wäre offenbar falsch. Das Recht ist eben nicht eine bloße Zwangsmaßregel, wie Sohm vorauszusetzen scheint (vgl. oben I 463 ff). Wenn Jellinek meint, die Annahme eines geistlichen Rechtes, neben dem weltlichen verkenne das Wesen des Rechtes als einer „äußeren, mit äußeren Mitteln wirkenden Ordnung", so übersieht er, daß auch die Kirche eine sichtbare Gesellschaft ist, die mit äußeren Mitteln, d. h. mit Gesetzen, kirchlichen Strafen, Sakramenten usw. ausgerüstet ist. Denn die Annahme Sohms, die Kirche sei ein rein geistliches Reich mag dem protestantischen Kirchenbegriff genügen, dem katholischen genügt sie nicht. Der Zweck der Kirche ist allerdings rein geistlich, aber sie ist eine aus Menschen und unter den Menschen bestehende Gesellschaft, welche von Gott den Auftrag und damit auch das Recht erhalten hat zu lehren, die Sakramente zu spenden, zu binden und zu lösen mit rechtlicher Wirkung für den Himmel. Die Bischöfe sind vom Heiligen Geiste eingesetzt, die Kirche zu regieren, sie haben also auch das Recht, von den Gläubigen Gehorsam zu verlangen. „Wer die Kirche nicht hört, sei dir wie ein Heide und öffentlicher Sünder." Dem hl. Petrus hat er die Vollgewalt zur Leitung der Kirche gegeben, zu deren Fundament er ihn bestimmt hat.

[4] Syllab. propos. 19: Ecclesia non est vera perfectaque Societas plane libera, nec pollet suis propriis et constantibus iuribus sibi a divino suo fundatore collatis, sed civilis potestatis est definire, quae sint Ecclesiae iura ac limites, intra quos eadem iura exercere queat.

Digitized by Google

Ausdrücke alle lauten, mit denen man die Knechtung der Kirche zu beschönigen und dazu noch das eigene Unrecht auf die Kirche abzuwälzen sucht.

Praktisch wurde der Cäsaropapismus schon seit alter Zeit geübt. Der Byzantinismus ist sprichwörtlich geworden, und auch im Abendland weiß die Geschichte oft genug von ähnlichen Erscheinungen zu berichten. Wir erinnern nur an Ludwig den Bayern und besonders an die pragmatische Sanktion Karls VII. von Frankreich (1438). Zur eigentlichen Theorie ausgebildet wurde aber der Cäsaropapismus erst seit der Reformation, welche die oberste kirchliche Gewalt in die Hände des Fürsten legte (Summepiskopat) und dadurch die Regelung der kirchlichen Angelegenheiten in einen Teil der staatlichen Funktionen umwandelte. Auf diesem Wege konnte der Grundsatz: „Wessen das Land, dessen die Religion", der eine tiefe Herabwürdigung der Religion und eine unerträgliche Gewissensknechtung enthält, zur allgemeinen Geltung gelangen. Aus den protestantischen Kreisen verpflanzte sich der Cäsaropapismus sehr bald in die katholischen Länder, trieb hier unter den verschiedensten Titeln des Gallikanismus, Febronianismus, Josephinismus die wunderlichsten Blüten.

2. Diese Auffassung der Anhänger des Staatskirchentums ist nicht diejenige des Stifters der Kirche. Der ewige Sohn Gottes, dem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden, hatte gewiß die Macht oder das Recht, die Kirche vom Staate unabhängig zu machen. Aus seinen Worten und seinem Verhalten sehen wir, daß er die Kirche unabhängig wissen wollte. Nur zu den Aposteln und ihren Nachfolgern, nicht zu den weltlichen Machthabern hat er gesprochen: „Gehet hin und lehret alle Völker"; nur den Aposteln hat er die Binde- und Lösegewalt übertragen. Christus hat ferner ohne staatliche Ermächtigung, sogar gegen den Widerspruch der bestehenden Staatsgewalten seine Lehre verkündet und seine Sakramente eingesetzt. Ja die Gründung seines übernatürlichen Reiches war der Vorwand, um dessentwillen die oberste Staatsbehörde ihn zum schmachvollen Kreuzestode verurteilte. Wie konnte da Christus sein Reich der Willkür der staatlichen Obrigkeit unterstellen? Sagte er nicht vielmehr seinen Jüngern die Verfolgungen und Leiden vorher, welche sie vor den Richterstühlen der Könige und Fürsten zu erdulden haben würden um des Evangeliums willen? Haben nicht über drei Jahrhunderte die Machthaber dieser Erde im Bunde mit den Mächten der Finsternis die Kirche im Blute der Christen zu vernichten gesucht? Und wie viele große und kleine Titanen stürmten schon seit den Tagen der ersten Christenverfolger gegen die heilige Kirche an! Was wäre aus ihr geworden, wenn sie an der Türe jedes Regenten um die Bestätigung ihrer Verfassung und die gnädige Erlaubnis zum Predigen und Messelesen hätte anklopfen müssen? Gottlob, daß der Herr die Verkündigung seines Evangeliums und die Spendung seiner Sakramente nicht von staatlicher Genehmigung abhängig gemacht hat! Hätte er es getan, Europa wäre wohl nie christlich geworden. Glücklicherweise kümmerten sich die Apostel weder um das Predigtverbot des Synedriums noch um die Religionsedikte der römischen Cäsaren! Und erst heute! Wie bald hinge der geistige Brotkorb unerreichbar hoch am Himmel, wenn es auf gewisse Regierungen ankäme!

Auch die Natur der Kirche verbietet die Annahme, sie sei der Staatsgewalt unterworfen. Sollte Christus sein Reich, dem er seine übernatürlichen

Digitized by Google

Gnadenschätze und die Führung der Menschheit zu einer ewigen Bestimmung anvertraute, einer irdischen Anstalt, deren Zweck die irdische Wohlfahrt der Gesellschaft ist, unterstellt und so das Höhere dem Niedern untergeordnet haben? Wie ließe sich das mit der Weisheit des Erlösers in Einklang bringen?

Der Cäsaropapismus hat überall zur Erniedrigung und Verachtung der Religion beigetragen; das liegt in seinem Wesen. Untersteht die Kirche der weltlichen Macht; so wird sie von dieser zu politischen Zwecken mißbraucht, also ihrer übernatürlichen Heilsaufgabe entfremdet und in den Augen des Volkes herabgewürdigt. Ein „königliches Pfarramt" unterscheidet sich in den Augen des Volkes wenig von einem „königlichen Steuer- oder Polizeiamt". Der Cäsaropapismus raubt auch der Kirche ihren internationalen Charakter, ihre Katholizität. Jedes Land hat seine eigene Regierung, und diese wird, wenn sie in die religiösen Dinge einzugreifen befugt ist, die Kirche in ihrem nationalen Sinne umzugestalten streben und so ihres allgemeinen, alle Zeiten und Nationen umfassenden Charakters entkleiden.

§ 3. Schlußfolgerungen aus der Unabhängigkeit der Kirche.

1. Als selbständiges, geistliches Reich muß die Kirche alle zu ihrem Zwecke notwendigen Mittel und Rechte haben. Hierzu gehört das freie Gesetzgebungsrecht in allen religiösen Angelegenheiten, die freie Verwaltung und Spendung der Sakramente und der übrigen Gnadenmittel, die ungehinderte Verkündigung der christlichen Lehre und aller darauf bezüglichen Anordnungen[1]. Die Kirchengewalt allein hat zu bestimmen, von wem, wie und unter welchen Bedingungen die Sakramente gespendet, die christlichen Lehren verkündet werden sollen.

2. Als vollkommene Gesellschaft bedarf die Kirche eigener Beamten. Die Anstellung aller kirchlichen Beamten vom letzten Kaplan bis hinauf zum Bischof ist ausschließliches Recht der Kirche, soweit diese nicht selbst der weltlichen Obrigkeit eine Mitwirkung eingeräumt hat. Es geht dieses Recht unzweifelhaft aus der Freiheit und Selbständigkeit der Kirche hervor. Könnte ein Staat unabhängig genannt werden, wenn er bei Anstellung seiner Beamten von einem auswärtigen Monarchen abhinge und jedesmal bei demselben um die Ermächtigung oder Billigung einkommen müßte? Ebensowenig wäre die Kirche frei, wenn es dem Staate aus sich zukäme, sich in die Anstellung der kirchlichen Beamten einzumischen und sie in ihrer Amtsverwaltung zu behindern. Die „Absetzung" der Bischöfe, Pfarrer und sonstigen Seelsorger durch die weltliche Macht ist ein rechtswidriger Eingriff in die Selbständigkeit der Kirche und aus sich im Gewissen und rechtlich wirkungslos.

3. Da der Papst die direkte und unmittelbare oberste Gerichtsbarkeit über die Gesamtkirche und alle ihre Glieder im besondern hat, so muß es ihm freistehen, ungehindert mit den Gläubigen zu verkehren. Wenn jemand die Befugnis besäße, ihn hierin zu hindern und seine Erlasse von staat-

[1] Die Folgerungen, die sich hieraus für die Zivilehe ergeben, haben wir schon früher ausgeführt. Siehe oben 413 ff.

Digitized by Google

licher Genehmigung abhängig zu machen (Veto, Placet), so könnte man ihm nach Belieben die Leitung der Kirche unmöglich machen. Auch die Art und Weise der Veröffentlichung kirchlicher Verordnungen, durch Vorlesen von der Kanzel oder Abdruck in öffentlichen Blättern, steht ausschließlich im Ermessen der kirchlichen Behörde. Beschlagnahme oder Bestrafung katholischer Blätter wegen Veröffentlichung rechtmäßiger kirchlicher Verordnungen ist ein staatlicher Übergriff in das Gebiet der Kirche.

4. Wie überhaupt die gesamte Gerichtsbarkeit über die kirchlichen Glieder, so steht den geistlichen Behörden, in erster Linie dem Papst, das Recht der kirchlichen Straf- und Disziplinargewalt zu, und in der Ausübung dieses Rechtes hangen sie von niemand auf Erden ab. Nur durch diese Gewalt wird es der Kirche möglich, alle ihre Glieder, besonders aber ihre amtlichen Organe, die auch Menschen sind und bleiben, wirksam in ihrer Pflicht zu erhalten. Die Staaten, welche ihren Beamten so leicht Maßregelungen jeder Art bescheren, wenn diese sich erlauben, eigener Meinung zu sein, sollten sich doch nicht so sehr darüber ereifern, daß die Kirche ein ähnliches Recht von ihrem göttlichen Stifter erhalten hat und schon seit den ersten christlichen Zeiten, wenn auch durchschnittlich in mildester Form, ausübt.

In der kirchlichen Disziplinargewalt ist vor allem auch das Recht der Exkommunikation oder des Ausschlusses aus dem kirchlichen Verbande enthalten. Es ist ein Urrecht jeder irgendwie freien Gesellschaft, widerspenstige Mitglieder aus ihrer Mitte ausschließen zu dürfen. Wenn der Staat das Recht beanspruchen darf, Untertanen aus seinem Gebiete zu verbannen, so muß ebensowohl auch die Kirche die Vollmacht besitzen, widerspenstigen Gliedern die Zugehörigkeit zur Kirche zu entziehen; denn auch sie ist eine vollkommene und selbständige Gesellschaft. Soweit indirekt mit der Exkommunikation bürgerliche Folgen verknüpft sind, hat der Staat dieselben anzuerkennen, wenigstens überall, wo die Kirche in ihrem Bestande staatlich gewährleistet ist. Wenn daher ein Bischof einen katholischen Religionslehrer öffentlich exkommuniziert, so darf die Staatsgewalt den letzteren nicht noch fernerhin als zur Kirche gehörig betrachten und in seinem Amte erhalten. Denn das Amt eines katholischen Religionslehrers kann nur von einem Katholiken verwaltet werden, der mit der kirchlichen Sendung (missio canonica) betraut ist; diese Voraussetzungen fehlen aber bei einem öffentlich von der Kirche Ausgeschlossenen. Nach dem Gesagten bedarf es wohl keines weiteren Beweises, daß die Errichtung eines staatlichen „Gerichtshofes für kirchliche Angelegenheiten" allen Grundbegriffen der kirchlichen Freiheit widerspricht. Ein solcher Gerichtshof würde die Strafgewalt der Kirche ganz dem Gutdünken der weltlichen Regierung ausliefern, und ihn anerkennen hieße von seiten der Kirche Selbstmord begehen.

5. Ein wesentliches Recht jeder selbständigen Gesellschaft ist das Recht, Eigentum erwerben, dasselbe frei verwalten und verwenden zu dürfen. Mithin muß auch der Kirche dieses Recht zustehen. Wie sollte sie ihre Aufgabe lösen, wenn sie keine Kirchen, Kultusgegenstände und Unterhaltungsmittel für ihre Diener u. dgl. besäße? Dieses Recht ist kein Ausfluß der Staatsgnade, sondern ein der Kirche angebornes göttliches Recht, das ihr niemand

Digitized by Google

nehmen darf[1]. Daher hat auch die Kirche seit den frühesten Zeiten immer und überall Eigentum gehabt und frei darüber verfügt. Der fromme Sinn unserer Vorfahren liebte es, die kirchlichen Institute und Wohltätigkeitsanstalten reichlich mit Eigentum auszustatten. Es war eine empörende Rechtsverletzung, diese Güter der Kirche zu entreißen und durch Säkularisierung ihren Stiftungszwecken zu entfremden. Dieser Gottesraub, der vielfach zugleich ein schwerer Diebstahl am Patrimonium der Armen war, hat nach Ausweis der Geschichte den Staaten keinen Segen gebracht, er legte an vielen Orten den ersten Grund zu dem grauenhaften Pauperismus, welcher uns die große Umsturzverschwörung geboren. Unrecht Gut gedeihet nicht.

Schließlich sei noch eine Folgerung aus dem Wesen der Kirche als einer selbständigen Gesellschaft erwähnt, welche wir wegen ihrer Wichtigkeit für unsere Tage nicht übergehen dürfen. Zweck der Kirche ist, die Menschen zu ihrem ewigen Ziele zu führen. Zur Lösung dieser Aufgabe hat ihr Christus seine Lehre, seine Gnadenmittel und Vollmachten anvertraut. Die Unabhängigkeit der Kirche verlangt offenbar, daß die kirchlichen Obern ihren Untergebenen frei diese Lehren verkünden, sie zum Leben nach denselben anleiten und durch die Gnadenmittel dazu befähigen können. Diese Freiheit ist aber notwendig verbunden mit der Freiheit der Gläubigen, dieser Leitung ungehindert zu folgen, und zwar nicht bloß in Bezug auf das zur ewigen Seligkeit unbedingt Notwendige, sondern ohne jegliche Einschränkung; denn die Kirche soll die Gläubigen nicht bloß zum streng Notwendigen, sondern womöglich zur höchsten Vollkommenheit führen. Die Glieder der Kirche dürfen also nicht nur in der Beobachtung der Gebote Gottes und der Kirche von niemand gehindert werden, sondern sie sind auch frei in der Befolgung der evangelischen Räte, mögen sie dieselben nun allein oder in Gemeinschaft mit andern, in der Welt oder im Kloster befolgen, wofern die Kirche es billigt, der sie hierin allein unterstehen. In diese Angelegenheiten hat der Staat kein Einmischungsrecht. Namentlich wo die Kirche in ihrem Bestande staatlich anerkannt ist, darf die Regierung die religiösen Orden, Vereine, Kongregationen, Bruderschaften usw. nicht von ihrem Gebiete ausschließen oder in ihrer freien Wirksamkeit durch Gesetze und Polizeiverordnungen hemmen. Das wäre ein Eingriff in kirchliche Rechte.

Allerdings gehören die Orden und religiösen Vereine nicht absolut zum Wesen der Kirche; aber sie sind die schönsten Blüten derselben und entstehen aus ihr so natürlich wie die Blüten und die Früchte aus den Bäumen. Könnte noch von einer freien naturgemäßen Entwicklung eines Baumes die Rede sein, wenn man ihm alle Blüten und Früchte im Keime abschnitte? Unsere Liberalen schwärmen für das freie Vereinsrecht. Wenn es allen andern freisteht, sich zu den verschiedensten Zwecken zu vereinen, warum soll es den Katholiken nicht gestattet sein, zur Befolgung der evangelischen Räte, zum Beten und zur Übung der geistlichen und leiblichen Werke der Barmherzigkeit zusammenzutreten? Nur die Scheu vor dem Weihwasser und der Haß gegen wahrhaft katholisches Leben erklärt es, daß man die religiösen Vereinigungen durch klein-

[1] Schneemann, Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche 79 ff.

Digitized by Google

liche Bevormundung zu unterdrücken sucht, während man sonst allen Bestrebungen den freiesten Spielraum läßt. Was soll man gar dazu sagen, wenn eine Dirne ungehindert ihrem unsaubern Erwerb nachgehen darf, dagegen eine barmherzige Schwester sich nicht dem Dienste der Kranken und Verlassenen widmen kann, ohne auf Schritt und Tritt den kleinlichsten polizeilichen Plackereien ausgesetzt zu sein?

6. Man pflegt die Frage aufzuwerfen, ob in der gegenwärtigen übernatürlichen Ordnung der Umfang der staatlichen Befugnisse größer oder kleiner sei, als er in der rein natürlichen Ordnung gewesen wäre. Die Antwort ist in unsern Ausführungen schon enthalten. In der gegenwärtigen Ordnung hat die Staatsgewalt insofern einen geringeren Umfang, als die direkte Regelung der öffentlichen religiösen Angelegenheiten, die ihr in der natürlichen Ordnung etwa zustände, nun tatsächlich von Gott der Kirche übertragen ist[1]. Außerdem sind durch das Christentum manche Einrichtungen entweder von Grund aus zu religiösen Institutionen geworden oder haben wenigstens eine höhere religiöse Weihe bekommen, wie z. B. die Ehe, so daß sie indirekt infolge dieses religiösen Charakters der direkten Regelung der Staatsgewalt entzogen sind. Dagegen haben die Aufgaben der Staatsgewalt insofern eine Erweiterung erfahren, als die von ihr zu schützenden Rechte zahlreicher geworden sind. Denn sie hat auch die Kirche mit ihren Rechten und ebenso die einzelnen Personen mit ihren aus dem Christentum fließenden Befugnissen zu schützen.

§ 4. Trennung von Kirche und Staat.

Kirche und Staat sind beide von Gott geordnete, vollkommene, in ihrer Sphäre selbständige Gesellschaften. So verschieden sie nach Ursprung, Zweck und Mitteln sind, so bestehen sie doch nebeneinander in demselben Lande und haben es mit denselben Menschen zu tun. Es muß deshalb zwischen ihnen ein geordnetes, geregeltes Rechtsverhältnis geben. Gott ist der Urheber beider Gemeinschaften, er will, daß sie nebeneinander bestehen und wirken zum Wohl derselben Menschen. Wir dürfen deshalb gewiß als selbstverständlich voraussetzen, daß er die Regelung des Rechtsverhältnisses zwischen Kirche und Staat nicht dem Zufall oder der Willkür der jeweiligen Päpste oder politischen Machthaber überlassen habe, was zu beständigen Streitigkeiten führen müßte und die Kirche zum Schaden ihrer göttlichen Sendung in völlige Knechtschaft bringen könnte, sondern daß er dieses Rechtsverhältnis allgemein geordnet und bestimmt habe. Welches ist nun dieses Verhältnis?

Eine Richtung im Liberalismus antwortet mit dem Wahlspruch: Trennung von Kirche und Staat. Staat und Kirche sollen beide ihre eigenen Wege gehen, ohne sich umeinander zu bekümmern. Der Staat behandelt die Kirche wie jede andere Privatgesellschaft, läßt ihr volle Freiheit, ohne sie weder zu unterstützen noch zu verfolgen. Schule, Ehe u. dgl. regelt er durch Staatsgesetze; um Religionsunterricht, Anstellung und Besoldung der Geistlichen usw. bekümmert er sich nicht, sondern überläßt sie dem freien Ermessen der Kirche.

[1] Vgl. Suarez, De leg. l. 4, c. 11, n. 10. Siehe oben 551, A. 3.

Digitized by Google

Dieses System hat den Vorteil, daß es der Kirche die volle Freiheit läßt und sie von den lästigen Fesseln staatlicher Bevormundung befreit. Unter Umständen kann die Kirche dieses Verhältnis als das geringere Übel hinnehmen oder selbst fordern. Denn es ist immer noch erträglicher als eine fortwährende kleinliche, bald offene bald geheime Befehdung, ein beständiges Unterbinden des kirchlichen Geistes, das jedes fröhliche Gedeihen religiösen Lebens unmöglich macht. Ebenso kann eine solche Trennung zugelassen werden, wenn infolge des religiösen Wirrwarrs in einem Lande eine andere Ordnung nicht mehr durchführbar ist. Nehmen wir ein Land wie die Vereinigten Staaten, in welchen an die zweihundert Sekten sich nebeneinander herumtummeln. Da wird sich schließlich das Verhältnis zwischen den verschiedenen Bekenntnissen und dem Staat schwerlich anders regeln lassen als auf dem Wege vollständiger Trennung, soweit eine solche überhaupt durchführbar ist.

Aber als das an und für sich und *prinzipiell richtige* Verhältnis kann die Trennung von Kirche und Staat *nicht* angesehen werden. Denn zum Grundsatz erhoben, hat diese Trennung den verwerflichen religiösen Indifferentismus des Staates zur Voraussetzung. Was wir oben (S. 546 ff) über die Stellung des Staates zur Religion gesagt haben, gilt in der gegenwärtigen übernatürlichen Ordnung in Bezug auf die Stellung des Staates zur Kirche. Die christliche Religion ist die allein wahre Religion, in der Gott verehrt sein will, so daß jeder andere Kult ihm mißfällt, und die Kirche ist die von Christus zur Verkündigung dieser Religion gegründete Anstalt. Deshalb ist es objektiv Pflicht des Staates, die Kirche, und sie allein, zu schirmen und zu fördern. Er soll nicht selbst in das religiöse Leben direkt eingreifen, sich die eigenmächtige Regelung der Religionsangelegenheiten anmaßen, wohl aber die Kirche in ihren religiösen Bestrebungen fördern.

Staat und Kirche bedürfen auch der gegenseitigen Unterstützung. Der Staat hat die sittliche Ordnung, Achtung vor der Autorität, dem Leben und Eigentum anderer, eheliche Treue usw. zur unentbehrlichen Grundlage. Diese Grundlage gedeiht aber nur auf dem Boden wahrer Religiosität. Ebenso bedarf die Kirche des Schutzes und der Förderung durch den Staat. Deshalb kann das richtige Verhältnis zwischen beiden nicht in gegenseitiger Gleichgültigkeit bestehen, sondern nur in einem einträchtigen, harmonischen Zusammenwirken, wie es zwischen Freunden und Nachbarn Brauch ist.

Tatsächlich läßt sich auch die volle Trennung auf die Dauer nicht durchführen. Die gegenseitigen Berührungspunkte der religiösen und weltlichen Gewalt sind zu zahlreich, als daß sie einander vollständig unbeachtet lassen könnten. Sie haben es eben mit denselben Menschen zu tun. Der Katholik A und der Bürger A sind nicht zwei Menschen, sondern ein und derselbe Mensch, der zugleich Glied der Kirche und des Staates ist, mithin unter verschiedener Rücksicht sowohl der kirchlichen als der staatlichen Gerichtsbarkeit untersteht. Wie können sich da beide Gewalten vollständig ignorieren oder unbemerkt aneinander vorübergehen?

Wie unmöglich die völlige Nichtberücksichtigung der Kirche von seiten des Staates ist, zeigt uns am besten das Beispiel Nordamerikas, wo ein schwerer Schulstreit zwischen mehreren christlichen Konfessionen einerseits und den staatlichen Behörden

Digitized by Google

anderseits zu entbrennen droht. Ein guter Katholik kann seine Kinder nur Schulen anvertrauen, in denen er für die religiöse Erziehung derselben genügende Bürgschaft hat. Nie und nimmer wird er sie in Schulen schicken, in denen sie den größten sittlichen und religiösen Gefahren ausgesetzt sind. Nun aber kommt die Staatsgewalt und will alle Kinder zwingen, die religionslosen Staatsschulen zu besuchen. So ist ein Streit unvermeidlich, und dieser wird schließlich zur Verfolgung der Kirche führen. Ähnlich dürfte auch in Bezug auf die Zivilehe bzw. kirchliche Trauung ein Streit entbrennen. Denn will die Staatsgewalt nur auf die Zivilehe Rücksicht nehmen, so kann es geschehen, daß sie rechtmäßig kirchlich getraute katholische Eheleute auseinandertreiben oder aber andere zum Konkubinate zwingen muß.

§ 5. Die organische Verbindung von Kirche und Staat.

Das prinzipiell richtige Verhältnis zwischen Kirche und Staat besteht in freundnachbarlichem Zusammenwirken. In solchen Dingen, welche rein weltlicher oder politischer Natur sind, ist der Staat, und in solchen, welche rein kirchlichen Charakter haben, die Kirche unabhängig und souverän.

Die Selbständigkeit des Staates in rein weltlichen Dingen hat die Kirche wiederholt und ausdrücklich erklärt. So heißt es z. B. in dem Rundschreiben Leos XIII. Diuturnum illud vom 29. Juni 1881: „Sie (die Kirche) anerkennt und erklärt, daß die weltlichen Dinge der Staatsgewalt unterstehen und diese auf ihrem Gebiete souverän ist.“ [1] Es ist deshalb nicht Sache der Kirche, die Staatsbeamten ein- und abzusetzen, das Militärwesen zu organisieren, Polizeimaßregeln zu treffen oder überhaupt sich in rein politische Dinge zu mischen, solange die Gebote Gottes dadurch nicht verletzt werden.

Ebenso unzweifelhaft ist aber auch, wie schon gezeigt (S. 554 f), die Selbständigkeit der Kirche in rein geistlichen Angelegenheiten. Wer behauptet, der Staat habe aus sich das Recht, direkt die rein geistlichen Sachen zu regeln, z. B. Bestimmungen über Spendung der Sakramente, Verkündigung der christ-

[1] Die Worte lauten im Urtext: Quae in genere rerum civilium versantur, ea in potestate *supremoque imperio* eorum (principum) esse agnoscit et declarat (Ecclesia Christi). Dieselbe Lehre kehrt in dem Rundschreiben Immortale Dei vom 1. November 1885 wieder; Deus humani generis procurationem inter duas potestates partitus est, sc. ecclesiasticam et civilem, alteram quidem divinis, alteram humanis rebus praepositam. *Utraque est in suo genere maxima:* habet utraque certos, quibus contineatur, terminos etc. Ebenso in der Enzyklika: Sapientiae christianae: Ecclesia et civitas suam habet utraque potestatem, *neutra paret alteri.* Ähnlich wie hier Leo XIII. hat sich schon sein Vorgänger Innozenz III. ausgedrückt. Auf die Bitte Wilhelms von Montpellier um Legitimation seiner Kinder antwortete er: Der König erkennt in zeitlichen Dingen keinen Obern über sich an . . ., du aber stehst bekanntermaßen unter der Botmäßigkeit anderer. Daher kannst du dich in dieser Sache uns vielleicht (forsan) gar nicht unterwerfen, ohne ein Unrecht gegen sie zu begehen, es sei denn, daß sie ihre Zustimmung gäben. . . .“ (Vgl. Migne, Patr. lat. CCXIV 1132; Molitor, Die Dekretale Per venerabilem [1876] 245; ebd. 119 ein ähnlicher Ausspruch Innozenz' IV.) So der Papst, der auf dem Gipfelpunkt päpstlicher Machtfülle stand. Mit der Lehre der Päpste stimmt die Lehre der großen Theologen vollkommen überein. Man vgl. S. Thom. 2, dist. 44, q. 2 versus finem; Bellarmin, De Romano Pontif. l. 5, c. 2 ff; Suarez, Defens. fid. l. 3, c. 5, n. 6; Molina, De iure et iust. tr. 2, disp. 29, n. 11 ff. Vgl. C. Pesch, Die christliche Staatslehre 90 ff.

Digitized by Google

lichen Lehre, kirchliche Jurisdiktion zu erlassen, leugnet den Charakter der Kirche als einer von Christus gestifteten vollkommenen Gesellschaft.

Wie hat sich aber das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in solchen Dingen zu gestalten, die unter verschiedener Rücksicht sowohl der kirchlichen als der weltlichen Behörde unterstehen: die Regelung der Ehe, des Schul- und Begräbniswesens u. dgl.? Der erste und beste Weg zur Regelung solcher „gemischten" Angelegenheiten ist der des gegenseitigen Übereinkommens. „In Bezug auf solche Dinge," sagt Leo XIII. in dem eben angeführten Rundschreiben Diuturnum illud, „die, wenngleich aus verschiedenen Ursachen, sowohl vor das kirchliche als das staatliche Forum gehören, will sie (die Kirche), daß ein einträchtiges Verhältnis zwischen beiden Gewalten bestehe, und so die für beide verderblichen Streitigkeiten vermieden werden." [1] Die Kirche hat stets bei solchen Vereinbarungen ein bis an die äußerste Grenze gehendes Entgegenkommen bewiesen, das sie mehr als einmal hinterher bitter zu bereuen hatte.

Wie aber, wenn auch eine solche Vereinbarung nicht zum Ziele führt? Setzen wir den Fall, die Staatsgewalt erlasse ein bestimmtes Gesetz, und die Kirche befehle das gerade Gegenteil oder bezeichne das staatliche Gesetz als nichtig, weil den geistlichen Interessen zuwider.

Das eine oder das andere muß sein: entweder die indirekte Gewalt der Kirche über die weltlichen Angelegenheiten oder die indirekte Gewalt des Staates über die geistlichen Angelegenheiten [2]. Die indirekte Gewalt des Staates über die geistlichen Angelegenheiten ist aber der eben als unhaltbar bezeichnete Cäsaropapismus. Es bleibt uns also nichts, als die indirekte Gewalt der Kirche über die weltlichen Angelegenheiten anzunehmen.

Diese indirekte Gewalt ist wesentlich von der direkten zu unterscheiden. Die direkte Gewalt über weltliche Dinge bedeutet das Recht, unmittelbar um der zeitlichen Wohlfahrt willen über die irdischen Angelegenheiten frei zu verfügen. Die indirekte Gewalt über weltliche Dinge dagegen bedeutet bloß das Recht, die Verordnungen oder Handlungen der weltlichen Gewalt zu verbessern, soweit es die sittlichen und religiösen Interessen oder die Interessen des Seelenheils verlangen. Die Kirche kann also nie um irdischer Zwecke willen in weltlichen Dingen etwas anordnen oder verfügen; wohl aber hat sie das Recht, darauf zu achten, daß ihre Untergebenen nicht durch die Anordnungen der weltlichen Gewalt zur Sünde verleitet werden und an ihrem Seelenheil Schaden leiden [3]. Es wäre ganz unrecht,

---

[1] In iis, quorum iudicium, diversam licet ob causam ad sacram civilemque pertinent potestatem, vult (Ecclesia) exsistere inter utramque concordiam, cuius beneficio funestae utrique contentiones devitantur.

[2] So auch ausdrücklich Stahl, Rechtsgutachten 69, angeführt bei Phillips, Kirchenrecht II, § 115, S. 618. Auch Leibniz erkannte, daß die indirekte Gewalt der Kirche, wie sie von Bellarmin verteidigt werde, eine logisch notwendige Folgerung aus der Annahme der höchsten geistlichen Gewalt der Kirche sei. Illud enim certum est, qui circa salutem animarum procurandam plenam a Deo potestatem habet, tyrannidem ambitionemque procerum coercere posse, quibus tot animae pereunt (De iure supremat us c. 31, WW. IV 136, Ausg. von O. Klopp).

[3] Suarez, Defens. fid. l. 3, c. 5, n. 2 ff; Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat 455 ff; Hammerstein, Kirche und Staat 91 ff.

Digitized by Google

wenn man diese indirekte Gewalt über zeitliche Dinge eine weltliche Gewalt nennen wollte; sie ist und bleibt eine geistliche, weil sie nur insofern über zeitliche Dinge verfügt, als dadurch die geistlichen Interessen berührt werden, ihr Formalobjekt ist ein geistliches.

So gefaßt läßt sich die indirekte Gewalt der Kirche für jeden, der ihren göttlichen Charakter anerkennt, leicht dartun. Die Gemeinwesen verhalten sich zueinander wie ihre Zwecke, weil der Zweck das Wesen der Gesellschaft bestimmt. Diejenige Gesellschaft ist die höhere und verdient den Vorzug, welche den höheren Zweck verfolgt. Nun aber hat die Kirche einen höheren Zweck als der Staat. Sie erstrebt die übernatürliche Heiligung des Menschen und ist mit übernatürlichen Gnadenmitteln dazu von Christus ausgerüstet, der Staat dagegen bezweckt nur die irdische Wohlfahrt. Wenn also die weltliche Gewalt etwas verordnet, was die Kirche als rechtswidrig oder sündhaft verbietet, so muß man der Kirche und nicht dem Staate gehorchen. Das gilt gewiß um so mehr, da die Kirche wenigstens in ihren autoritativen Entscheidungen in Sachen des Glaubens und der Sitten durch den Beistand des Heiligen Geistes vor Irrtum bewahrt wird.

Gott wollte die Eintracht zwischen der geistlichen und weltlichen Gewalt. Diese kann aber in den Fällen, wo dieselbe Sache unter verschiedener Rücksicht beiden Gewalten untersteht, nur dadurch erhalten werden, daß eine von beiden die oberste Entscheidung hat. Wem hat nun Gott diese Entscheidung übertragen? Doch wohl nicht der niedern, sondern der höheren; nicht der dem Irrtum unterworfenen, sondern der unfehlbaren; nicht der örtlich begrenzten, sondern der alle Zeiten und Orte umfassenden. Das ist auch die Lehre, welche die Kirche von jeher in ganz unzweideutiger Weise vorgetragen hat[1].

§ 6. Christlicher Staat und Parität[2].

Objektiv ist unter allen Kirchen die katholische allein daseinsberechtigt, weil sie allein die wahre ist. Mithin darf eine katholische Regierung in einem ganz katholischen Lande die öffentliche Ausübung anderer Religionsbekenntnisse an und für sich nicht gestatten, sonst verletzt sie das Recht der Kirche. Und weil nach Gottes Absicht alle Regierungen und alle Menschen katholisch sein sollten, so dürfte es nur einen Religionskult auf Erden geben, nämlich den katholischen, so daß die ganze Menschheit eine große religiöse Familie unter dem römischen Papste, dem Stellvertreter Christi, bildete. Die Einheit des Staates in derselben wahren Religion ist auch für ihn selbst und seine Untertanen ein so großes Gut, daß er es nach Kräften erhalten soll.

---

[1] Man vergleiche beispielshalber die Bulle Bonifaz' VIII. Unam sanctam vom Jahre 1302; die Enzyklika Leos XIII. Immortale Dei; S. Thom., S. th. 2, 2, q. 60, a. 6 ad 3; Suarez, De leg. l. 4, c. 9; Defens. fid. l. 3, c. 21; Hergenröther a. a. O. 389 ff; Hammerstein a. a. O. 93 ff. Erwähnt sei hier noch besonders die These 24 des Syllabus: Ecclesia vis inferendae potestatem non habet, neque potestatem ullam temporalem directam vel indirectam. Also irgend welche potestas temporalis, wenigstens eine indirekte, muß der Kirche zustehen.

[2] Über die religiöse Toleranz und Kultusfreiheit vergleiche den trefflichen Artikel: Bekenntnisfreiheit von Dr Pruner im „Staatslexikon" der Görresgesellschaft; ferner Liberatore, La Chiesa e lo stato c. 2, a. 1; Hergenröther a. a. O. 616 ff.

Digitized by Google

Das sind aber ideale Ziele, hinter denen die Wirklichkeit weit zurückbleibt. Tatsächlich finden sich heute in fast allen Staaten verschiedene Religionen nebeneinander im ruhigen Besitzstand. Wie hat sich nun eine katholische Regierung in einem Lande mit ganz gemischter Bevölkerung in Bezug auf die verschiedenen Religionsbekenntnisse zu verhalten?

Wir sagen: eine katholische Regierung. Denn eine grundgesetzlich paritätische Regierung muß den öffentlich anerkannten Bekenntnissen den gleichen bürgerlichen Schutz gewähren. Eine protestantische Regierung aber muß schon von ihrem eigenen religiösen Standpunkt, dem der freien Forschung, es ihren Untertanen anheimgeben, zu welcher von den christlichen Religionen sie sich bekennen wollen. Wenn protestantische Regierungen trotzdem so oft die Andersgläubigen verfolgten, so war das nur ein Beweis, wie wenig ernst man es mit dieser freien Forschung nahm. Diese wurde nur so lange betont, als man ihrer gegen die bestehende kirchliche Autorität bedurfte. Außerdem kann eine Regierung nur dann ein bestimmtes religiöses Bekenntnis allein dulden und andere ausschließen, wenn sie die unfehlbare Sicherheit von der Richtigkeit des einen und der Falschheit der übrigen hat. Wenn wir aber von den einleuchtenden Vernunftwahrheiten über das Dasein Gottes, die Vergeltung des Guten und Bösen im Jenseits u. dgl., ferner von einigen Grundwahrheiten des Christentums absehen, so kann eine Regierung aus sich diese Überzeugung nicht gewinnen, sondern nur durch Vermittlung eines unfehlbaren, übernatürlichen Lehramtes. Auf ein solches kann sich wohl die katholische, aber nicht die protestantische Regierung stützen.

Darf also eine katholische Regierung den verschiedenen christlichen oder selbst heidnischen (mohammedanischen, jüdischen) Bekenntnissen die volle Freiheit des öffentlichen Bekenntnisses gewähren, wenn einmal tatsächlich mehrere derartige abweichende Religionsbekenntnisse in ihrem Machtgebiete vorhanden sind? Wir antworten: Ja, sobald dieselben, ohne größere Übel heraufzubeschwören, nicht mehr an ihrem Bestande verhindert werden können. Gewiß haben aus sich die nichtkatholischen Bekenntnisse kein Daseinsrecht, und die Einheit in der wahren Religion ist auch für den Staat selbst ein so großes Gut, daß er sie nach Möglichkeit aufrecht erhalten soll. Diese Möglichkeit hört aber dann auf, wenn einmal mehrere Religionsgesellschaften in einem Lande festen Fuß gefaßt haben und ohne Heraufbeschwörung größerer Übel nicht gehindert werden können.

Ja noch mehr. Die katholische Regierung kann auch aus sehr dringenden Gründen den Anhängern anderer Bekenntnisse die öffentliche Ausübung ihres Kultus erlauben, sie darin wie in ihren übrigen bürgerlichen Rechten schützen. Das ist die bürgerliche Toleranz, die wohl zu unterscheiden ist von der religiösen. Die religiöse Toleranz, welche alle religiösen Bekenntnisse als gleichberechtigt mit der Kirche ansieht, ist ein verwerflicher Indifferentismus. Zu einer solchen religiösen Toleranz kann sich keine Religion bekennen, ohne sich selbst aufzugeben. Man verübelt es den Katholiken, daß sie ihre Kirche die „allein wahre", „allein seligmachende" nennen[1]. Tatsächlich halten die

[1] Wenn wir die katholische Kirche „allein seligmachend" nennen, so ist das nicht so zu verstehen, als ob nur Katholiken in den Himmel kommen könnten. Nach

Digitized by Google

Protestanten, die nicht dem flachsten Indifferentismus verfallen sind, ihr „reines Evangelium" für ebenso allein wahr und seligmachend als die Katholiken ihre Kirche. Luther, Calvin, Zwingli und ihre Anhänger verketzerten und verfluchten alle Andersdenkenden viel ärger, als die Katholiken dies tun[1]. Die religiöse Toleranz kann also ein überzeugungstreuer, in seinem Glauben unterrichteter Katholik, mag er König, Minister, Bürgermeister oder Feldhüter sein, keinem Anhänger anderer Religionen gewähren; wohl aber kann und muß die katholische Regierung die bürgerliche Toleranz gewähren und üben, wo sie einmal zur Notwendigkeit geworden ist[2]. Die bürgerliche Toleranz enthält keine Billigung der religiösen Grundsätze Andersgläubiger und gewährt auch dem Irrtum als solchem keinen Vorschub. Wohl aber läßt sie zu, daß die Andersgläubigen frei nach ihrer Überzeugung leben und dieselben bürgerlichen Rechte genießen wie die Katholiken (bürgerliche Parität). Dieselbe kann sehr oft eine Notwendigkeit, mithin auch eine Forderung der politischen Klugheit und der Nächstenliebe sein. Ja, wo einmal die bürgerliche Gleichstellung mehrerer Bekenntnisse durch Verfassung oder Verträge gewährleistet ist, wird es auch zu einer Forderung der Treue und Gerechtigkeit, dieselbe zu respektieren.

Die bürgerliche Toleranz hat übrigens verschiedene Grade. In England haben zwar alle religiösen Bekenntnisse volle Freiheit, aber sie sind als Korporationen oder moralische Personen nicht anerkannt, können deshalb auch als solche nicht Eigentum erwerben oder vor Gericht klagen, haben auch keine politischen Rechte, erhalten keinerlei öffentliche Unterstützung — mit Ausnahme der Hochkirche, die noch als Staatskirche gilt und politische Vorrechte genießt, indem z. B. die anglikanischen Bischöfe Sitz und Stimme im Oberhause haben. Hier besteht also Duldung, aber keineswegs Parität. Dagegen gilt im Deutschen Reich, in Preußen und Bayern verfassungsrechtlich Parität für die großen

---

katholischer Lehre kann auch ein gläubiger Protestant selig werden, der in unverschuldetem Irrtum lebt und ohne schwere Sünde auf dem Gewissen aus dem Leben scheidet. Dabei bleibt wahr, daß die katholische Kirche der an und für sich von Christus allen vorgeschriebene Weg zur Seligkeit ist. Nur auf Grund schuldlosen Irrtums kann auch ein anderer Weg zum Himmel führen.

[1] Siehe hierüber Janssen, Geschichte des deutschen Volkes III 51 191 ff: „Jede öffentliche Duldung des katholischen Bekenntnisses, jede Freiheit des Gewissens wurde in Hessen wie in allen neugläubigen Gebieten ausgeschlossen." Vielfach wurden die Katholiken von den Protestanten blutig verfolgt; wir erinnern an England, Holland usw. Der protestantische Theologe J. M. Weinrich, Hofdiakonus in Meiningen, nennt in seinen Werken (z. B. in Pentas historischer und theologischer Betrachtung) die lutherisch-evangelische Religion wiederholt ausdrücklich die „allein-seligmachende". Vgl. Katholik 1894, II 95. In der württembergischen Ehegerichtsordnung vom Jahre 1687, Kap. 12 ist ausdrücklich von der „allein seligmachenden evangelischen Kirche" die Rede. Warum senden auch die Evangelischen ihre Apostel in katholische und heidnische Länder? Doch wohl, weil sie glauben, ohne ihr Evangelium könne man nicht selig werden. Sonst wäre ja die Sendung unnütz.

[2] Wir reden hier immer nur von einer katholischen Regierung. Denn daß ein katholischer Privatmann die Überzeugung anderer, die friedlich und in gutem Glauben mit Katholiken zusammenleben, mit Schonung und Liebe zu behandeln hat, ist gar zu einleuchtend, als daß es hervorgehoben zu werden brauchte. Die Erfahrung beweist auch, daß in dieser Beziehung die Katholiken duldsamer sind als viele Andersgläubige, welche die Toleranz immer im Munde führen.

Digitized by Google

christlichen Bekenntnisse, Lutheraner und Calviniſten (bzw. Evangeliſche) und Katholiken. Die vollſte bürgerliche Parität für Chriſten und Heiden gewähren die Vereinigten Staaten, die überhaupt die Religion als reine Privatſache betrachten und vor dem Geſetze alle Bürger als völlig gleichberechtigt behandeln. Damit iſt der chriſtliche Charakter des Staates preisgegeben.

Bisher haben wir von der Stellung der katholiſchen Regierung zu andern Bekenntniſſen geſprochen. Wenn ſelbſt die Regierung unter Umſtänden bürgerliche Parität den verſchiedenen Religionen gewähren kann, ſo dürfen ſelbſtverſtändlich die katholiſchen Untertanen um ſo mehr die volle Parität annehmen oder fordern, wenn ſie einer proteſtantiſchen Regierung und proteſtantiſchen Mehrheit gegenüberſtehen.

Sechſter Artikel.

Staat und Schule außerhalb der chriſtlichen Offenbarung.

Familie, Gemeinde, Staat und Kirche: das ſind die vier Gemeinſchaften, die alle ein Intereſſe an der Schule haben und dementſprechend auch ihre Rechte auf dieſelbe geltend zu machen ſuchen. Solange in religiöſer Beziehung alle eines Sinnes waren, hatte die Rechtsfrage in Bezug auf die Schule geringe Bedeutung. Erſt ſeitdem der Abfall vom Chriſtentum begonnen hat und die religiöſe Zerfahrenheit immer mehr um ſich greift, iſt der Schulſtreit entbrannt und zu einer Lebensfrage für das Chriſtentum geworden. Dieſer Umſtand allein zeigt ſonnenklar, wo der Kernpunkt der Schulfrage liegt. Der Schule fällt ſchließlich die Entſcheidung anheim, ob unſere Nachkommen chriſtlich bleiben ſollen. Wem die Schule gehört, dem gehört die Zukunft; denn die Jugend iſt ja ſozuſagen die gegenwärtige Zukunft.

Bevor wir jedoch dieſe wichtige und ſchwierige Rechtsfrage erörtern, müſſen wir an einen Grundſatz erinnern, auf den wir uns ſchon oben bei Beſprechung des Verhältniſſes zwiſchen Kirche und Staat beriefen. Wir können nicht annehmen, daß Gott die Regelung des Rechtsverhältniſſes der oben genannten vier Gemeinſchaften zur Schule rein menſchlicher Willkür oder dem Recht des Stärkeren überlaſſen habe. Eine ſolche Annahme käme der Behauptung gleich, Gott habe die Unordnung und den Streit zwiſchen den von ihm begründeten Anſtalten zur Tagesordnung erheben wollen. Der Schöpfer iſt ein Gott der Ordnung und will alle von ihm gegründeten Gemeinſchaften in ſich und in ihren gegenſeitigen Beziehungen wohlgeordnet ſehen. Für dieſe Ordnung hat aber Gott nur dann genügend geſorgt, wenn er ein beſtimmtes Rechtsverhältnis dieſer Gemeinſchaften unter ſich und zur Schule gewahrt wiſſen will. Welches dieſes Rechtsverhältnis ſei, haben wir nun zu beſtimmen. Für die bloß natürliche Ordnung gibt es keinen andern Weg zu dieſer Beſtimmung als die Vergleichung der Gemeinſchaften in Bezug auf Weſen und Zweck und die Betrachtung des naturgemäßen Verhältniſſes der Schule zu dieſen verſchiedenen Gemeinſchaften. Für die übernatürliche, chriſtliche Ordnung dagegen müſſen wir von der Offenbarung ausgehen.

Betrachten wir zunächſt in dieſem Artikel das Rechtsverhältnis zwiſchen Staat, Familie und Gemeinde in Bezug auf die Schule in der rein natürlichen Ordnung.

Digitized by Google

§ 1. Wem steht das Recht der Kindererziehung zu?

Die Schule ist, von den Universitäten abgesehen, eine Hilfsanstalt für die Erziehung der Jugend. Wollen wir die rechtliche Stellung des Staates zur Schule bestimmen, so müssen wir zuvor untersuchen, wem das Recht auf die Kindererziehung zustehe? Erst wenn wir uns über diese Frage klar geworden, können wir das etwaige Recht des Staates auf die Schule bejahen oder verneinen.

Daß die Eltern die nächsten und unmittelbaren Erzieher ihrer Kinder oder daß sie von Gott an erster Stelle zur Erziehung berufen sind, scheint uns zu einleuchtend, als daß es eines Beweises benötigte (s. oben 432). Aber wir gehen weiter und behaupten, daß in der rein natürlichen Ordnung die Eltern das ausschließliche Recht auf die unmittelbare Besorgung und Leitung der Erziehung ihrer Kinder haben.

Gott hat den Eltern die heilige Pflicht der Kindererziehung auferlegt, sie müssen also auch das entsprechende Recht auf die Erziehung haben. Nun kann aber dieses Recht in derselben Ordnung nicht gleichzeitig den Eltern und noch einer andern Autorität zukommen. Denn die Erziehung muß eine einheitliche sein, soll sie ihren Zweck erreichen. Diese Einheit ginge aber verloren, wenn außer den Eltern auch sonst jemand berechtigt wäre, sich unmittelbar und direkt in die Erziehung einzumischen.

Wer das ausschließliche Recht der Eltern auf die direkte und unmittelbare Leitung der Erziehung leugnet, zerstört die Familie als selbständigen, vom Staate wesentlich verschiedenen Organismus. Wie wir schon wiederholt betont haben: der Hauptgrund, um dessentwillen wir die Familie als notwendig erkennen, ist die Kindererziehung. Wer diese Aufgabe dem Staate zuweist, wie der Sozialismus, oder ihm auch nur dasselbe unmittelbare Recht auf die Erziehung zuschreibt wie der Familie, der raubt der letzteren ihre Daseinsberechtigung; er setzt den Staat an die Stelle der Familie.

Die Familie als von Gott mit der Erziehung beauftragte Anstalt ist die Grundlage und Voraussetzung des Staates (S. 528). Sie besteht mit ihren wesentlichen Aufgaben und Rechten vor demselben. Und wenn sich die Familien zu Staaten erweitern oder vereinigen, so geschieht es nicht, um sich ihrer wesentlichen Aufgaben und Rechte zu begeben, sondern um darin Schutz und Förderung zu finden. Das gilt auch vom Erziehungsgeschäft. Die Staatsgewalt soll die Familie hierin schützen und fördern, aber nicht ersetzen.

Der Staat kann also nicht gleichberechtigt sein mit den Eltern und ein Recht auf die unmittelbare Besorgung der Erziehung haben. Folgt nun daraus, es stehen ihm keinerlei Befugnisse in Hinsicht auf die Erziehung zu? An und für sich noch nicht.

Man kann nämlich in der Erziehung bei Rücksichten unterscheiden: die Rücksicht auf das Privatwohl des Kindes und die Rücksicht auf das Gesamtwohl. Das Kind soll zunächst zu einem guten Menschen erzogen werden, der sein wahres Glück in der Zeit und in der Ewigkeit erreicht; sodann aber soll es auch zu einem guten Bürger, zu einem nützlichen Glied der menschlichen Gesellschaft herangebildet werden.

Digitized by Google

In ersterer Rücksicht geht die Erziehung die Staatsgewalt nichts an, weil das Privatwohl des einzelnen außerhalb der Sphäre direkter Einmischung durch den Staat liegt. Unter der zweiten Rücksicht dagegen hat die öffentliche Gewalt allerdings gewisse Rechte, aber kein Recht direkter und unmittelbarer Einmischung in die Erziehung.

Man sagt zwar: der Staat hat ein Recht auf alles, was zum öffentlichen Wohl notwendig ist; nun aber ist ihm eine gute Erziehung der Kinder notwendig, weil er ohne dieselbe keine guten Bürger erhalten kann: also hat er ein Recht auf die Leitung der Erziehung. Dieses ist der Hauptgrund, auf den hin schon die Philosophen des klassischen Heidentums die Erziehung dem Staate überwiesen.

Der Fehler der Beweisführung liegt im Obersatz. Will man nur behaupten, der Staat habe ein subsidiäres oder indirektes Recht auf alles, was ihm notwendig ist, so geben wir das zu; will man aber behaupten, der Staat habe ein direktes und unmittelbares Recht auf alles, was ihm notwendig ist, so ist dies nur dann richtig, wenn nicht schon auf andere Weise. durch andere gottgeordnete Anstalten für dieses Notwendige gesorgt ist. Die Ehe z. B. ist dem Staate durchaus notwendig. Hat er deshalb das Recht sie als Staatsangelegenheit zu behandeln, so daß er die Brautleute bezeichnen kann, welche miteinander die Ehe eingehen, oder ihnen vorschreiben darf, wie sie sich in derselben benehmen sollen, u. dgl.?

Die Staatsgewalt hat also aus sich und direkt kein Recht, den Eltern in ihr Erziehungsgeschäft hineinzureden. Die Eltern sind die von Gott bestellten Erzieher ihrer Kinder. Erst wenn bewiesen ist, daß die Eltern die Erziehung schwer vernachlässigen und die Kinder verwahrlosen lassen, so daß diese später von der Teilnahme an der öffentlichen Wohlfahrt ausgeschlossen bleiben und der Gesamtheit zur Last fallen müssen, hat die Staatsgewalt das Recht, nachhelfend oder ergänzend in die Erziehung einzugreifen. Daß aber diese Bedingungen vorhanden seien, muß die Staatsgewalt von Fall zu Fall beweisen, wofern die Sache nicht ganz offenkundig ist. Steht z. B. in einem Fall unzweifelhaft fest, daß die Eltern notorische Lumpen sind und ihre Kinder verwahrlosen lassen, so daß diese später für die Gesamtheit eine Last und eine Gefahr zu werden drohen: so kann die Staatsgewalt die Eltern zwingen, ihrer Pflicht nachzukommen, und selbst im äußersten Notfall die Kinder einer Erziehungsanstalt anvertrauen, immer mit möglichster Wahrung der elterlichen Rechte und der Rechte der Kirche, von denen später die Rede sein wird.

Das sind aber Ausnahmen, die, wie schon bemerkt, von Fall zu Fall bewiesen werden müssen. Die Regel ist doch, daß die Eltern ihre Kinder lieben und wenigstens das streng Notwendige für ihre Erziehung tun; und solange dies der Fall ist, liegt für die Staatsgewalt kein Grund vor, in das Innere der Familie einzugreifen. Es ist wirklich unbegreiflich, wie manche Liberale, die auf volkswirtschaftlichem Gebiete dem Staate das unbeschränkte Gewährenlassen zur Pflicht machen, in Bezug auf Erziehung und Unterricht mit dem größten Eifer für die staatliche Bevormundung eintreten und sich ereifern, sobald man die Erziehungsrechte der Eltern auch dem Staate gegenüber zur Geltung bringen will. Ist das nicht höchst inkonsequent? Wenn man die

Digitized by Google

Eltern in ihren teuersten Gütern und wesentlichen Aufgaben bevormunden kann, warum denn nicht auch in den minder wichtigen Vermögensangelegenheiten?

Aber soll den Kindern nicht der vaterländische Gemeingeist, die Liebe und Hingabe ans Vaterland eingepflanzt werden? Es scheint uns fürwahr ein bedenkliches Zeichen für unsere öffentlichen Zustände, daß man so sehr für die Einpflanzung der Vaterlandsliebe besorgt sein muß. In einem wohlgeordneten gesunden, Gemeinwesen stellt sich die Liebe zum Vaterland oder zum Volke, zu dem man politisch rechtmäßig gehört, von selbst ein; und es muß etwas faul sein im Staate Dänemark, wenn man es für nötig hält, diesen Gemeingeist künstlich zu züchten. Übrigens ist zur Einflößung des Gemeinsinnes eine direkte Einmischung in die Erziehung gar nicht erforderlich. Die öffentliche Gewalt hat tausend Mittel und Wege, diesen Geist in den Eltern selbst zu wecken und zu nähren und so auch dem heranwachsenden Geschlecht einzuimpfen. Bei vielen dient das übertriebene Betonen der Pflege des nationalen Geistes nur als Vorwand, um den Einfluß der Kirche auf die Schule zu beseitigen. Zu diesem Zweck werden die Anhänger der Kirche so gern als vaterlandslos oder gar als „Vaterlandsfeinde" bezeichnet.

§ 2. Staatliches Schulmonopol.

1. Die Schule ist auf höheren Kulturstufen eine unentbehrliche Hilfsanstalt der Familie. Sobald die Erziehung größere Anforderungen stellt, namentlich in Bezug auf den Unterricht, vermögen die Eltern denselben nicht mehr selbst zu genügen. Sie müssen sich deshalb um Hilfskräfte und Hilfsanstalten umsehen. Dieses Bedürfnis führte naturgemäß zur Errichtung von Volksschulen, später zu mittleren und höheren Lehranstalten, welche die Erziehung ergänzen und unterstützen und den Kindern die allgemein oder für einen bestimmten Stand notwendigen Kenntnisse und Fertigkeiten beibringen sollen.

Da die Pflicht der Erziehung unmittelbar nur den Eltern obliegt, so ist es in erster Linie Sache der Familie bzw. der Gemeinde, welche man als eine erweiterte Familie ansehen kann, Schulen zu errichten und zu leiten. Die Schule soll dem Hause bei der Erziehung an die Hand gehen; dazu ist aber erforderlich, daß sie nicht von ihm vollständig losgelöst sei. Schule und Familie sollen gemeinsam und einträchtig zusammenwirken, damit nicht die eine zerstöre, was die andere baut.

2. Aber hat denn die Staatsgewalt keinerlei Rechte auf die Schule? Wollen wir sie vollständig vom Schulgebiete ausgeschlossen wissen? Keineswegs. Auch der Staat hat Rechte auf die Schule, allein nur solche, welche die Rechte der Eltern nicht beeinträchtigen. Bevor wir jedoch diese Rechte aufzählen, wollen wir zunächst bestimmen, welche Rechte er *nicht* hat.

Die Staatsgewalt hat vor allem kein Recht auf das *Schulmonopol*.

Das staatliche *Schulmonopol im engeren Sinne* bedeutet die gänzliche Ausschließung jeder Privattätigkeit vom Schulgebiet, so daß nur der Staat selbst durch seine Organe Schulen errichten und leiten darf. Das *Schulmonopol im weiteren Sinne* ist dann vorhanden, wenn zwar Privatschulen zugelassen werden, aber nur mit staatlicher Genehmigung und unter staatlicher Aufsicht. Auch nach dieser zweiten Auffassung des Schulmonopols ist der Staat der eigentliche und alleinige Schulmeister, weil die

Digitized by Google

Privatschulen ihre Ermächtigung von der Regierung erlangen müssen und der Aufsicht des Staates in Bezug auf Lehrplan, Schulbücher usw. unterstehen. Sowohl in dem einen als in dem andern Sinne halten wir das staatliche Schulmonopol für unzulässig und schädlich.

3. Das Schulmonopol ist ein *Eingriff in das Erziehungsrecht* der Eltern. Durchschnittlich sind heute die Eltern zur Ergänzung der Erziehung auf Schulen angewiesen. Behält sich die Staatsgewalt das Schulmonopol vor, d. h. darf niemand Schulen errichten außer diejenigen, welche von ihr die Vollmacht dazu erhalten haben, so hebt sie die Freiheit der Eltern in der Erziehung zum guten Teil auf. Die Eltern werden wenigstens indirekt gezwungen, ihre Kinder in die staatlichen Schulen zu schicken und dort heranbilden zu lassen, wie es den Schulbehörden beliebt.

Man hält uns die Unterscheidung zwischen *Unterricht* und *Erziehung* entgegen. Die Staatsgewalt beanspruche nur den *Schulunterricht*, die *Erziehung* überlasse sie den Eltern. Diese Unterscheidung ist ganz unhaltbar. Ebensowenig als den Kopf vom Menschen kann man den Unterricht von der Erziehung trennen. Der Unterricht ist, wenigstens in den unteren und mittleren Schulen, *erstens* ein *wesentlicher Teil* der Erziehung. Er soll vor allem dem Schüler die nötigen Fertigkeiten und Kenntnisse beibringen, die ihn für seinen späteren Beruf tauglich machen. Der Unterricht ist *zweitens* ein *Hauptmittel* der Erziehung. Diese erziehliche Seite des Unterrichts wird freilich in den heutigen Schulen viel zu sehr vernachlässigt. Man geht darauf aus, die jungen Köpfchen mit den verschiedenartigsten Kenntnissen vollzupfropfen, unbekümmert darum, ob sie dieselben später verwerten können oder nicht. So werden die Volksschulen fast zu Gymnasien, die Gymnasien zu kleinen Universitäten, und die von diesen Schulen erzielten Früchte sind leider nur zu oft eingebildete Halbwisser, die es in ihrem ganzen Leben nie zu etwas Gründlichem bringen.

Die richtige Schulmethode dagegen benutzt den Unterricht als wichtiges Erziehungsmittel. Er bietet tausenderlei Gelegenheit, auf Gesinnung und Charakter des Schülers bildend und veredelnd einzuwirken. Der Schüler soll angehalten werden, seine Arbeitsscheu, seine Flatterhaftigkeit, seinen Eigensinn zu überwinden, sich nicht von der Laune, sondern von der Pflicht und Vernunft leiten zu lassen; es soll ihm Liebe und Begeisterung für alles Gute und Schöne, Haß gegen alles Niedrige und Böse, besonders gegen die Sünde, beigebracht werden. Und vor allem soll die Religion, die Furcht und Liebe Gottes, tief in seinem Herzen Wurzeln schlagen, damit sie die unerschütterliche Grundlage seines Lebens werde, sein ganzes Denken und Handeln beherrsche, ihm als Leitstern und Stütze im Leben und einst als süßester Trost im Tode diene. Gerade weil die Schule diese wahre sittlich-religiöse Herzensbildung heute vielfach vernachlässigt, haben wir so manche, die, mit Gott, ihren Nebenmenschen und sich selbst zerfallen, eine beständige Gefahr für die Gesellschaft sind.

4. Das Schulmonopol schmälert nicht bloß das Erziehungsrecht der Eltern, es ist auch ein unbefugter Eingriff in die natürliche *Lehr- und Lernfreiheit*. Die Staatsgewalt darf nur so weit die Privatfreiheit in erlaubten

Digitized by Google

Dingen beseitigen, als es zum Wohl der Gesamtheit notwendig oder wenigstens sehr nützlich ist. Nun ist aber eine vollständige Verhinderung der freien Privattätigkeit auf dem Gebiete der Schule zum allgemeinen Wohl nicht nur nicht notwendig, sondern nicht einmal nützlich. Also ist das Schulmonopol ungerecht.

Wir treten keineswegs für die unumschränkte Unterrichts- und Lehrfreiheit ein. Es gibt kein Recht, offenbar falsche und unsittliche Lehren zu verbreiten, welche die Grundlagen der Gesellschaft untergraben. Als Hüterin der Gesellschaft darf die Staatsgewalt nicht dulden, daß offenkundige und gemeinschädliche Irrtümer öffentlich gelehrt, z. B. das Dasein Gottes, die Vergeltung im Jenseits, die Notwendigkeit der Ehe, des Gehorsams gegen die rechtmäßige Obrigkeit usw. geleugnet oder ernstlich in Zweifel gezogen werden. In dieser Beziehung versündigen sich viele der heutigen Staatslenker schwer gegen das Wohl der Gesellschaft, indem sie offenkundige Gottesleugner auf die Lehrstühle berufen und ihnen die gehässigsten Angriffe gegen die Religion gestatten, wenn dieselben mit etwas wissenschaftlichem Flitterwerk verbrämt sind.

Solange aber keine derartigen Irrtümer verbreitet werden, hat die Staatsgewalt kein Recht, die freie Privattätigkeit vom Gebiete des Unterrichts auszuschließen, es sei denn, daß ein solcher Ausschluß zum Gesamtwohl mindestens sehr ersprießlich erscheine [1]. Bietet es nun etwa große Vorteile für die Gesamtheit, wenn der Staat allein öffentliche Schulen errichten darf? Das gerade Gegenteil dürfte der Fall sein. Das Schulwesen wird sich viel besser, mannigfaltiger und naturgemäßer entwickeln, wenn Unterrichtsfreiheit herrscht. Das Schulmonopol macht die Schule ausschließlich abhängig von einem bureaukratischen Beamtentum, zwängt sie dadurch in starre Schablonen. Die Schule entwickelt sich meist einseitig und artet unnatürlich aus wie eine Treibhauspflanze [2].

Die Staatsgewalt mag, wenn sie will, auch Schulen errichten und als Muster für andere hinstellen. Aber warum will man den so nützlichen Wettbewerb der Privatschulen nicht dulden?

---

[1] A. Jansen, De facultate docendi, Paris 1885, 58. L. v. Hammerstein, Das preußische Schulmonopol (1893).

[2] Wir können uns hier auf das Zeugnis eines protestantischen Fachmannes aus jüngster Zeit berufen. Dr P. Cauer (Staat und Erziehung [1890]) durchgeht die Geschichte des preußischen Schulwesens seit der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts bis zur Gegenwart und kommt zum Schlusse, daß die bestgemeinten Maßregeln, namentlich in Bezug auf das Gymnasium, ins Gegenteil umschlugen, und anstatt freie, selbständige Charaktere heranzubilden, „uns dem Chinesentum immer näher führen". Der Halbwisser mit dem Grundsatz multa, sed non multum sei der Typus der heutigen „Gebildeten" (S. 69). „Der Gedanke, daß der Staat durch positives Eingreifen die Wirkung einer geistigen Macht, wie die Schule ist, erhöhen und beleben könne, dieser Gedanke, den der Geheime Staatsrat v. Humboldt zuerst energisch durchzuführen unternommen hat, ist der Grund alles Übels: ihn müssen wir entfernen" (S. 70). „Dezentralisation ist das A und O unserer Wünsche" (S. 71). Als praktische Folgerung aus seinen Ausführungen stellt er unter anderem die Forderung auf, die Gründung von Privatschulen und Privaterziehungsanstalten auf jede Weise zu begünstigen (S. 75).

Digitized by Google

In Frankreich und Belgien haben die Privatschulen trotz ihrer viel geringeren Mittel die Staatsschulen in Schatten gestellt [1]. Die von den Christlichen Schulbrüdern geleiteten Volksschulen leisteten anerkanntermaßen sowohl im Unterricht als besonders in der Erziehung ganz Vorzügliches. Ebenso sind die Privatgymnasien durchschnittlich viel besser und haben mehr Schüler als die Staatsgymnasien. Warum erklärt man ihnen trotzdem den Krieg? Gewiß nicht aus Liebe zum Gedeihen des Schulwesens.

Es ist wirklich unbegreiflich, daß man in einem Zeitalter, in dem man sonst so für Freiheit und Selbstbestimmung schwärmt und die freie Konkurrenz als die Triebfeder des Kulturfortschrittes preist, nur auf dem geistigen Gebiete des Schulunterrichts von einem freien Wettbewerb nichts wissen will und der ärgsten bureaukratischen Bevormundung das Wort redet!

Das Beispiel Englands, der Vereinigten Staaten und Australiens zeigt auch zur Genüge für jeden, der sehen will, wie unnütz und mithin ungerecht das staatliche Schulmonopol ist. In allen diesen Ländern ist man weitherzig genug, den Privatanstalten den freiesten Spielraum zu gewähren und sie unter Umständen selbst zu unterstützen. Steht deshalb das Unterrichtswesen dort etwa schlechter als anderswo? Keineswegs. Überall entstehen zahlreiche blühende Unterrichtsanstalten, die den Staat keinen Heller kosten und ihn mithin auch nicht nötigen, die Steuerschraube jährlich stärker anzuziehen. Gerade das Beispiel Englands und Nordamerikas zeigt auch, wie wenig Gefahr für den konfessionellen Frieden damit verbunden ist, daß man die Privatanstalten frei gewähren läßt. Die genannten Länder sind konfessionell viel mehr zerklüftet als Frankreich und Deutschland. Hat nun etwa in denselben der konfessionelle Friede darunter gelitten, daß man die verschiedenen Bekenntnisse beliebig Privatanstalten gründen und leiten läßt? Nirgends herrscht unter den Konfessionen ein einträchtigeres Verhältnis als in England und Amerika [2].

5. Man hält uns entgegen, der Staat habe ein großes Interesse daran, daß *unfähige Lehrer* von der Schule fernbleiben und das Schulwesen *einheitlich* geregelt werde. Allein mit dem Grundsatz: „Der Staat hat ein Interesse daran", ließe sich jede Tyrannei rechtfertigen. Was gibt es denn im Zusammenleben der Menschen, woran der Staat nicht ein Interesse hätte? Wenn also jedes Interesse die Staatsgewalt zur Beschlagnahme einer Tätigkeit berechtigt, so gibt es keine Grenze mehr für staatliche Einmischung und Bevormundung.

Und dann: Ist die Gefahr, daß unfähige Lehrer sich in die Schulen drängen, wirklich so groß? Glaubt man im Ernst, unfähige Lehrer würden auf die Dauer sich im Wettbewerb mit andern Lehrern zu halten vermögen? Die Eltern haben doch auch Augen und ein bißchen Liebe für ihre Kinder.

Doch selbst zugegeben, eine solche Gefahr sei vorhanden, ließe sich derselben nicht genügend dadurch vorbeugen, daß man allen Lehrern, welche öffentlich Unterricht erteilen wollen, eine Prüfung oder sonst einen Nachweis für

---

[1] Man sehe die statistischen Nachweise bei *Hammerstein*, Die Schulfrage[2] 81 ff.
[2] Vgl. *Hammerstein*, Das preußische Schulmonopol 243 ff.

Digitized by Google

ihre Befähigung abverlangte?[1] Man könnte also höchstens eine solche billige und unparteiische Prüfung vorschreiben, keineswegs aber dem Staat allein das Recht auf Errichtung und Leitung von Schulen vorbehalten. Das ist eine unberechtigte staatliche Bevormundung.

In Bezug auf die einheitliche Regelung des Schulwesens sei noch bemerkt, daß sich dieselbe, soweit sie wahrhaft von Nutzen ist, genügend erreichen läßt ohne Schulmonopol. Übrigens wird dieser Nutzen überschätzt. Warum sollte nicht Freiheit und Mannigfaltigkeit der Entfaltung des Geistes förderlicher sein als pedantische Einzwängung in ein starres Modell? Es steckt hinter diesem Bestreben, alles zu vereinheitlichen, oft nur die Sucht des Bureaukratismus, alles engherzig schablonenhaft zu schulmeistern[2].

6. Was insbesondere die höheren Unterrichtsanstalten, hauptsächlich die Universitäten betrifft, so erscheint das staatliche Schulmonopol auch aus dem Grunde verwerflich, weil es die Wissenschaft in eine unwürdige Abhängigkeit von der jeweiligen Regierung bringt und dieselbe oft in ganz schiefe, ungesunde Richtungen treibt. Man läßt zwar die einmal angestellten Professoren lehren, was sie wollen, auch wenn sie noch so offen die Religion untergraben, und rühmt sich dann, man gewähre volle Lehrfreiheit oder Freiheit der Wissenschaft. Aber die Staatsgewalt hat es in ihrer Hand, Lehrer anzustellen, welche sie will, und somit wissenschaftliche Richtungen nach Belieben zu begünstigen oder zu hemmen. Ist das Staatsministerium oder sonst eine staatliche Behörde Herr und Meister der Schulen, so werden sie nur solche Lehrer anstellen, welche sie als Anhänger ihrer Ideen und Vertreter ihrer Interessen kennen. Das die Professuren besetzende Ministerium besteht aus Menschen mit Fleisch und Blut, mit bestimmten Überzeugungen und Interessen. Bei Besetzung der Lehrstellen wird vielfach nicht die Wahrheit oder das wissen-

---

[1] In diesem Sinne bestimmt Art. 22 der preußischen Verfassungsurkunde vom 31. Januar 1850: „Unterricht zu erteilen und Unterrichtsanstalten zu gründen und zu leiten steht jedem frei, wenn er seine sittliche, wissenschaftliche und technische Befähigung den betreffenden Staatsbehörden nachgewiesen hat.“ Nach Art. 112 bleibt jedoch dieser Artikel suspendiert bis zum Erlaß des in Art. 26 verheißenen Unterrichtsgesetzes, und auf dieses Gesetz wartet man jetzt schon mehr als ein halbes Jahrhundert umsonst. Wie sich das ewige Hinausschieben dieses Gesetzes von seiten der Regierung mit dem Eid auf die Verfassung vereinigen läßt, ist unbegreiflich. In Verbindung mit Art. 22 hat der Art. 112 den Sinn eines Versprechens, bald ein Unterrichtsgesetz zu erlassen.

[2] Mit Recht sagt der schon angeführte Dr Cauer: „Immer wieder muß man den Einwand hören, durch Zulassung mehrerer Wege zu einer höheren Bildung werde die geistige Einheit der Nation zerrissen, ein Spalt in die Gesellschaft gebrochen werden. Dieser Einwand ist als Symptom wichtig. Er zeigt, wie unheimlich weit die krankhafte Vorstellung, daß Einheit und Einförmigkeit dasselbe seien, bereits gedrungen ist. Um so mehr ist es hohe Zeit, entgegenzuarbeiten. Und dazu wollen wir uns mit den Gedanken des englischen Philosophen Stuart Mill, On Liberty c. 3) stärken: ‚Nichts spricht dafür, daß alles menschliche Dasein nach einem oder wenigen Mustern eingerichtet werden könnte. Wenn ein Mensch eine einigermaßen leidliche Menge von gesundem Verstand und Erfahrung besitzt, so ist seine eigene Art, sich das Leben zu gestalten, die beste, nicht weil sie an sich die beste ist, sondern weil es seine eigene Art ist. Menschliche Wesen sind nicht wie Schafe, und selbst Schafe sind nicht ununterscheidbar gleich‘“ (Staat und Erziehung 74).

Digitized by Google

schaftliche Interesse den Ausschlag geben — darüber steht dem Ministerium kein Urteil zu —, sondern irgend eine politische, religiöse oder persönliche Erwägung [1].

An Illustrationen hierzu fehlt es nicht. Solange Hegel in Preußen blühte, wurden fast nur Hegelianer angestellt. Nicht Hegelianer zu sein, galt als Zeichen der Verwerfung. Diese Taktik hat mehr, als man glaubt, zur Begründung der Hegelschen Doktrin und Lehrmethode an den preußischen Hochschulen beigetragen. Später, als in den kultusministeriellen Regionen ein anderer Wind wehte, wurden die Jung-Hegelianer fast planmäßig vom Lehramt ausgeschlossen. Daß durch eine solche Bevormundung, welche bei dem staatlichen Lehrmonopol nahezu unvermeidlich ist, die Vertreter der Wissenschaft schon um des lieben Brotes willen in schiefe Bahnen getrieben werden, liegt auf der Hand. Wenn die Universitäten heute meistens dem Christentum nicht nur gleichgültig, sondern feindselig gegenüberstehen, ja vielfach förmliche Pflanzstätten des Unglaubens geworden sind, so verdanken sie das zum guten Teil dem staatlichen Schulmonopol.

Hören wir hierüber einen gewiß unverdächtigen Zeugen. „Wir leben", sagt Ahrens [2], „in einer Zeit, wo eine unheilvolle Strömung die Gemüter immer mehr und mehr von den idealen Gütern des Lebens abgewendet, den Glauben an eine sittliche Weltordnung tief erschüttert, selbst das Bewußtsein eines geistigen und sittlichen Lebensprinzips im Menschen verdunkelt oder zerstört und überall materialistische, atomistische, mechanische Anschauungen zur Geltung gebracht hat und auch in der Staats- und Gesellschaftsordnung nur mit Tatsachen rechnen, die Machtverhältnisse als Richtschnur für das Recht aufstellen will. . . . Sowie aber in der Regel die höheren geistigen Regionen die Ausgangspunkte für die Abirrungen wie für die bessernde Umkehr in der geistig-sittlichen Bewegung bilden, so ist auch die neuere Verirrung vorwaltend von den höheren Unterrichtsanstalten ausgegangen." Die Schuld hieran wird zum guten Teil der Regierung auf die Rechnung geschrieben, welche nur die positiven Wissenschaften zu fördern suchte. Dann heißt es weiter: „Wir haben, zur Schmach für die deutsche Wissenschaft, in den Universitätsstädten selbst einen Materialismus sich breit machen sehen, der wohl geeignet sein sollte, das Gewissen zu wecken und tiefer nach den Ursachen einer solchen Abirrung forschen zu lassen. Mögen die Regierungen, die einen wesentlichen Teil der Schuld dieser durch die jetzige Studieneinrichtung genährten Abirrung und der daraus entstehenden Folgen auf sich nehmen müssen, diesen Zustand . . ohne Zeitversäumnis zu bessern trachten."

Umsonst erwartet Ahrens diese Abhilfe vom Staat. Wer gibt uns die Bürgschaft, daß die Regierungen, die ja heute immer unter dem Einfluß der

---

[1] Schopenhauer (Die Welt als Wille und Vorstellung II 180) bemerkt über das Studium der Philosophie an den deutschen Universitäten: „Mit der Universitätsphilosophie ist es in der Regel bloße Spiegelfechterei: der wirkliche Zweck derselben ist, den Studenten im tiefsten Grunde ihres Denkens diejenige Geistesrichtung zu geben, welche das die Professuren besetzende Ministerium seinen Absichten angemessen hält. Daran mag dieses, im staatsmännischen Sinn, auch ganz recht haben: nur folgt daraus, daß solche Kathederphilosophie ein nervis alienis mobile lignum und nicht für ernstliche, sondern nur für Spaßphilosophie gelten kann."

[2] Naturrecht I, Vorrede VII.

Digitized by Google

parlamentarischen Parteien stehen, nicht morgen das Unterrichtswesen aus der heutigen Abirrung in eine andere, ebenso schlimme hineintreiben? Das einzige Heilmittel ist: Weg mit dem eines freien Volkes unwürdigen und verderblichen Schulmonopol! Unterrichtsfreiheit in den oben angegebenen Schranken![1]

§ 3. Staatliche Zwangsschule.

Mit dem Schulmonopol nicht zufrieden, hat man in manchen Ländern mit demselben noch den Schulzwang verbunden, d. h. durch Gesetz allen Eltern die Pflicht auferlegt, ihre Kinder in die Schule zu schicken. Durch Verbindung von Schulmonopol und Schulzwang entsteht die staatliche Zwangsschule. Das bloße Schulmonopol ohne Schulzwang läßt den Eltern die Freiheit, die Kinder im eigenen Hause zu erziehen. Der bloße Schulzwang ohne Schulmonopol verpflichtet die Eltern zwar, die Kinder in irgend eine Schule zu schicken, läßt ihnen aber die Freiheit, die Schule zu wählen, welcher sie ihre Kinder anvertrauen wollen, oder auch im Notfall selbst Schulen zu errichten. Das Schulmonopol in Verbindung mit Schulzwang aber zwingt sie, ihre Kinder für eine Reihe von Jahren in die Staatsschulen zu schicken, auf die sie keinerlei Einfluß haben. Die staatliche Zwangsschule läßt den Eltern nur das Recht, die nötigen Steuern zu bezahlen, ihre Kinder in die Schule zu schicken und dann zuzusehen, was der staatliche Schulmeister oder der schulmeisterliche Staat aus ihnen macht. Mag in der Staatsschule das unbrauchbarste und tollste Zeug den jungen Köpfen eingepfropft werden, die Eltern sind einfachhin wehrlos, sie müssen sich alles gefallen lassen, was die jeweilige Schulbehörde mit den Kindern anzufangen beliebt.

So greift die Staatsgewalt direkt in das Erziehungsrecht der Eltern, ja nötigt diese, für eine ganze Reihe von Jahren, welche für die Erziehung die ausschlaggebenden sind, dieses Erziehungsrecht abzutreten, und zwar zu Gunsten der gerade am Staatsruder befindlichen politischen Partei. Denn vom politischen Standpunkt kann man es der herrschenden Partei nicht verwehren, ja nicht einmal verargen, wenn sie die Schule in ihrem Sinne leitet und ihrem Interesse dienstbar zu machen sucht.

Wir fragen: Ist das nicht eine Tyrannei, eine Geistesknechtung der schlimmsten Art? Wer sie erträglich findet, hat jedenfalls kein Recht mehr, gegen die staatliche Beschlagnahme der Güterproduktion, wie sie von den Sozialdemokraten geplant wird, Einwendungen zu machen. Wenn die Regierung die Eltern im teuersten und höchsten Gute, in ihren Kindern, allseitig bevormunden darf; wenn man ihr das Recht zuerkennt zu bestimmen, wie man in dem ihr unterstehenden Gebiete erzogen und unterrichtet werden soll, in

[1] Augenblicklich wird in Fachkreisen vielfach über die Reform unserer Gymnasien verhandelt. Setzen wir nun den Fall, es gelänge den Anhängern der Oberrealschulen, mit ihrer Ansicht durchzudringen und die Abschaffung der Gymnasien und Realgymnasien zu erwirken, so wäre es in ganz Preußen den Eltern unmöglich gemacht, den Kindern eine klassische Bildung zu geben. Denn daß bloßer Privatunterricht hierzu in den allermeisten Fällen nicht ausreicht, liegt auf der Hand. So kann eine Majorität oder gar eine mächtige Minorität dem ganzen Lande vorschreiben, wie die Jugend erzogen werden solle. Das ist eine geistige Knechtschaft.

Digitized by Google

welchem Geiste und von wem und nach welcher Methode die Wissenschaften und Künste zu lehren seien: warum sollte sie dann nicht auch das Recht beanspruchen dürfen, auf dem viel tiefer stehenden Gebiete der Gütererzeugung nach Willkür alles unter ihren ehernen Zwang zu beugen und auch über das Vermögen der Eltern frei zu schalten?

Als vor einigen Jahren das Tabaksmonopol im Reichstage auf der Tagesordnung stand, da jammerten liberale Worthelden darüber, daß der Staat nun fortan zu bestimmen habe, welche Zigarren und zu welchen Preisen man rauchen solle. Die Bemitleidenswerten! Nun nehme man dazu, die Regierung hätte dazu nicht bloß das Tabaksmonopol geplant, sondern auch gesetzlich jeden zwingen wollen, täglich eine bestimmte Anzahl von den staatlichen Zigarren zu kaufen und zu rauchen, welch ein Sturm der Entrüstung wäre da losgebrochen! Daß dagegen die Regierung durch das Schulmonopol die ganze Nation zwingt, sich von ihr die Gattung und das Maß der geistigen Nahrung, ja die ganze Erziehung vorschreiben zu lassen, dagegen finden diese Vorkämpfer der Freiheit nichts zu erinnern!

Alles Gesagte gilt, selbst wenn die genügende Bürgschaft für die religiöse Erziehung der Kinder geboten ist. Sind aber die Staatsschulen derart, daß die Eltern ihre Kinder nicht ohne große Gefahr für ihre sittliche und religiöse Erziehung denselben anvertrauen können, so enthält die staatliche Zwangsschule außerdem noch einen unerträglichen und verderblichen Gewissenszwang, eine Vergewaltigung der Eltern und Kinder in ihren heiligsten Überzeugungen.

§ 4. Schulzwang und Lernzwang.

Setzen wir voraus, die Staatsgewalt beanspruche kein Schulmonopol, sie lasse auch Privatpersonen — wenigstens wenn sie die allgemein erforderliche Befähigung nachgewiesen — frei Schulen errichten: darf sie nicht mindestens die Eltern *gesetzlich zwingen*, ihre Kinder für eine bestimmte Zeit *in irgend eine von ihnen beliebig zu wählende Schule zu schicken*? (Schulzwang ohne Schulmonopol.) Hier wird den Eltern nicht vorgeschrieben, *in welche Schule*, sondern bloß, *daß* sie ihre Kinder in irgend eine Schule schicken sollen.

1. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Staatsgewalt von allen denen, welche als *Beamte* angestellt sein wollen, eine gewisse Schulbildung verlangen kann. Sie hat das Recht, die Bedingungen festzusetzen, unter denen sie die Bewerber um ein öffentliches Amt in den Dienst der Gesamtheit nehmen will. Und bei der ungeheuern Zahl von Beamtenstellen, über welche die Regierung heute in den meisten Ländern verfügt, kann sie auf diesem *indirekten* Wege einen sehr weitgehenden Einfluß zur Hebung der Schulbildung geltend machen, einen Einfluß, dem sich auf die Dauer nur wenige zu entziehen vermögen. Wenn die Eltern sehen, daß ihre Kinder nur unter Voraussetzung der Schulbildung Aussicht haben auf staatliche Anstellung, wäre es auch nur die eines einfachen Eisenbahnbeamten, so werden sie durchschnittlich nicht säumen, ihre Kinder in die Schule zu schicken.

Es ist ferner der Regierung nicht verwehrt, auch sonstige Vorteile oder Auszeichnungen an die Schulbildung zu knüpfen, soweit dies sehr nützlich er-

Digitized by Google

scheint zur Förderung der Schulbildung. Ebenso kann sie durch Errichtung von Schulen den Besuch derselben möglichst erleichtern und durch Einwirkung auf die Eltern und die öffentliche Meinung begünstigen.

2. Der Schulzwang, von dem wir reden, ist wesentlich verschieden vom Lernzwang. Diese wichtige Unterscheidung wird viel zu häufig übersehen. Der Lernzwang ist die allen Eltern gesetzlich auferlegte Pflicht, ihren Kindern gewisse Kenntnisse und Fertigkeiten zu verschaffen. Die Art und Weise, wie sie dies tun wollen, bleibt ihnen überlassen; höchstens behält sich die Staatsgewalt vor, die Kinder im festgesetzten Alter einer Prüfung zu unterziehen, um sich von der Erfüllung des Gesetzes zu vergewissern[1]. Für solche Eltern, die nicht im stande sind, selbst ihre Kinder zu unterweisen oder ihnen einen Privatlehrer zu halten, ergibt sich daraus ein indirekter Schulzwang, d. h. sie können der Verpflichtung des Gesetzes nur dadurch genügen, daß sie ihre Kinder einige Zeit in eine Schule schicken. Der Schulzwang dagegen ist die direkt allen Eltern gesetzlich auferlegte Pflicht, ihre Kinder für eine bestimmte Zeit in die Schule zu schicken. Theoretisch ist zwar dieser Schulzwang wohl nirgends vollständig durchgeführt. In den meisten Ländern steht vielmehr den Eltern die Wahl frei, entweder die Kinder in die öffentlichen Schulen zu schicken, oder ihnen in andern Lehranstalten oder zu Hause in gleichem Umfang Unterricht erteilen zu lassen. Allein praktisch wird diese Wahl so erschwert, daß sie nur für die Kinder der höchsten Klassen Bedeutung hat.

Wer nun der Ansicht ist, ein gewisses Maß von Kenntnissen sei jedem Bürger zum Fortkommen in der Gesellschaft und zur Erfüllung seiner Pflichten gegen dieselbe streng notwendig, der kann mit Fug die Berechtigung des Lernzwanges behaupten. Das Minimum der allgemein notwendigen Kenntnisse gibt die oberste Grenze des Lernzwanges an. Da sich die allgemein unentbehrlichen Kenntnisse und Fertigkeiten — wenn man von der Religion absieht — auf das Lesen, Schreiben und Rechnen beschränken, so darf sich der Lernzwang nur auf diese Gegenstände erstrecken. Mögen auch andere Kenntnisse noch so wünschenswert sein, das bloße Interesse gibt dem Staat kein Recht, zwangsweise in das Erziehungsrecht der Eltern einzugreifen; und nur wer an doktrinärer Verschrobenheit leidet, kann im Ernst behaupten, all die mannigfaltigen Kenntnisse aus der Physik, Naturkunde, Geschichte und Geographie, die man heute den Kindern in den Volksschulen eintrichtert, seien allen im späteren Leben notwendig.

„Unsere Zeit verlangt ein höheres Maß von Bildung!" Das ist eines der beliebtesten Schlagwörter, mit dem man einen weitergehenden Lernzwang

[1] In dieser Weise ist das Unterrichtswesen in Dänemark geregelt. Vom 7. bis spätestens zum 15. Lebensjahre besteht Lernzwang, d. h. der Staat verlangt von allen Bürgern, daß sie ihre Kinder Schulunterricht genießen lassen. Niemand ist aber gezwungen, seine Kinder in die öffentliche Volksschule zu schicken; jeder kann sie unterrichten lassen wie er will. Alle Kinder, die Privatunterricht genießen, müssen sich ein oder zweimal jährlich vor einer Gemeindeschulkommission prüfen lassen (vgl. Hammerstein, Das preußische Schulmonopol 256 ff). Bei diesem System ist nur die Gefahr vorhanden, daß die Schulkommission ihre Gewalt gegen mißliebige Bürger mißbraucht.

Digitized by Google

zu rechtfertigen sucht. Aber wer ist diese „Zeit"? Die Zeit verlangt nichts! Oder meint man die öffentliche Meinung? Daß die öffentliche Meinung eine solche Ausbildung der Kinder verlange, bezweifeln wir sehr, und dann ist nicht alles recht, was die öffentliche Meinung verlangt. Oder will man damit sagen: ohne dieses höhere Maß von Bildung könne man nicht ein nützliches Glied der Gesellschaft werden? Das bestreiten wir mit aller Entschiedenheit. Man mag zugeben, daß Lesen, Schreiben und Rechnen durchschnittlich nötig ist; aber daß man heute ohne Naturkunde, Physik, Geometrie und Geographie nicht durchs Leben kommen und ein nützliches Glied der Gesellschaft sein könne, werden wohl die wenigsten zugeben. Wie viel von diesen Kenntnissen bleibt denn heute den Kindern nach dem Verlassen der Volksschule? In ein paar Jahren ist vielleicht schon alles wieder vergessen, was man ihnen so mühsam beigebracht. Denn es handelt sich in unserer Frage bloß um die Kinder der untersten Volksklassen: um spätere Handwerker, Fabrikarbeiter, Knechte, Mägde u. dgl. Daß für höhere Klassen ein größeres Maß von Bildung erfordert wird, ist richtig, gibt aber der Staatsgewalt kein Recht, dieses höhere Maß allen zur Pflicht zu machen.

Der gegen den Lernzwang, sofern dieser über das streng notwendige Maß — Lesen, Schreiben und Rechnen — hinausgeht, vorgebrachte Grund spricht mit noch größerer Kraft gegen den einseitig staatlichen *Schulzwang*. Wir geben gern zu, daß heute der Schulzwang um der *sittlich-religiösen Erziehung willen* oft notwendig ist. Aber die sittlich-religiöse Erziehung ist der Kirche anvertraut. Der Staat mag sich also mit der Kirche ins Einvernehmen setzen und im Einverständnis mit ihr den Schulzwang einführen. Das einträchtige Zusammenwirken von Kirche und Staat ist sowohl für die Schule als für Staat und Kirche das Beste. — Sehen wir aber von der sittlich-religiösen Erziehung ab und bleiben wir auf dem rein weltlichen Gebiete, so können wir dem Staate *aus sich* kein allgemeines Recht auf den Schulzwang — im Unterschied zum Lernzwang — zugestehen. Dieser staatliche Schulzwang könnte nur gerechtfertigt erscheinen, wenn der Schulbesuch *notwendig* wäre, damit die Kinder einst anständig in der Gesellschaft leben und sich als nützliche Glieder derselben erweisen könnten. Diese Notwendigkeit aber läßt sich nicht beweisen. Die elementaren Kenntnisse lassen sich auch durch Privatunterricht erwerben; und nur soweit diese Möglichkeit nicht vorhanden ist, werden die Eltern unter Voraussetzung des Lernzwangs indirekt genötigt sein, ihre Kinder in eine Schule zu schicken, wann und wo es ihnen beliebt[1].

Doch mag man vom Schulzwang im allgemeinen denken, was man will, das scheint uns jedenfalls zweifellos: der in den meisten Staaten *tatsächlich durchgeführte* Schulzwang überschreitet weit die Grenzen des Zulässigen. Denn daß es für einfache Arbeiter, Bauern, Knechte und Dienstboten, nicht notwendig sei, volle 8—9 Jahre Sommer und Winter, Tag für Tag 5 bis 6 Stunden auf den Schulbänken zu sitzen, scheint uns doch gar zu einleuchtend.

[1] Auch liberale Rechtslehrer, wie G. v. *Rümelin* (in der Tübinger Zeitschrift für Staatswissenschaft Bd XXIV: „Über das Objekt des Schulzwanges"), befürworten den Lernzwang, aber verurteilen den Schulzwang.

Digitized by Google

Die heutige Volksschule geht weit über ihre Aufgabe. Wozu die Kinder des Volkes gesetzlich zwingen, sich ihr Gehirn mit allerlei oberflächlichen Kenntnissen aus der Botanik, Zoologie, Physik und Geschichte zu überladen, die sie doch in ihrem Leben nicht gebrauchen und auch bald wieder vergessen werden? Diese Übertreibung ist nicht bloß nutzlose Zeitverschwendung, sondern verhindert auch die Gründlichkeit der Volksschule in dem, was sie leisten sollte. Man hat schon wiederholt in unsern städtischen Volksschulen die Erfahrung gemacht, daß die Kinder allerlei aus der Geometrie, Physik, Naturkunde usw. zu erzählen wußten, dagegen sehr mangelhaft lesen, schreiben und rechnen konnten[1]. Außerdem hat diese Überfütterung zur Folge, daß viele Kinder mit den niedern Berufen, für welche sie sich später entschließen müssen, unzufrieden werden. Ist es zu verwundern, daß Kinder, die bis ins 14. und 15. Jahr mit Naturgeschichte, Physik und ähnlichen Dingen traktiert wurden, sich schließlich zu vornehm dünken, um noch zufriedene Fabrikarbeiter, Knechte und Mägde zu werden?

Wir befinden uns noch mitten im Strom des falschen Bildungstriebes, den uns der Liberalismus gebracht. Bis in die neueste Zeit hatte der Liberalismus in allen Ländern die „Bildung" als das Losungswort ausgegeben. Mit der Bildung glaubte man die letzten Reste der alten christlichen Gesellschaftsordnung und namentlich die Herrschaft der Kirche zu brechen. Sie diente auch als Vorwand, das ganze Bildungswesen dem Staate zu überliefern und die Kirche aus der Schule zu vertreiben. Sogar dem Proletarier wurde die „Bildung" als das sichere Heilmittel gegen alle wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Schäden anempfohlen. So wurde die ganze Gesellschaft in eine schiefe Richtung gebracht, die zu den Übertreibungen führen mußte, an denen jetzt das Schulwesen krankt. Selbst Bluntschli, gewiß ein unverdächtiger Zeuge, gesteht: „Wir sind in Deutschland und der Schweiz, wo das meiste für die Volksschule geleistet worden ist, doch auch durch eine eitle Überspannung ihrer Lehrgegenstände in die Gefahr geraten, eine Volksjugend heranzubilden, welche nur ungern und mit einer Art wunderlicher Scham zu den Arbeiten des Handwerks und des Fabrikarbeiters hinzutritt und den ärmlichen und häufig erbärmlichen Schreiberdienst der rauheren, aber weit edleren Tätigkeit vorzieht. Es gab wohl eine Zeit, in welcher man Grund hatte, sich über das Zuwenig zu beklagen; aber in manchen Ländern ist man nun in den Strudel des Zuviel geraten und hat, statt die Jugend mit einfacher, gesunder Hauskost zu speisen, mit großen Kosten Abfälle von vornehmen Speisen gekauft, die ihr den Magen verderben."[2]

---

[1] Die öffentlichen Blätter haben schon oft zur „Erheiterung ihrer Leser" Briefe veröffentlicht, welche die Eltern wegen der Schulversäumnisse an die Lehrer oder Ortsschulinspektoren richteten. Diese Briefe beweisen allerdings, daß die betreffenden Eltern von jeder Kenntnis der Rechtschreibung und richtigen Satzbildung völlig intakt geblieben sind. Aber sieht man denn nicht, daß solche Briefe eine bittere Satire auf unsere Schulen enthalten? Das sind die Eltern, die bis zum vollendeten 14. Jahre, d. h. volle acht Jahre, täglich vier bis fünf Stunden auf den Schulbänken saßen und die ganze Herrlichkeit unseres Volksunterrichts mitgemacht haben!

[2] Die Lehre vom modernen Staat I 463. Mit Recht sagte auch Dr Jörg im Reichstag (Sitzung vom 28. Mai 1878): „Diese moderne Pädagogik, ich möchte fast sagen, diese moderne Schulwut ist das Seminarium der Sozialdemokratie. Ob sie will oder nicht, sie wirkt tatsächlich dahin, daß sie einen jeden hinaushebt über seinen Stand und so die Unzufriedenheit aussät in alle Kreise." „Wäre ich der jetzigen Schule zum Opfer gefallen," sagte einst Alex. v. Humboldt, „so wäre ich leiblich und geistig zu Grunde gegangen."

Digitized by Google

Nicht selten beruft man sich zu Gunsten des einseitig staatlichen Schulzwanges auf die Notwendigkeit der Schulbildung für die religiöse und sonstige sittliche Erziehung. Indessen die religiöse und sittliche Erziehung ist, wie wir schon bemerkt (S. 578), nicht Sache des Staates, am allerwenigsten heute, wo derselbe nach den meisten Grundverfassungen entweder religionslos oder wenigstens konfessionslos ist[1]. Wie soll ein Staat, der keine Religion oder wenigstens kein bestimmtes Bekenntnis anerkennt, die religiöse und die damit unzertrennlich zusammenhangende gesamte sittliche Erziehung leiten können? Denn nur auf religiösem Boden gedeiht wahre Sittlichkeit. Die sog. unabhängige Moral, die Moral ohne Gott und Religion ist ein Unding (I 372 ff und II 14 ff). Es gehört auch ein gutes Stück Verblendung dazu, heute, wo der in den meisten Ländern am Ruder befindliche Liberalismus durch die Schule den Einfluß der Kirche brechen will, dem Schulzwang um der religiösen Erziehung willen das Wort zu reden. Warum begünstigt der Liberalismus, der sonst auf allen Gebieten so eifersüchtig die Freiheit des Individuums bewacht, auf dem Gebiete der Schule und Religion immer die staatliche Bevormundung? Nur, um die Kirche desto wirksamer zu bekämpfen oder ihren Einfluß auf das öffentliche Leben zu brechen. Die Erfahrung hatte bewiesen, daß bei Unterrichtsfreiheit überall die kirchlichen Schulen gediehen und der Einfluß der Kirche zunahm. Deshalb änderte der Liberalismus auf dem Schulgebiete die Taktik. An Stelle der „Unterrichtsfreiheit" trat das Schulmonopol und die staatliche Zwangsschule als Losungswort.

Ist es übrigens der Staatsgewalt ernstlich um die religiöse und sonstige sittliche Erziehung zu tun, so kann sie sich mit der Kirche in Beziehung setzen und, wie wir schon bemerkt haben, im Einverständnis mit ihr den Schulzwang

---

[1] Hieraus folgt auch, daß der Staat kein Recht hat, Kinder dissidenter Eltern (d. h. solcher Eltern, die keiner der öffentlich anerkannten Konfessionen angehören), gegen den Willen der letzteren, zu zwingen, dem Religionsunterrichte in den öffentlichen Schulen beizuwohnen. Denn 1. die christliche Religion zu lehren, ist Sache der Kirche, und es kann von der Staatsgewalt in dieser Beziehung nur insofern Zwang ausgeübt werden, als sie von der Kirche dazu (wenigstens stillschweigend) ermächtigt ist. Die Kirche kann aber nur die getauften Kinder oder die Kinder getaufter Eltern zwingen, am Religionsunterricht teilzunehmen. Also noch viel weniger kann der Staat gegen Kinder dissidenter Eltern Zwang ausüben. Die gegenteilige Behauptung würde zu einem unerträglichen Gewissenszwang führen. In welche Schulen sollen z. B. in Preußen die Kinder dissidenter Eltern geschickt werden? In die evangelische oder lutherische oder kalvinische oder in die katholische? Wie kann die Staatsbehörde darüber urteilen, in welcher Religion die Kinder erzogen werden sollen? Und wenn der Minister selbst ein Dissident ist, soll er die Kinder dissidenter Eltern zwingen, einem Religionsunterricht beizuwohnen, den er für falsch hält? — Sodann 2. ist ein solches Zwangsgesetz unnütz, ja schädlich, es wird nur dazu beitragen, den Kindern religionsfeindliche Gesinnung einzuflößen. Die religiöse Erziehung kann nur gedeihen, wenn Schule und Familie einträchtig zusammenarbeiten, nicht aber, wenn sie in bewußten Gegensatz zueinander treten und die Familie absichtlich zerstört, was die Schule aufbaut. Das wird aber der Fall sein, wenn den Kindern ein religiöser Unterricht aufgenötigt wird, den die Eltern verabscheuen und deshalb zu untergraben suchen. Das Kind gerät so wie ein Spielball zwischen zwei kämpfende Parteien und wird in den meisten Fällen religionslos oder gar mit Verachtung gegen die Religion erfüllt.

Digitized by Google

einführen. Wir werden auf diese Frage weiter unten bei Behandlung des Verhältnisses der Kirche zur Schule zurückkommen.

§ 5. Die Rechte und Pflichten des Staates in Bezug auf die Schule.

Damit wir nicht in die Gefahr des Vorwurfes geraten, wir gäben dem Kaiser nicht, was des Kaisers ist, wollen wir noch zum Schluß die zum Teil schon an verschiedenen Orten erwähnten Rechte und Pflichten zusammenstellen, welche dem Staat oder genauer der Staatsgewalt in Bezug auf die Schule zustehen.

1. Die Staatsgewalt hat das Recht und die Pflicht, keine Schulen zu dulden, welche offenkundig gemeinschädliche Irrtümer verbreiten oder nachgewiesenermaßen Herde der Unsittlichkeit sind oder sonstwie den Bestand der Gesellschaft in Gefahr bringen. Selbstverständlich muß dieses Recht ehrlich und redlich gehandhabt werden und darf nicht als Deckmantel zur Beförderung von Parteiinteressen dienen.

2. Die Staatsgewalt darf auch ihrerseits Schulen errichten und leiten, wo und soweit die Privattätigkeit nicht ausreicht und soweit es die öffentlichen Einkünfte gestatten. Die vom Staate errichteten Volksschulen sollten indessen unter Oberaufsicht der Regierung der Leitung der Gemeinde überlassen bleiben, damit nicht Haus und Schule auseinandergerissen werden; wenigstens sollte den Gemeinden ein maßgebender Einfluß auf Anstellung der Lehrer und auf Schuleinrichtung belassen werden. Wo die Schule Staatssache wird, hört sie auf unter dem Einfluß der Familie zu stehen und tritt sehr leicht in Gegensatz zu ihr. Dagegen hätte die Staatsgewalt unzweifelhaft das Recht, die richtige Verwendung ihrer Unterstützung zu überwachen.

3. Wo in einem konkreten Falle bewiesen ist, daß die Eltern ihre Kinder völlig vernachlässigen, und die letzteren der Gesamtheit zur Last und zur Gefahr zu werden drohen, kann die Regierung die Eltern zwingen, ihrer Pflicht nachzukommen, also auch im Notfall die Kinder in die Schule schicken oder unbeschadet der Rechte der Kirche selbst für ihre Erziehung sorgen.

4. Weil heute fast allgemein angenommen wird, ohne die elementaren Kenntnisse (Lesen, Schreiben und Rechnen) sei es durchschnittlich unmöglich, seine gesellschaftlichen Pflichten ordentlich zu erfüllen, so mag die Staatsgewalt gesetzlich die Erwerbung dieser Kenntnisse allen Kindern zur Pflicht machen (Lernzwang ohne Schulzwang).

5. Wir werden gleich zeigen, daß die Kirche um der religiösen Erziehung willen unter Umständen die Eltern verpflichten kann, ihre Kinder in die Schule zu schicken. In einem solchen Fall kann auch die Staatsgewalt im Einverständnis mit der Kirche die Kinder zum Schulbesuche anhalten, weil, wie schon gesagt, ein friedliches Zusammenwirken von Kirche und Staat auch in Bezug auf die Schule der wünschenswerteste Zustand ist.

6. Die Regierung kann von allen, welche als Beamte angestellt sein wollen, ein gewisses Maß von Schulbildung verlangen und auch sonst Vorrechte oder Auszeichnungen an die Schulbildung knüpfen (S. 576).

7. Wie durch Errichtung von Schulen, so kann die Staatsgewalt auch, soweit die öffentlichen Einkünfte ohne übermäßige Belastung der Untertanen

Digitized by Google

dies gestatten, durch Errichtung von Bibliotheken, Museen, Kliniken, Unterstützung größerer wissenschaftlicher Werke oder Expeditionen u. dgl. das wissenschaftliche Leben im Interesse der Gesamtheit fördern.

Siebter Artikel.

Kirche und Schule.

§ 1. Das Recht der Kirche auf die religiöse Erziehung der Jugend.

Die Kirche hat von Christus den Auftrag erhalten (S. 552 f), alle Menschen zu lehren, durch die Gnadenmittel zu heiligen und dadurch zur ewigen Seligkeit zu führen. Ihr gehört also an erster Stelle die religiöse Erziehung der Jugend, so daß in dieser Rücksicht auch die Eltern als die durch die Natur selbst bezeichneten und in gewissem Sinne unabsetzbaren Beauftragten der Kirche anzusehen sind. Wir sagen: „durch die Natur selbst bezeichneten Beauftragten", weil die übernatürliche Ordnung die natürliche nicht zerstört, sondern auf ihr weiterbaut.

Weil ferner die religiöse Seite die wichtigste der ganzen Erziehung ist und von der übrigen Erziehung abhängt, so steht der Kirche die Oberaufsicht über die gesamte Erziehung der getauften Kinder zu. Sie kann selbst in weltlichen Dingen den Eltern Weisungen erteilen, soweit dies zur religiösen Erziehung notwendig ist. Ja, wenn die Eltern die Erziehung vernachlässigen, so steht an erster Stelle der Kirche und erst an zweiter dem Staat das Recht zu, sich der vernachlässigten Kinder anzunehmen, nicht nur weil die religiöse die wichtigste Seite der Erziehung ist, sondern auch weil die Kirche in einem viel unmittelbareren Verhältnis zu den Kindern steht als der Staat.

Die Kirche hat den Auftrag, jeden einzelnen Menschen, ob alt oder jung, gelehrt oder ungelehrt, hoch oder niedrig, durch die Gnadenmittel zu heiligen und seiner ewigen Bestimmung zuzuführen. Sie steht also mit jedem einzelnen Getauften in direkter Beziehung. Anders beim Staat, der nicht das Wohl des einzelnen, sondern bloß das Gesamtwohl zum unmittelbaren Zwecke hat. Wie wir schon früher (S. 525) ausgeführt, sind die Kinder unmittelbar Glieder der Familie und der Jurisdiktion des Vaters unterstellt; nur insofern das Kind ein Teil der Familie ist, untersteht es mittelbar auch der Staatsgewalt. Deshalb hat die Kirche das erste Einspruchsrecht in die Erziehung der Kinder, und nur unter Garantie der Rechte der Kirche kann der Staat die Erziehung verwahrloster Kinder in die Hand nehmen.

§ 2. Geschichtlicher Rückblick auf das Verhältnis der Kirche zur Schule.

Obwohl schon im Altertum, z. B. bei den Chinesen, Persern, Griechen und Römern, teils öffentliche, teils Privatschulen bestanden, so nahm doch das Schulwesen erst einen größeren Aufschwung, als sich die katholische Kirche frei entfalten konnte. War auch der Gesichtspunkt, von dem die Kirche bei Gründung von Schulen geleitet wurde, vorwiegend ein religiöser, insofern sie zunächst einen geeigneten Nachwuchs im geistlichen bzw. im klösterlichen Stande zu erzielen suchte: so konnte doch ein nachhaltiger Einfluß auf die Entwicklung

Digitized by Google

des gesamten Schulwesens nicht ausbleiben. Tatsächlich entstanden denn auch bald, nachdem die Völker christliche Sitten angenommen, allenthalben niedere und höhere Schulen, in denen nicht nur die Religion, sondern auch die profanen Wissenschaften gelehrt wurden. Wir erinnern nur an die Verdienste, welche sich Alcuin, von Karl dem Großen unterstützt, um das Schulwesen erworben. Die Schulen waren meist mit einer Kirche oder einem Kloster verbunden und standen ganz unter der Leitung und Obsorge der Kirche.

In der Blüte des Mittelalters begegnen wir schon einem sehr entwickelten Schulwesen. Um von den Mittel- und Hochschulen zu schweigen, lehrten z. B. zu Paris im Jahre 1378 nicht weniger als 41 Lehrer in verschiedenen Pfarrschulen; um 1400 bestanden zu Köln 8, zu Breslau 18 Pfarrschulen. Um dieselbe Zeit besaß nach Palacky[1] die Diözese Prag allein 640 Schulen. Nimmt man ein ähnliches Verhältnis an für die 63 Diözesen, welche damals im Deutschen Reiche bestanden, so ergibt das die schöne Zahl von weit über 40000 Schulen[2].

Es ist also unrichtig, wenn akatholischerseits so oft behauptet wird, erst die Reformatoren hätten das Schulwesen in Blüte gebracht. Selbst Raumer gesteht[3]: „Das Verdienst der Gründung und Erhaltung der Schule gehört fast ausschließlich der (katholischen) Geistlichkeit." Wie wenig die Reformation sich dieses Verdienst beilegen darf, geht aus der Tatsache hervor, daß beim Beginn der kirchlichen Umwälzung die Schulen jämmerlich in Zerfall gerieten. Die Reformatoren selbst klagen darüber. „Allenthalben", klagt Luther[4] im Jahre 1524, „zergehen jetzt die Schulen." „Es will dahin kommen, daß beide, Schulmeister, Pfarrer und Prediger, werden müssen vergehen und sich zu Handwerk oder sonst wegtun." Gerade infolge dieser Mißstände sah sich Luther genötigt, die weltliche Obrigkeit aufzufordern, Schulen zu errichten[5]. Hierdurch wurde diese veranlaßt, sich immer mehr des Schulwesens zu bemächtigen und dasselbe schließlich ganz „der Staatshoheit" unterzuordnen.

Trotzdem wurde noch im Westfälischen Frieden[6] die Schule als annexum Ecclesiae bezeichnet, und bis in die neuere Zeit wurde der Religionsunterricht

---

[1] Geschichte von Böhmen III, 1. Abtl., S. 186.

[2] „Freie Volksschulen hatten die Deutschen um 1470 für beide Geschlechter in großer Zahl; ihre Lehrer waren geachtet, die Kinderzucht im ganzen sehr strenge." J. Hergenröther, Handbuch der Kirchengeschichte II 179. Vgl. auch Janssen, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters I[19] 21 ff.

[3] Geschichte der Hohenstaufen IV 428. Vgl. Specht, Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland von den ältesten Zeiten bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts (1885). S. 253: „Seit der Mitte des 13. Jahrhunderts waren in allen Städten, auch in den kleinsten, Schulen vorhanden, durch welche der Laienwelt die elementaren Kenntnisse vermittelt wurden." Neuestens schreibt der gewiß unverdächtige H. Schulz in der Zeitschrift Die Neue Zeit (20. Jahrg. I 173): „So ergibt sich bei unbefangener Betrachtung die bislang verkannte, sehr wichtige Tatsache, daß das deutsche Bürgertum bereits lange vor der Reformation ein weitverbreitetes und verhältnismäßig hoch entwickeltes Volksschulwesen besaß."

[4] In seinem Schreiben „an die Bürgermeister und Ratsherren der Städte Deutschlands".

[5] Vgl. Janssen a. a. O. II 299 ff und besonders VII.

[6] Instrum. pacis Osnabr. art. 5, § 31 et 32.

Digitized by Google

und die Schulinspektion den Bischöfen und Pfarrern überlassen, so daß die Schule ihren konfessionellen Charakter bewahrte; denn den protestantischen Kirchenbehörden waren in Bezug auf die protestantischen Schulen dieselben Befugnisse eingeräumt wie den Bischöfen und Pfarrern in Bezug auf die katholischen. Die Kirche gab sich mit diesem System, soweit man ihre Rechte aufrichtig achtete, zufrieden.

Erst in neuester Zeit haben die liberalen Bestrebungen teilweise mit Erfolg dieses Verhältnis zerstört. In Deutschland suchte man vorerst die konfessionellen Schulen umzuändern in Simultanschulen, d. h. in Schulen, in denen Kinder aller Konfessionen gemeinsam unterrichtet werden und nur der Religionsunterricht nach den verschiedenen Konfessionen getrennt erteilt wird. Unter der Schulära Falk wurde seit 1872 mit fanatischem Eifer an der „Simultanisierung" der konfessionellen Schulen gearbeitet. Seither hat glücklicherweise wieder ein Umschwung stattgefunden.

Die Simultanschule ist übrigens nicht das letzte Ziel des Liberalismus in Deutschland; über dieselbe hinaus erstrebt er die religionslose Schule, in der entweder kein Religionsunterricht zugelassen und auf die verschiedenen Konfessionen keinerlei Rücksicht genommen, oder aber, was schließlich auf dasselbe herauskommt, eine allen gemeinsame Religion gelehrt wird[1]. Diese „gemeinsame Religion" ist übrigens nur ein Deckmantel, dessen sich der Liberalismus in Deutschland zur Zeit noch bedienen zu müssen glaubt. In andern Ländern, wo er offener zu reden wagt, hat er schon längst unumwunden als letztes Ziel die religionslose oder Laienschule proklamiert, in der überhaupt von Gott keine Rede ist, an seine Stelle der Staat und die Menschheit tritt und der Katechismus nur mehr von den Bürgertugenden handelt[2].

§ 3. Schulrechte der Kirche.

Kraft des von Christus erhaltenen Lehr- und Hirtenamtes soll die Kirche allen Menschen die geoffenbarte Lehre verkünden und sie zur praktischen Beobachtung derselben anhalten. Ein wesentlicher Teil dieses Amtes ist die Unterweisung und Erziehung der Jugend in der christlichen Religion. Wie könnte sich die Kirche ihres Auftrages entledigen, wenn das bildungsfähige Alter ihrem Einfluß entzogen wäre und sie zuwarten müßte bis zu jenen Jahren, wo sich vielleicht schon falsche Ansichten gebildet und verkehrte Leidenschaften des Herzens bemächtigt haben?

---

[1] So wenigstens schilderte einst Diesterweg, ein Hauptprophet der liberalen Schullehrer, den Entwicklungsgang der Schule: „Der geschichtliche Verlauf der Schulfrage vom 16. bis zum 20. Jahrhundert, das nicht mehr fern ist, wird der sein: Konfessionsschule, Simultanschule, konfessionslose Schule; die mittlere bildet den Übergang, den wir schon erreicht haben. Die konfessionslose Schule ist aber nicht das letzte. Sie ist nur notwendig, um über die trennenden Unterschiede tatsächlich hinwegzukommen; sie selbst führt zur letzten Stufe: zum gemeinsamen religiösen Unterricht aller Kinder." (Zitiert von Mosler in den preußischen Landtagsverhandlungen am 4. Mai 1883.)

[2] In Frankreich existieren schon eine Unzahl derartiger Laienkatechismen, in denen die „Laienmoral" den Kindern beigebracht werden soll. Ausführlicheres hierüber in unserer Schrift: Religion und Moral[2].

Digitized by Google

Unzweifelhaft ist ferner, daß niemand die Kirche in der Erfüllung ihres Auftrages behindern darf, und daß sie alle zur wirksamen Ausübung ihres Amtes notwendigen Rechte und Mittel erhalten hat. Für beides bürgt uns die unendliche Weisheit und Macht ihres göttlichen Stifters.

Aus diesen Fundamentalgrundsätzen ergeben sich eine Reihe der wichtigsten Folgerungen in Bezug auf die Rechtsstellung der Kirche zur Schule.

1. Da die Kirche die alleinige von Gott gesetzte Lehrerin der christlichen Wahrheit ist, so handeln alle katholischen Religionslehrer, vom Theologieprofessor bis zum letzten Dorfschullehrer, im Auftrage der Kirche oder kraft der missio canonica. Sobald also die Kirche einem Religionslehrer den Auftrag entzieht, hat er kein Recht mehr, Religionsunterricht zu erteilen, und die Regierung darf ihn nicht gegen den Willen der Kirche in Amt und Stelle erhalten.

2. Da die weltliche und die religiöse Erziehung der Jugend Hand in Hand gehen müssen und die religiöse Seite der höhere und wichtigere Teil der Erziehung ist, so folgt unmittelbar, daß die Kirche ein wirksames *Aufsichtsrecht* haben muß über alle Schulen, in denen katholische Kinder unterrichtet werden. In der Tat, welche Bürgschaft hätte die Kirche für die religiöse Erziehung der ihrem Hirtenamt anvertrauten Kinder, wenn man ihr den Zutritt zu den Schulen und die Beaufsichtigung derselben verweigern dürfte? Ist sie mit ihren Rechten in einem Staate verfassungsmäßig anerkannt, so hat sie auch ein positives Recht auf die Aufsicht, welches ihr nicht ohne Ungerechtigkeit strittig gemacht werden kann. Kraft dieses Aufsichtsrechtes ist die kirchliche Behörde befugt, sich zu überzeugen, ob die religiöse Erziehung der Kinder gewährleistet oder aber durch ungläubige, unsittliche Lehrer oder schlechte Lehrbücher gefährdet ist. Auf ihr Verlangen müssen diese Gefahren beseitigt werden [1].

3. Die religiöse Erziehung umfaßt nicht bloß den Religionsunterricht, sondern auch die *praktische Einführung* und Angewöhnung an das Leben nach den Grundsätzen des Glaubens. Das Kind muß in christliches Denken und Wollen eingeschult werden, man muß es praktisch anleiten zur Furcht und Liebe Gottes, zur Übung des Gebetes, zur Reinheit des Herzens, zum Empfang der heiligen Sakramente usw. Dazu genügt der bloße Religionsunterricht während ein paar Stunden wöchentlich nicht. Wenn nun große Gefahr ist, daß die Eltern sonst die religiöse Erziehung schwer vernachlässigen, so kann die Kirche sie verpflichten, die Kinder in irgend eine Schule zu schicken. Denn wenn auch die profane Erziehung an sich nicht zu ihrer Aufgabe gehört, so kann sie doch dieselbe leiten und ordnen, soweit es zur religiösen Erziehung erfordert wird. Erscheint also der *Schulzwang* für diese Erziehung *nötig*, so kann die Kirche ihn anordnen und im ausdrücklichen oder stillschweigenden Einverständnis mit ihr auch die Staatsgewalt.

---

[1] Aus dem Gesagten ist klar, daß das Recht der katholischen Kirche auf die *Ortsschulaufsicht* in Preußen keineswegs bloß auf staatlicher Konzession beruht, sondern eine notwendige Folgerung aus dem Wesen und der Aufgabe der Kirche und der Volksschule ist. Eingehend haben wir das Rechtsverhältnis der Kirche zur Volksschule behandelt in der Schrift „Kirche und Volksschule mit besonderer Berücksichtigung Preußens", Freiburg 1896. Wir haben daselbst auch (S. 39 ff) die Lehren der Päpste und Bischöfe in Bezug auf das Aufsichtsrecht der Kirche über die Volksschule angeführt.

Digitized by Google

4. Es ist eine Rechtsverletzung nicht nur gegen Kinder und Eltern, sondern auch gegen die Kirche, wenn die Kinder zum Besuche von Schulen gezwungen werden, die nach dem Urteile der Kirche der religiösen Erziehung Gefahr bringen. Die Kirche hat die Pflicht und mithin auch das Recht, die Gefahren für die religiöse Erziehung der Jugend fernzuhalten, sonst hätte sie nicht die zur Erfüllung ihrer Aufgabe erforderlichen Rechte. Das Urteil darüber, wann diese Gefahren vorhanden seien, kann nur derjenigen Gewalt zustehen, welche für die religiöse Erziehung zu sorgen hat, nämlich der Kirche.

a) Nach dem Urteile der Kirche sind aber der religiösen Erziehung gefährlich vor allem die religionslosen Schulen, in denen überhaupt der Religionsunterricht keine Stelle hat und dem Priester jeder Einfluß verwehrt ist. Eine solche vollständige Ausschließung der Religion aus der Schule kann nur aus Verachtung der Religion hervorgehen; sie muß auch dem Kinde notwendig die Überzeugung beibringen, die Religion sei etwas Belangloses, auf das es im menschlichen Leben nicht ankomme. Wie soll ein Kind ohne Religion zu einem wahrhaft sittlichen Menschen und guten Bürger herangebildet werden, da doch die Tugend nur auf dem Grunde wahrer Gottesfurcht und Religiosität gedeiht! Alle diese Gefahren sind selbst im günstigsten Falle mit der religionslosen Schule verbunden. Wie oft kommt dazu noch, daß schlechte Lehrer und Bücher den Glauben und die Sitten untergraben! Und die Kirche ist in solchen Fällen völlig wehrlos. Tatsächlich sind auch die religionslosen Schulen Herde des Unglaubens und der Unsittlichkeit, wie das Beispiel Frankreichs und der Vereinigten Staaten Nordamerikas sattsam beweist [1].

Das von den religionslosen Schulen Gesagte gilt in gleicher Weise, ja vielleicht in noch höherem Grade von den sogenannten Kommunalschulen mit einem gemeinsamen Religionsunterricht für Kinder aller Bekenntnisse. Wie kann ein solcher „verdünnter" Religionsunterricht, der nur das berührt, was Katholiken, Protestanten, Juden und vielleicht auch Mohamme-

[1] Für diese Behauptung genüge es, auf das schwerwiegende Zeugnis der 60 Bischöfe des Baltimorer Konzils vom Jahre 1868 hinzuweisen, welche sich über die religionslosen Staatsschulen der Vereinigten Staaten also ausdrücken: „Lange Erfahrung hat mehr als genugsam bewiesen, wie groß die Übel, wie unvermeidlich die Gefahren sind, welche der katholischen Jugend aus dem Besuche der Staatsschulen hierzulande erwachsen. Denn kraft des in denselben herrschenden Systems (der Religionslosigkeit) ist es nicht anders möglich, als daß die katholische Jugend in große Gefahr sowohl für Glauben als Sitten gerät. Und aus keiner andern Ursache scheinen die übergroßen Fortschritte hervorzugehen, welche die Pest des Indifferentismus hierzulande gemacht und noch täglich macht, sowie jene Sittenverderbnis, durch welche wir nicht ohne Tränen bei uns sogar das zarteste Alter bereits angesteckt und verderbt sehen. Denn der tägliche Umgang mit solchen, welche eine falsche oder gar keine Religion haben, das tägliche Lesen und Betrachten von Schriftstellern, welche unsere heiligste Religion, deren Einrichtungen und sogar die Heiligen des Himmels angreifen, bemäkeln und mit Kot bewerfen, vernichtet allmählich die Lebenskraft der wahren Religion in den Herzen der katholischen Knaben. Die Mitschüler endlich, mit denen sie zusammenleben, sind meist derart, daß durch ihren Charakter, ihr Beispiel, ihre freche Rede- und Handlungsweise unsere Jünglinge, wenn diese zu Hause auch noch so gut erzogen sind, durch den Verkehr und vertrauten Umgang jegliche Scham und Frömmigkeit verlieren, wie Wachs, welches man ans Feuer bringt, sofort verzehrt wird und vergeht."

Digitized by Google

bauern gemeinsam ist, dem Kinde eine rechte Idee von seiner Religion geben und ihm Liebe und Anhänglichkeit zu derselben einflößen? Derselbe hat entweder den flachen Indifferentismus oder völlige Gleichgültigkeit gegen jede Religion zur Folge.

b) Auch die Simultanschulen (konfessionslosen, gemischten oder paritätischen Schulen), in denen Schüler verschiedener Bekenntnisse gemeinsam unterrichtet werden und nur in Bezug auf den Religionsunterricht eine Trennung nach den Bekenntnissen stattfindet, sind nach dem Urteile der Kirche schädlich und verderblich[1]. Vor allem schon deshalb, weil sie der Aufsicht und Leitung der Kirche entzogen sind, da diese nur noch das Recht behält, ein paar Stunden in der Woche Religionsunterricht zu erteilen, in Bezug auf Anstellung der Lehrer, Wahl der Lehrbücher usw. aber keinen Einfluß mehr hat. Hierdurch wird auch die Religion zu einem Fache wie alle übrigen Fächer, sie hört auf, die Grundlage und der Mittelpunkt der ganzen Erziehung zu sein. Die Folge ist, daß sie keine triebkräftigen Wurzeln im Herzen der Kinder schlägt[2]. Dieses ist nur dann möglich, wenn die ganze Schule vom religiösen Geiste durchweht und getragen wird.

Es ist auch ein Irrtum zu glauben, man könne beim Unterricht in den profanen Fächern die religiösen Überzeugungen der Kinder in gleicher Weise schonen. Wie kann ein protestantischer Lehrer — auch wenn er es aufrichtig wollte — in einer gemischten Schule die Geschichte der Kirche, z. B. des Papsttums oder der Reformation, so den katholischen Kindern vortragen, daß diese in ihrem Glauben nicht verletzt werden und auch keine unrichtigen Auffassungen erhalten? Und wenn nun gar noch jüdische Kinder vorhanden sind? Auch der Einfluß des Lehrers, das Beispiel und der Umgang von Mitschülern, die einem andern Bekenntnisse angehören, vermindern die Anhänglichkeit an die eigene Religion und bahnen dem Indifferentismus und Unglauben den Weg, wie die Erfahrung zur Genüge lehrt[3].

---

[1] Ecclesia semper scholas, quas appellant *mixtas* vel *neutras*, aperte damnavit. Leo XIII. in seinem Schreiben an die französischen Bischöfe vom 8. Februar 1884.

[2] Daß die Schule notwendig konfessionell sein muß, haben wir eingehender begründet in der schon genannten Schrift: „Kirche und Volksschule mit besonderer Berücksichtigung Preußens" 47 ff.

[3] Daß diese Ansicht nicht etwa bloß in katholischen Kreisen herrscht, beweist ein Erlaß des Ministeriums Altenstein vom 27. April 1822, worin es unter anderem heißt: „Die Erfahrung hat gelehrt, daß in Simultanschulen das Hauptelement der Erziehung, die Religion, nicht gehörig gepflegt wird, und es liegt in der Natur der Sache, daß dieses nicht geschehen kann. Die Absicht, durch solche Schulen größere Verträglichkeit unter den verschiedenen Glaubensgenossen zu befördern, wird auch selten oder niemals erreicht. Vielmehr artet jede Spannung, die unter den Lehrern verschiedener Konfessionen oder zwischen diesen und den Eltern der Schuljugend ausbricht, gar zu leicht in einen Religionszwist aus, der nicht selten eine ganze Gemeinde dahinreißt, anderer Übel, die mit Simultanschulen verbunden sind, nicht zu gedenken. Des Königs Majestät haben dieser Ansicht des Ministeriums in der Kabinetsordre d. d. Oktober pr. ausdrücklich beizustimmen geruht." Ähnlich behaupten die Motive zu dem preußischen Volksschulgesetzentwurf von 1892: „Die Annahme, daß die gemeinsame Unterbringung und Erziehung der Kinder in der Schule den konfessionellen Frieden besonders nähre und stärke, hat sich nicht bewahrheitet."

Digitized by Google

5. Steht schon Privaten innerhalb der früher (S. 571) bezeichneten Grenzen das Recht zu, Schulen zu gründen, so gilt dasselbe in noch höherem Maße von der Kirche als einer vollkommenen, selbständigen Gesellschaft. Die Schulen sind eines der wichtigsten Mittel zur Förderung der Religion sowohl auf dem Gebiete der Wissenschaft als auf dem der Erziehung. Deshalb hat die Kirche ein natürliches Recht auf die Errichtung von Schulen der verschiedensten Art, von der Volksschule angefangen bis hinauf zur Hochschule. Außerdem hat sie auch ein historisches, wohlerworbenes Recht auf das Schulwesen, da sie zuerst die Schule gegründet und ohne Widerspruch fast ein Jahrtausend allein geleitet hat. Eine Beschränkung der Unterrichtsfreiheit gegenüber der Kirche ist also die Verletzung eines natürlichen und positiven Rechts.

Hat die Kirche das Recht, frei Schulen zu gründen, so muß sie auch das Recht haben, Lehrer im kirchlichen Geiste heranzubilden, also Lehrerseminarien einzurichten. Noch viel mehr muß sie das Recht besitzen, Klerikalseminarien unabhängig von staatlicher Aufsicht zu schaffen und ihnen jene Einrichtung zu geben, welche sie für ihre Zwecke angemessen hält. Sonst wäre sie nicht frei und sicher in ihrem Bestande, weil das kirchliche Leben und Wirken vor allem von der Heranbildung der Lehrer und des Klerus abhängt.

6. Im Anschluß an die bisherigen Ausführungen beantwortet sich leicht die Frage, was von der Unterrichtsfreiheit zu halten sei. Soweit die Unterrichtsfreiheit bloß dem staatlichen Schulmonopol entgegengestellt wird, ist sie ohne Zweifel ein natürliches Recht, das von den Eltern und der Kirche mit aller Entschiedenheit gefordert werden muß. Das Staatsschulmonopol ist eben ein Übergriff seitens der Regierung.

Absolut betrachtet ist jedoch die Unterrichtsfreiheit nur unter bestimmten Einschränkungen und Voraussetzungen erstrebenswert. Offenbare und schädliche Irrtümer dürfen nicht öffentlich gelehrt werden. Da ferner die christliche Religion die allein wahre ist, so darf an und für sich auch nur sie gelehrt werden, mit andern Worten, nur christliche, dem Einflusse der Kirche unterstellte Schulen dürfen an und für sich gegründet werden.

Sind aber einmal tatsächlich verschiedene Religionen vorhanden und geduldet oder gar durch die Verfassung anerkannt, so ist der praktisch einzig durchführbare modus vivendi der, daß der Staat die Errichtung von Schulen den verschiedenen Bekenntnissen freigibt und sich darauf beschränkt, die öffentliche Verbreitung solcher Lehren zu verhindern, welche die Grundlagen der Gesellschaft angreifen und ein friedliches Zusammenleben unmöglich machen. Die Kirche hat jedenfalls das Recht, eine solche Unterrichtsfreiheit als das geringere Übel zu fordern, wenn sie zwischen einer derartigen Freiheit und der allseitigen staatlichen Bevormundung wählen muß.

Achter Artikel.

Preßfreiheit.

Die Presse ist heute eine geradezu unwiderstehliche Großmacht geworden; sie ist nicht bloß der Spiegel der öffentlichen Meinung, sie beherrscht und lenkt dieselbe nach ihrem Willen. Ihr Einfluß auf die sittlichen, religiösen und

Digitized by Google

politischen Anschauungen ist ein nahezu unberechenbarer. Wie viele gibt es, die ihre ganze religiöse und politische Weisheit aus der Tagespresse schöpfen! Angesichts dieses großen Einflusses der Presse auf das öffentliche Wohl kann die Staatsgewalt derselben nicht gleichgültig gegenüberstehen.

Preßfreiheit läßt eine dreifache Auffassung zu, von denen jede ihre Anhänger hat.

1. Die extremen Anarchisten verstehen darunter die völlig schrankenlose Freiheit, alles durch den Druck zu veröffentlichen, ohne daß jemand dafür zur Rechenschaft gezogen werden dürfte. Eine solche Freiheit verdient mehr den Namen Zügellosigkeit als Freiheit. Sie macht auch ein geordnetes, friedliches Zusammenleben unmöglich, indem sie allen verleumderischen und ehrenrührigen Angriffen auf den Nebenmenschen Straflosigkeit zusichert. Auch die Sozialdemokraten verlangen im Erfurter Programm die Abschaffung aller Preßgesetze, überhaupt aller Gesetze, welche die freie Meinungsäußerung, das freie Denken und Forschen beschränken. Nur rasende Umsturzmänner können im Ernst eine solche Preßfreiheit befürworten.

2. Viele Anhänger des älteren Liberalismus verstehen unter Preßfreiheit erstens die Freiheit, ohne vorhergehende Zensur alles zu drucken, und zweitens die Straflosigkeit in Bezug auf alles Gedruckte, soweit durch dasselbe nicht bestimmte Personen ungerecht verletzt oder beleidigt werden. Die einzige Schranke der Preßfreiheit in diesem zweiten Sinn ist die persönliche Rechtssicherheit und Freiheit eines jeden, und auch in dieser Beziehung darf niemand verhindert werden, alles zu drucken, was er will, nur kann man ihn nachher für jede persönliche Verletzung gerichtlich belangen. Wir sagen: für jede persönliche Verletzung. Denn Angriffe auf die Religion und kirchliche Körperschaften, die guten Sitten, die sozialen Verhältnisse sind frei und straflos.

Die Preßfreiheit in diesem Sinne ist eine notwendige Folgerung aus der Theorie vom reinen Rechtsstaat, wie sie von Kant, Wilh. v. Humboldt und den Anhängern des „Liberalismus in den politischen Kinderschuhen" gelehrt wurde. Sie steht und fällt mit dieser Theorie. Eine Staatsgewalt, die straflos alle Angriffe auf Religion, Sittlichkeit, die Grundlagen der staatlichen Ordnung, wie Ehe, Familie, Rechtmäßigkeit der Autorität, des Eigentums durchgehen läßt, vernachlässigt in gröblicher Weise ihre Pflicht. Wir verweisen auf das, was wir früher gegen den reinen Rechtsstaat (S. 499) und über das Verhältnis des Staates zur Religion und Sittlichkeit (S. 547 ff) gesagt haben. In der übernatürlichen Ordnung ist es auch eine Ungerechtigkeit gegen die Kirche, wenn die Staatsgewalt alle Angriffe gegen sie in der Presse straflos durchgehen läßt. Sie ist von Gott als Heilsanstalt für alle Menschen eingesetzt; nur durch sie können die Menschen zu ihrem wahren ewigen Wohle gelangen. Ist es also der Staatsgewalt Ernst mit dem wahren Wohle ihrer Untertanen, so darf sie nicht die Kirche in der Presse angreifen und beschimpfen lassen.

Tatsächlich ist denn auch fast in keinem einzigen Staat die Preßfreiheit zur vollen Geltung gelangt. Die gesunde Vernunft und das Bedürfnis des Gesamtwohls erwiesen sich stärker als doktrinäre Voreingenommenheit. Allerdings zeigt man in Staaten, wo der Liberalismus herrscht, eine sträfliche Nachsicht in Bezug auf alle Angriffe gegen die Religion, besonders gegen die katho-

Digitized by Google

lische Kirche; trotzdem hat kaum eine Verfassung den Grundsatz voller Straflosigkeit aller Angriffe auf die Religion auszusprechen gewagt.

3. Die dritte Auffassung der Preßfreiheit, heute wohl die am meisten verbreitete, verlangt volle Freiheit, alles drucken zu dürfen, ohne durch vorbeugende Maßregeln, besonders durch die Zensur, daran behindert zu sein. Die Preßfreiheit in diesem Sinne bedeutet also nicht Straflosigkeit für alles durch den Druck Veröffentlichte. Sie schließt die strafrechtliche Verantwortlichkeit für die Preßerzeugnisse nicht aus, und zwar gleichviel, ob die Vergehen sich gegen Privatpersonen oder gegen die Religion und die sonstigen Grundlagen des Staates richten: wohl aber widerspricht ihr jede vorbeugende Maßregel[1].

Soweit die staatliche Präventivzensur in Betracht kommt, kann man zugeben, daß sie sich heute überlebt hat und in unsere konstitutionellen oder republikanischen Staaten nicht hineinpaßt. Die Preßzensur gäbe der am Ruder befindlichen Partei das Mittel an die Hand, die gegnerische Presse mundtot zu machen und die öffentliche Meinung in ihrem Sinne zu fälschen. Den Minoritäten wäre fast das einzige Mittel der Selbsthilfe entzogen. Die Tätigkeit der Volksvertretungen verträgt sich auch kaum mit der Zensur. Es muß doch den Abgeordneten freistehen, ihre Ansichten im Parlament und auch außerhalb desselben innerhalb der allgemeinen gesetzlichen Schranken — zu äußern, und ebenso muß es den Blättern freistehen, diese Meinungsäußerungen ohne vorherige Zensur wiederzugeben und in sachlicher Weise zu besprechen. Es muß dem Volke freistehen, sich mit Eingaben an das Parlament oder die Regierung zu wenden. Und da heute die parlamentarische Tätigkeit in alle Gebiete hineingreift, so ergibt sich daraus fast notwendig die Unzuträglichkeit der staatlichen Zensur.

Heißt aber die Abschaffung der Zensur nicht der Zügellosigkeit der Presse Tür und Tor öffnen? Keineswegs. Man kann und soll vor allem gesetzlich der Presse durch Strafgesetze die gebührenden Schranken ziehen. Ungerechte oder schädliche Angriffe auf Religion und Sittlichkeit, auf die öffentliche Ordnung, die Grundlagen der Gesellschaft, böswillige Verletzungen der Nebenmenschen in ihrem guten Ruf u. dgl. sollen streng unter Strafe gestellt werden.

Sodann kann man auch ohne Zensur gewisse vorbeugende Maßregeln gegen den Mißbrauch der Presse treffen. Tatsächlich bestehen in den meisten Staaten trotz der prinzipiellen Anerkennung der Preßfreiheit dergleichen Maßregeln, z. B. die Konzessionspflicht für Druckereien, Buchhandlungen und Zeitungen. Auch der Hausierhandel mit Druckschriften und Bildwerken bedarf in vielen Ländern der obrigkeitlichen Genehmigung. Eine andere vorbeugende Maßregel ist die vorläufige Beschlagnahme gewisser Preßerzeugnisse, bis das Gericht entschieden hat. Natürlich müssen die Fälle, in denen eine solche Beschlagnahme stattfinden darf, gesetzlich möglichst klar bestimmt sein, damit nicht

[1] In diesem Sinne sagt der Art. 4 der Deutschen Grundrechte: „Die Preßfreiheit darf unter keinen Umständen und in keiner Weise durch vorbeugende Maßregeln, namentlich Zensur, Konzessionen, Sicherheitsbestellungen, Staatsauflagen, Beschränkung der Druckereien oder des Buchhandels, Postverbote oder andere Hemmungen des freien Verkehrs, beschränkt, suspendiert oder aufgehoben werden."

Digitized by Google

die Polizeiwillkür ihr Unwesen treiben könne. Eine solche Beschlagnahme ist wenigstens dann am Platze, wenn die Verbreitung der Druckschrift voraussichtlich einen schwer oder gar nicht wieder gutzumachenden Schaden für Sittlichkeit und Religion oder öffentliche Sicherheit zur Folge hätte[1]. Durch derartige vorbeugende Maßregeln lassen sich im Bunde mit der Strafgesetzgebung die Mißbräuche der Presse ohne staatliche Zensur genügend verhindern.

Die Kirche behält sich noch heute in Bezug auf theologische Werke die Zensur vor. Der Staat hat keinen Auftrag zu lehren, wohl aber die Kirche. Sie ist die von Gott gesetzte unfehlbare Lehrerin und Hüterin der geoffenbarten Wahrheit. Ihr steht deshalb das Urteil darüber zu, ob die in einem Werke vorgetragenen Lehren der Offenbarung entsprechen oder nicht. Sie tut auch sehr weise daran, an der Zensur festzuhalten, um die Verbreitung grober und verderblicher religiöser Irrtümer wirksamer zu verhindern. Hier tritt der Fall ein, für den wir oben die vorläufige polizeiliche Beschlagnahme gewisser Druckschriften gestatteten. Nämlich in sehr vielen Fällen würde durch Verbreitung religiöser Irrtümer ein schwer oder gar nicht mehr gutzumachender Schaden erfolgen. Es ist leicht, in religiösen Fragen Irrlehren zu verbreiten und unter die Massen zu werfen, dagegen oft sehr schwer, dieselben allgemein verständlich und gründlich zu widerlegen. Der Irrtum läßt sich in einem Satze, in einem Schlagwort aussprechen; zu seiner Klarstellung gehören oft lange und schwierige Ausführungen. Will deshalb die Kirche wirksam den Irrtum fernhalten, so muß sie an der Zensur der Werke religiösen Inhaltes festhalten, um so mehr da sie nicht über solche Strafmittel verfügt wie der Staat.

Es liegt bei der Kirche keine Gefahr vor, daß die Zensur von einer Partei zu ihren Gunsten mißbraucht werde. Man braucht auch nicht zu fürchten, daß durch dieselbe der Wissenschaft die nötige Freiheit abgeschnitten werde. Wo es sich um strittige Fragen handelt, gewährt die Kirche den allergrößten Spielraum. Daß aber Irrtümer nicht vorgetragen werden dürfen, ist kein Schaden für die Wissenschaft. Übrigens ist ja möglich, daß die untergeordneten Organe der Kirche in Handhabung der Zensur auch einmal einen Mißgriff begehen. Alles Menschliche ist unvollkommen. Aber dieser Schaden ist fürwahr sehr gering im Vergleich zu dem Nachteil, der entstände, wenn jeder in religiösen Fragen alles Beliebige durch den Druck veröffentlichen dürfte.

Neunter Artikel.

Der Staat und das wirtschaftliche Leben. (Die soziale Frage.)

Die unentbehrliche Grundlage der Gesellschaft und die Vorbedingung zum Fortschritt in Bildung und Kultur ist eine genügende Fülle materieller Güter zur Befriedigung unserer Bedürfnisse. Wenn irgendwo, so muß die Staatsgewalt auf diesem Gebiete ihre Tätigkeit entfalten.

---

[1] Siehe Seydel: „Die Preßpolizei", in Schönbergs Handbuch der politischen Ökonomie III[2] 784; K. Bachem: „Presse, Preßfreiheit und Preßgesetzgebung" im Staatslexikon der Görres-Gesellschaft.

Digitized by Google

Die Auffassung des Verhältnisses der Staatsgewalt zum wirtschaftlichen Leben gibt auch den Ausschlag für die Stellung der verschiedenen Parteien zu der heute so brennenden *sozialen Frage*. Wir können zwar hier keine erschöpfende Darstellung dieser Frage geben, wollen aber doch die wesentlichsten Gesichtspunkte zusammenstellen, auf die es bei Beantwortung derselben ankommt.

Die Moralphilosophie ist in hervorragender Weise berechtigt, bei der Lösung der sozialen Frage mitzusprechen. Sobald man irgend eines der vielen wirtschaftlichen oder rechtlichen Probleme, welche die soziale Frage ausmachen, gründlich erörtert, mag es sich um die Bauern- oder Handwerkerfrage handeln, um Rentengüter oder Anerbenrecht, um Zins und Wucher, Sozialismus und Liberalismus, immer kommt man schließlich auf die Grundtatsachen und die Grundlagen des ganzen Gesellschaftslebens, deren wissenschaftliche Lösung der Moralphilosophie obliegt. Die Moralphilosophie ist die Grundlage und Wegweiserin aller praktischen Wissenschaften innerhalb der natürlichen Ordnung[1].

§ 1. Was ist die soziale Frage?

1. Eine tiefgehende Unzufriedenheit, ein fieberhaftes Unbehagen hat sich der weitesten Kreise der Kulturvölker bemächtigt, bei denen die moderne Industrie zur Blüte gelangt ist. In breiten Schichten dieser Völker herrscht die Überzeugung, daß die dermaligen wirtschaftlichen Zustände unhaltbar sind und weder der Gerechtigkeit noch dem Gesamtwohl entsprechen.

Unstreitig haben Industrie und Handel seit der Erfindung der Dampf- und Elektrisiermaschinen und deren Verwertung auf ökonomischem Gebiete einen Aufschwung genommen, den noch vor einem Jahrhundert auch die kühnste Phantasie sich kaum hätte träumen lassen. Infolge davon sind auch den weitesten Kreisen der Gesellschaft Genüsse zugänglich gemacht worden, die früher ganz unbekannt oder das Vorrecht der Reichsten und Vornehmsten waren. Trotz alledem herrscht in den unteren und mittleren Klassen große Unzufriedenheit; namentlich in den Kreisen der industriellen Lohnarbeiter gärt es in einer Weise, die ernstliche Besorgnisse für die Zukunft der Gesellschaft erweckt. Der Grund dieser Erscheinung kann wohl nicht der sein, daß heute die Lebensführung der Arbeiter in Bezug auf Nahrung und Kleidung allgemein schlechter ist als früher. Die Behauptung, daß eine solche allgemeine Verschlechterung in der Lage der arbeitenden Klasse eingetreten sei, läßt sich heute nicht mehr aufrecht erhalten, wie wir schon früher (S. 171 ff) dargetan haben.

Woher also die weitverbreitete, dauernde Unzufriedenheit? Die erste und vornehmste Quelle derselben dürfte wohl die Überzeugung sein, die sich in den unteren und mittleren Klassen festgesetzt hat, daß *die Verteilung der Produkte nicht gleichen Schritt gehalten hat mit der Produktion*, oder daß die Verteilung der Produkte eine zu *ungleiche* und mindestens unbillige sei. In Preußen gab es für das Steuerjahr 1894/95 bei einer Ge-

[1] Die nachfolgenden Ausführungen decken sich nur zum Teil mit unserem Artikel: „Soziale Frage" in *Wetzer* und *Weltes* Kirchenlexikon[2]. Wir haben hier manches geändert.

Digitized by Google

samtbevölkerung von 30387331 Köpfen 21233024 Personen, die ein steuerfreies, also nicht über 900 Mark betragendes Einkommen selbst besaßen oder aus Einkommen dieser Art erhalten wurden[1]. Von den Besteuerten hatten 87 Proz. ein Einkommen unter 3000 Mark. Also mindestens drei Viertel der Bevölkerung eines der blühendsten Länder der Welt leben in ziemlich dürftigen Verhältnissen. In Sachsen hatten im Jahre 1894 65,30 Proz. aller Eingeschätzten ein Einkommen unter 800 Mark[2]. Das sind sicherlich keine befriedigenden Zustände. Besonders verbreitet ist der Glaube — und gewiß nicht ohne objektiven Grund —, daß die redliche Arbeit im Vergleiche zum Kapital bei der Verteilung der Produkte zu kurz komme. Die modernen technischen Erfindungen haben dem Kapitalbesitz, namentlich dem Geld, ein mächtiges Übergewicht über persönliches Können und Wollen verliehen. Wer einmal ein größeres Kapital besitzt, dem ist der Weg zu immer größerem Reichtum verhältnismäßig leicht gemacht, besonders wenn er in der Wahl der Mittel nicht allzu ängstlich ist, während die kleinen Leute, die Handwerker und besonders die gewerblichen Lohnarbeiter, mit Mühe um ihr Dasein ringen und sehr häufig von vornherein auf ein Emporkommen in der Gesellschaft verzichten müssen, selbst wenn es ihnen an Geschick, Fleiß und Sparsamkeit nicht fehlt. Hierzu kam dann noch die Meinung, welcher Marx durch seine Werttheorie unter den Arbeitern viele Anhänger gewonnen hat, die Arbeit sei die einzige Quelle des Wertes, der Arbeiter sei also der eigentliche und einzige Produzent aller Werte; gerade er aber gehe bei der Verteilung fast leer aus.

Eine weitere Quelle der Unzufriedenheit ist der Umstand, daß sich sehr viele bis dahin selbständige Existenzen in ihrer Selbständigkeit und Unabhängigkeit bedroht sehen. Niemand verzichtet gern auf seine Un-

---

[1] In Preußen unterlagen der Einkommensteuer nicht, weil das steuerpflichtige Einkommen 900 Mark nicht überstieg:

Im Etatsjahre	Personen	Prozentsatz zur gesamten ortsanwesenden Bevölkerung
1892/1893	20945227	70,06
1893/1894	21049260	69,98
1894/1895	21233024	69,88
1895/1896	21165032	68,69.

(Vgl. Conrads Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, 3. Folge, XII 51.) Im Jahre 1899 betrug in Preußen die Zahl der Zensiten (physischen Personen) mit mehr als 3000 Mark Einkommen 390957. Die Haushaltungen mit mehr als 3000 Mark Einkommen begreifen also nur einen geringen Bruchteil des Volkes. Vgl. Jahrbücher für Nationalökonomie, volkswirtschaftliche Chronik für das Jahr 1900 S. 186.

[2] Die Steigerung des Einkommens in Sachsen in den Jahren 1880—1896 beträgt nach W. Böhmert (Die Verteilung des Einkommens in Preußen und Sachsen [1898] 3) ungefähr 800 Mill. Im Jahre 1880 belief sich das Gesamteinkommen auf 965 Mill., im Jahre 1896 auf 1792 Mill. Von diesen 800 Mill. sind allerdings über 200 den Einkommen unter 950 Mark zu gute kommen, aber über die Hälfte davon ist den großen Vermögen zugewachsen. Das Gesamteinkommen der Einkommensteuerklassen mit mehr als 26000 Mark Einkommen betrug im Jahre 1880 70 Mill., im Jahre 1896 210 Mill. Während sich die Gesamtsumme der Einkommen von 950 bis 1900 Mark etwas mehr als verdoppelte, hat sich die der Einkommen über 26000 Mark vervierfacht.

Digitized by Google

abhängigkeit, um ein unselbständiger Lohnarbeiter zu werden, selbst wenn sein Einkommen dadurch nicht verringert würde. Die Maschine droht aber die kleinen selbständigen Gewerbe zu verdrängen. Der Mensch kann sich mit der Maschine in Bezug auf Größe, Dauer und Regelmäßigkeit der Kraftleistung nicht messen, und in jenen Gewerben, wo es gelingt, die menschliche Arbeit durch die Maschine zu ersetzen, behält die letztere die Oberhand. Dadurch bekommt das Kapital das mächtige Übergewicht über persönliches Können, von dem wir schon gesprochen. Es ist nun allerdings nicht zu befürchten, daß auf allen Gebieten eine immer größere Konzentration der Geschäfte stattfinde und die Großbetriebe schließlich alle Kleinbetriebe „auffaugen". Wir haben hierüber schon oben (S. 166 ff) das Nötige gesagt. Aber daß auf manchen Gebieten der eigentlichen Industrie eine solche zentralistische Tendenz vorhanden sei, läßt sich kaum leugnen, und die weitverbreitete Überzeugung vom Dasein dieser Tendenz genügt, um die kleinen selbständigen Gewerbsleute zu beunruhigen.

Vielleicht mehr als durch alles andere wird die Unzufriedenheit, besonders in den Kreisen der gewerblichen Lohnarbeiter, genährt durch das *Gefühl der Unsicherheit der eigenen Existenz*. Mag sich auch die Lage des Arbeiters in Bezug auf Nahrung und Kleidung nicht verschlimmert, sondern eher verbessert haben gegen früher, so hatte er doch früher eine gesichertere Stellung und infolge davon auch das Gefühl der Sicherheit seines Daseins. Er brauchte nicht zu besorgen, daß ihn schon der nächste Tag oder die nächste Woche brotlos mache. Anders dagegen heute. Der Weltmarkt, für den die moderne Industrie auf Lager arbeitet, unterliegt zahlreichen, oft fast plötzlichen Schwankungen, die sich nicht voraussehen lassen und die das Dasein des Arbeiters oft in Frage stellen. Tritt nämlich infolge von Überproduktion Geschäftsstockung ein, so wird der Arbeiter entlassen oder muß sich Lohnabzüge gefallen lassen, so daß er mit seiner Familie vielleicht in eine sehr bedrängte Lage gerät. Er mag ja anderswo Arbeit suchen, aber nicht immer ist sie zu finden. Und dann: ist nicht der Umstand, daß er so oft gezwungen ist, eine neue Heimat zu suchen und dort um Arbeit anzusprechen, geeignet, ihn zu erbittern, indem er ihm beständig zum Bewußtsein bringt, daß er ein heimatloser Proletarier und auf fremde Gnade angewiesen ist?

Zu diesen volkswirtschaftlichen Quellen der Unzufriedenheit kommen dann noch andere, die mehr auf dem ideellen Gebiete liegen. Dazu rechnen wir die verkehrten Ideen von Freiheit und Gleichheit, die der Liberalismus in Umlauf gesetzt, und deren folgerichtige Durchführung jede Über- und Unterordnung unmöglich macht; ferner die erhöhte Bildung der Arbeiter, welche sie ihre unbefriedigende Lage besser erkennen und viel lebhafter fühlen läßt; weiterhin die mit dem Schwinden des religiösen Glaubens zunehmende Selbstsucht und Genußsucht bei Hohen und Niedern, die sich rücksichtslos über fremde Rechte und Interessen hinwegsetzt; endlich der unsinnige Luxus, den die schnell emporgekommenen Reichen im Angesicht der in Dürftigkeit lebenden Arbeiter offen zur Schau tragen. Auch die Verhetzung der Arbeiter durch Apostel des Umsturzes hat die Unzufriedenheit mächtig geschürt und unerfüllbare Hoffnungen in den Arbeiterkreisen erweckt.

Digitized by Google

Schließlich darf man unter den Ursachen des Sozialismus und der gesamten sozialen Frage von heute eine gewisse Logik der Geschichte nicht übersehen. In der französischen Revolution war das Bürgertum mit dem Feldruf der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zu Macht und Ansehen gelangt. Bei der allgemeinen freien Konkurrenz kamen die kleinen Leute, die nun isoliert dastanden, zu kurz. Ihnen hatte die Freiheit und Gleichheit nichts gebracht als die Freiheit und Gleichheit des harten Kampfes ums Dasein gegenüber der Übermacht des Kapitals. Was Wunder, daß sich bald auch der vierte Stand bildete und nicht bloß die politische, sondern auch die wirtschaftliche Emanzipation auf seine Fahne schrieb?

So stehen die verschiedenen Volksklassen, besonders die Besitzenden und die Besitzlosen einander wie feindliche Heerlager haßerfüllt gegenüber. Die Proletarier aller Länder drohen mit dem Umsturz der ganzen bestehenden Ordnung, die Kapitalisten rufen nach Ausnahmegesetzen, nach Militär und Polizei, um die gefährlichen Unholde niederzuhalten. Zwischen den beiden Heerlagern gibt es verschiedene vermittelnde Parteien, die auch schon in den Kampf hineingezogen sind und sich bald mehr bald weniger dem einen der beiden Heerlager nähern.

Die soziale Frage ist nun das noch ungelöste Problem: Wie läßt sich zwischen den entzweiten Parteien, besonders zwischen den Vertretern der Arbeit und des Kapitals der Friede wiederherstellen und dauernd begründen? Oder mit andern Worten: Wie läßt sich eine Gesellschaftsordnung herbeiführen, die den vernünftigen Forderungen aller Parteien gerecht wird, soweit dies die Unvollkommenheit aller menschlichen Verhältnisse zuläßt? Die soziale Frage ist also nicht auf die Arbeiterfrage beschränkt, obwohl diese den wichtigsten Teil derselben ausmacht. Sie umfaßt auch die Handwerkerfrage, die Agrarfrage, die Eigentumsfrage überhaupt, die Frage nach der Ordnung des Kreditwesens usw. Und obwohl es sich an erster Stelle um wirtschaftliche Probleme handelt, so spielt doch auch die religiöse Frage, die Frage der Erziehung usw. wesentlich mit hinein. Aus dem Gesagten ersieht man, daß die soziale Frage in einem gewissen Sinne eine Frage aller Zeiten und Zonen ist, daß sie dagegen in ihrer heutigen Form ein Ergebnis der modernen wirtschaftlichen, religiösen und politischen Entwicklung ist und sich keineswegs bloß auf künstliche Verhetzung zurückführen läßt, obwohl auch diese ihren Anteil daran hat. Es hat auch in der Vergangenheit große Übel gegeben, welche von ganzen Klassen der Gesellschaft als unerträglich empfunden wurden. Allein die Überzeugung von der Unhaltbarkeit der gegebenen Zustände war fast immer auf bestimmte Kreise beschränkt, jedenfalls nie so allgemein verbreitet wie heute. Als Symptom dafür, wie weit diese Überzeugung heute in alle Klassen gedrungen, kann die Tätigkeit der Gesetzgebungskörper fast aller Kulturländer und der Vertreter der Sozialwissenschaft an den Universitäten gelten, die fast alle tiefgreifende Reformen verlangen. Die Reformbestrebungen früherer Zeiten richteten sich auch nie so sehr auf die völlige Umgestaltung der ganzen Gesellschaft wie heute. Namentlich handelte es sich in der Vergangenheit nie so ernstlich und allgemein darum, ob man das gesamte Privateigentum an Produktionsgütern beseitigen und durch

Digitized by Google

Vergesellschaftung derselben alle Produktions- und Austauschverhältnisse von Grund aus umgestalten solle. Heute handelt es sich um Sein oder Nichtsein der ganzen bestehenden Gesellschaftsordnung. Es ist eine soziale Frage im eminenten Sinne des Wortes.

§ 2. Stellung der Parteien zur sozialen Frage.

Vor etwa 25 Jahren noch konnte Gambetta behaupten, es gebe keine soziale Frage. Heute drängt sich dieselbe mit solcher Evidenz überall in den Vordergrund, daß kein ernster Mann eine solche Behauptung wagen würde. Und da die soziale Frage sich um die Grundlage und den Bestand der ganzen heutigen Gesellschaftsordnung dreht, so kann keine Partei sorglos an ihr vorübergehen. Alle müssen Stellung zu ihr nehmen. Aber so dringend diese Frage eine Antwort fordert, so verschieden sind die Ansichten in Bezug auf die Lösung derselben.

1. Der liberale Ökonomismus oder Liberalismus (Manchestertum) will die soziale Frage allein durch freie Privattätigkeit und Selbsthilfe, besonders durch Vereine lösen. Der Staat soll allen den gleichen Rechtsschutz angedeihen lassen, das übrige der Privattätigkeit anheimgeben. Diese Auffassung war bis in die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts allgemein herrschend. Aufgekommen ist sie durch die Physiokraten, von denen schon oben (S. 500) die Rede war. In England und Frankreich hat sie noch heute manche Anhänger.

Auf der Grundlage dieser individualistischen Ansicht wollte Schulze-Delitzsch durch Gründung von Vorschußvereinen und Sparkassen, von Konsumvereinen und Produktivgenossenschaften usw. die soziale Frage lösen. Um diese Selbsthilfe wirksamer zu machen, sei es, glaubte er, nur notwendig, die Bildung unter den Arbeitern zu verbreiten. Gegen ihn wandte sich Lassalle mit vernichtendem Spott. Die beste Kritik dieser Bestrebungen hat die Erfahrung gegeben; sie haben nur sehr geringen Erfolg gehabt. Sie helfen gerade denen am wenigsten, welche der Hilfe am meisten bedürfen, nämlich den untersten Arbeiterschichten, die nichts zu sparen haben und deshalb an den Genossenschaften keinen Teil haben können. Mit bloßer Bildung läßt sich auch keine Suppe kochen. Außerdem fußen sie auf einer viel zu engen Auffassung des Staatszweckes (s. oben S. 503 ff).

2. Mit dem liberalen Individualismus in gewisser Verwandtschaft steht der anarchistische Individualismus oder Anarchismus, von dem schon früher (S. 125 und 458) die Rede war. Der Anarchismus ist der bis zu Ende gedachte Liberalismus genannt worden. Der Liberalismus will die individuelle Freiheit im Rechtsstaat mit Hilfe der Rechtspflege und Polizei verwirklichen. Der Anarchismus will auch diese Rechtspflege und Polizei beseitigen. Trotzdem wollen auch die Anarchisten eine soziale Ordnung, aber diese soll sich von selbst herstellen auf Grund freier Verträge und des lebhaften Solidaritätsgefühls, das nach Beseitigung der heutigen Gesellschaftsordnung alle beseelen wird, wie die Anarchisten versichern. Das ist ein kindlicher Optimismus, der auf einer unglaublichen Verkennung der menschlichen Natur beruht. Wenn schon das liberale Prinzip des allgemeinen Geschehenlassens auf dem Boden

Digitized by Google

des Rechtsschutzes sich als völlig unzureichend erwies, so müßte das noch viel mehr in Bezug auf das anarchistische Prinzip sein, welches auch diesen Rechtsschutz noch beseitigen will.

3. Den extremen Gegensatz zum liberalen Individualismus, wenigstens auf wirtschaftlichem Gebiete, bildet der Sozialismus (Sozialdemokratie), der die Quelle aller heutigen Übel in dem Privateigentum der Produktionsmittel erblickt und deshalb alle Produktionsgüter „vergesellschaften", d. h. in den Besitz der Gesamtheit überführen will. Die Produktion soll nach einheitlichem Plane durch und für die Gesellschaft vor sich gehen. Der Gesamtertrag kommt nach einem gerechten Maßstabe zur Verteilung. Die Sorge für Kinder, Greise und Kranke übernimmt die Gesamtheit.

Dem Sozialismus liegt ein gesunder Gedanke zu Grunde: die Solidarität der Menschen untereinander, und insofern er nur als Reaktion gegen den übertriebenen Individualismus aufgefaßt wird, hat er eine gewisse Berechtigung. Allein er übertreibt. Anstatt Glück und Freiheit würde er Sklaverei und Elend über die Menschheit heraufbeschwören. Wir verweisen auf unsere diesbezüglichen Ausführungen (S. 196 ff).

4. Von den eigentlichen Sozialisten zu unterscheiden sind die Agrarsozialisten, welche das Privateigentum an Grund und Boden für die heutigen sozialen Übel verantwortlich machen und deshalb mit Belassung des übrigen Privateigentums den Boden „nationalisieren" oder verstaatlichen wollen. Der Agrarsozialismus geht von ganz unhaltbaren Grundlagen aus und ist nur eine inkonsequente Halbheit, wie wir schon dargetan haben (S. 247 ff).

5. Der Katheder- oder Staatssozialismus. Der Name Kathedersozialisten war ursprünglich nur ein Spottname, mit dem man jene Sozialpolitiker (meistens Professoren) bezeichnete, welche grundsätzlich mit dem allgemeinen Geschehenlassen auf wirtschaftlichem Gebiete brechen, auch auf diesem Gebiete die sittlichen Gebote zur Herrschaft bringen und durch staatliche Reformen den wirtschaftlich Schwächeren zu Hilfe kommen wollten. Der Name Kathedersozialisten ist heute kaum noch gebräuchlich und hat dem Namen Staatssozialisten Platz gemacht; doch umfaßt dieser Name Männer von sehr verschiedener Richtung. Am meisten nähern sich den Sozialisten A. Schäffle (gest. 1903) und A. Wagner, doch unterscheiden sie sich von denselben wesentlich. Denn sie verlangen nicht grundsätzlich die Beseitigung des Privateigentums an den Produktionsmitteln, wollen vielmehr die Entscheidung darüber, wie weit Gemeinbesitz und Gemeinwirtschaft eintreten solle, dem vernünftigen Ermessen der jeweiligen Staatslenker anheimstellen. Diese Auffassung hängt mit ihrer Ansicht vom Privateigentum zusammen. Das Privateigentumsrecht gilt ihnen als eine Schöpfung des Staats, und demzufolge hat auch der Kapitalbesitzer sozusagen den Charakter eines öffentlichen Funktionärs, der seinen Besitz im Auftrage oder mit Ermächtigung der Gesamtheit verwaltet und gerade für diese Funktion den Kapitalzins beanspruchen darf. Wir haben das Irrtümliche dieser Auffassung schon dargetan (S. 288 und 361).

Die gemäßigteren Staatssozialisten, wie G. Schmoller, L. Brentano, G. Schönberg, H. Herkner u. a. wollen zwischen Liberalismus und Sozialismus die goldene Mitte einhalten, aber vergebens sucht man bei ihnen nach

Digitized by Google

einem objektiven sichern Maßstab für die Abgrenzung der öffentlichen und privaten Tätigkeitssphäre. So groß außerdem auch das Verdienst dieser Männer um die Erkenntnis der sozialen Frage ist, so stehen sie doch der Religion meistens gleichgültig gegenüber und glauben durch staatliche Maßregeln allein alle sozialen Übel beseitigen zu können. Das ist ein Irrtum. Eine Hauptquelle der heutigen Übel liegt auf dem sittlich-religiösen Gebiete, und hier kann eine Regeneration nur durch das lebendige Christentum herbeigeführt werden.

6. Die Evangelisch-Sozialen oder Christlich-Sozialen unter der Führung Dr Stöckers und Dr Webers (nicht zu verwechseln mit der christlich-sozialen Partei in Österreich) unterscheiden sich von den Staatssozialisten hauptsächlich durch ihre stärkere Betonung des „Evangelischen" oder „Christlichen". Im Jahre 1878 gründete Dr Stöcker in Berlin die „Christlichsoziale Arbeiterpartei," die sich laut dem Programm auf den Boden des christlichen Glaubens und der Liebe zu König und Vaterland stellt, die Sozialdemokratie als unpraktisch und unchristlich verwirft und durch eine friedliche Organisation der Arbeiter die Verringerung der Kluft zwischen arm und reich und die Herbeiführung einer größeren ökonomischen Sicherheit erstrebt. Einen mächtigen Aufschwung nahm die christlich-soziale Bewegung, als die kaiserlichen Erlasse im Frühjahr 1890 eine ernstliche Sozialreform von seiten der Gesetzgebung in Aussicht stellten. Um die Bewegung in die weitesten Kreise zu tragen, wurde auf Stöckers Anregung seit 1891 jährlich ein „Evangelisch-sozialer Kongreß" abgehalten. Auf diesen Versammlungen trat jedoch eine zu große Meinungsverschiedenheit zu Tage, als daß sie nachhaltige Wirkungen hätten erzielen können. Schon in der Frage der Beteiligung der Kirche an der Lösung der sozialen Frage gehen die Meinungen weit auseinander. Nach den einen soll sich die Kirche bloß mit Seelsorge befassen, nach andern dagegen soll sie sich energisch an der Sozialreform beteiligen; nach den einen soll das historische Christentum mit dem Glauben an die Gottheit Christi der Ausgangspunkt der sozialen Tätigkeit sein, nach andern ist dieser Standpunkt zu eng und paßt nicht mehr zu den Fortschritten der modernen Wissenschaft.

Von den „Evangelisch-Sozialen" haben sich in neuerer Zeit abgezweigt die National-Sozialen unter Pastor Naumann, P. Göhre, Professor Sohm u. a. Was diese Partei von den „Evangelisch-Sozialen" trennt, ist ein Dreifaches, wie Göhre selbst berichtet[1]: „der Drang auf kraftvollere politische Betätigung ihrer Anschauungen, eine unbedingte starke Neigung für den Emanzipationskampf des ‚vierten Standes' und ein starker Gegensatz gegen den Konservatismus des preußischen Ostens." Das Erfurter Programm des „National-sozialen Vereins" fordert auf deutsch-nationalem Boden „eine Politik der Macht nach außen und der Reform nach innen". Die National-Sozialen „wollen eine Vergrößerung des Anteils, den die Arbeit in ihren verschiedenen Arten und Formen in Stadt und Land, unter Männern und Frauen an dem Gesamtertrage der deutschen Volkswirtschaft hat, und erwarten dieselbe nicht von den Utopien und Dogmen eines revolutionär-marxistischen Kommunismus, sondern von fortgesetzter politischer, gewerkschaftlicher und genossenschaftlicher

[1] Soziale Praxis 1896, Nr 10.

Digitized by Google

Arbeit auf Grund der vorhandenen Verhältnisse, deren geschichtliche Umgestaltung wir zu Gunsten der Arbeit beeinflussen wollen." Diese Ziele sind etwas zu vag. Die Absicht der „National-Sozialen", durch ihre Bemühungen dem Sozialismus das Wasser abzugraben, ist gewiß gut, aber Christentum und Sozialismus sind nun einmal unversönliche Gegensätze. Auch ist das Christentum derselben viel zu abgeblaßt, um tiefgreifende Wirkung hervorzubringen. Die letzten Reichstagswahlen haben bewiesen, daß die National-Sozialen keinen Boden im Volke haben.

7. Die katholisch-soziale Reformpartei. Als Gründer und Bahnbrecher der katholischen Sozialpolitik in Deutschland gilt Freiherr W. E. v. Ketteler, Bischof von Mainz, der in verschiedenen Schriften und Vorträgen, ganz besonders aber in seinem Buche „Die Arbeiterfrage und das Christentum" (1864) für längere Zeit die Grundlinien des katholisch-sozialen Programms gezeichnet hat. Auch die jährlichen Katholikenversammlungen befaßten sich seit den sechziger Jahren wiederholt mit der sozialen Frage und gaben manche Anregungen, vorzüglich in der Arbeiterfrage. Ganz besonders übernahm die Zentrumsfraktion im Reichstage und in den Landtagen die Führung der Katholiken in der sozialen Frage. In Österreich hat sich Freiherr v. Vogelsang um die soziale Frage sehr verdient gemacht, in Frankreich Graf de Mun, Marquis La Tour-du-Pin, de Ségur-Lamoignon, de Pascal, Ch. Antoine u. a.; in England C. Devas, in Spanien P. Vinzent, Rod. da Cepeda; in Italien Toniolo, Liberatore, Soderini usw.

Ein einheitliches zielbewußtes Vorangehen der Katholiken aller Kulturländer datiert aber erst seit der Enzyklika Leos XIII. über die Lage der Arbeiter (De condicione opificum), die mit Meisterhand die Grundlinien einer katholischen Sozialpolitik entwirft.

In Frankreich und Belgien ist freilich ein einheitliches Vorgehen der Katholiken noch nicht vollständig erreicht. Dort gibt es immer noch eine starke Partei (die sog. Schule von Angers), welche die Wirksamkeit des Staates auf den bloßen Rechtsschutz beschränken und dann durch die Kirche allein und die Neubelebung des christlichen Geistes die soziale Frage lösen möchte. Dieser Standpunkt ist unhaltbar. So notwendig die Mitwirkung der Kirche ist, so genügt sie doch keineswegs, schon aus dem Grunde, weil sich leider ein großer, und zwar der einflußreichste Teil der zivilisierten Welt ihrem heilbringenden Einfluß verschließt. Außerdem ist es grundsätzlich verkehrt, die Staatsgewalt auf den bloßen Rechtsschutz beschränken zu wollen.

Noch mehr als die genannte Richtung ist die Bestrebung einiger — lange nicht aller — Anhänger Fr. Le Plays unbefriedigend, welche die Gesellschaft allein durch die Familie und den bloßen Dekalog ohne Christentum reformieren wollen. Fern sei es von uns, den Einfluß zu unterschätzen, welchen die Neubelebung echten Familienlebens auf die Reform der ganzen Gesellschaft ausüben muß. Ohne Besserung des Familienlebens werden auch die wohlwollendsten Reformpläne scheitern. Allein die Familie kann sich nicht selbst neu beleben. Ihre heutige Auflösung ist die Wirkung unserer gesellschaftlichen Verhältnisse und wird so lange dauern, bis hier Wandel geschafft ist. Außerdem bedarf die Familie einer weisen Ehe- und Erbschaftsgesetzgebung, und diese muß sie von der Kirche und dem Staate erhalten. Endlich kann allein das ganze und volle Christentum der Familie den religiösen Geist, die gegenseitige Liebe, die Treue, die Genügsamkeit und Arbeitsamkeit verleihen, ohne die ein

Digitized by Google

Gedeihen derselben unmöglich ist. Nur aus dem unversiegbaren Born des Christentums mit seinen mächtigen Gnadenmitteln kann dem Hause ein neuer Geist zuströmen. Auch auf sozialem Gebiete gilt das Wort: „Es gibt keinen andern Namen, der uns Erlösung bringen kann, als den Namen Jesus." Der bloße Dekalog genügt nicht mehr, so notwendig er auch ist und so viel auch erreicht wäre, wenn er heilig gehalten würde.

Wenn wir im folgenden die Grundzüge einer Sozialpolitik vom katholischen Standpunkt entwerfen, so wollen wir damit keineswegs behaupten, alle von uns dargelegten Ansichten seien allgemein angenommen; wir behaupten bloß, dieselben seien die naturgemäßen Folgerungen aus den von uns aufgestellten naturrechtlichen Grundsätzen unter Voraussetzung des göttlichen Charakters der Kirche, den wir früher auseinandergesetzt haben. Sie schließen sich auch innig an die von Leo XIII. in seinem Rundschreiben dargelegten Gesichtspunkte an und werden, wie wir glauben, von der großen Mehrheit aller katholischen Sozialpolitiker geteilt.

§ 3. Grundlinien einer Sozialpolitik vom katholischen Standpunkt.

I. Allgemeine Grundsätze.

1. Den Ausgangspunkt und die Grundlage jeder katholischen Sozialpolitik bildet die Überzeugung, daß die Ordnung der menschlichen Gesellschaft nicht völlig dem Belieben der Menschen überlassen ist, sondern daß Gott selber durch Vernunft und Offenbarung den Zweck und die Grundzüge der Gesellschaft gezeichnet hat. Sowohl die Kirche als der Staat und die Familie sind von Gott gewollte Anstalten und haben einen bestimmten ihnen von Gott zugewiesenen Wirkungskreis mit den dazu erforderlichen Rechten und Pflichten. Wir können nicht annehmen, Gott habe das Verhältnis dieser Anstalten zueinander und zu den einzelnen Individuen rein menschlicher Willkür oder dem Zufall oder der bloßen physischen Übermacht überlassen und so von vornherein den Samen der Zwietracht in die Gesellschaft gelegt und die Erreichung seiner Absichten in Frage gestellt. Seine Weisheit zwingt uns vielmehr zur Annahme, daß es ein objektives, von ihm gewolltes Verhältnis gibt, in welchem diese Anstalten einträchtig und harmonisch zu den ihnen gesteckten Zielen zusammen arbeiten und sich gegenseitig unterstützen sollen. Dieses Verhältnis nimmt die katholische Sozialpolitik zum Ausgangspunkt; dasselbe allseitig klarzustellen und darauf nach den Absichten des Schöpfers weiter zu bauen, sieht sie als ihre Hauptaufgabe an. Sie hält an der Überzeugung fest, daß nur auf dieser Grundlage die menschliche Gesellschaft wahrhaft glücklich werden kann. Zugleich lehnt sie von vornherein alle überspannten Forderungen ab, die nur auf Erweckung unerfüllter Hoffnungen zielen. Es ist den Menschen nicht verwehrt, mit Unterordnung unter ihr ewiges Ziel nach irdischem Glücke zu streben. Aber ein absolut idealer, paradiesischer Zustand wird sich nie erreichen lassen. Infolge der Erbsünde bringt uns die Erde Disteln und Dornen hervor, und auf dem Wege der Buße und Entsagung müssen wir den Himmel gewinnen. Die Erde ist nicht unsere bleibende Wohnstätte, sondern der Ort unserer Pilgerschaft, und weise hat Gott alles so eingerichtet, daß unser Herz hier auf Erden nie seine volle Befriedigung finden kann.

Digitized by Google

2. Von dieser Grundlage aus ergeben sich von selbst die leitenden Grundsätze der katholischen Sozialpolitik. Dieselbe verwirft mit aller Entschiedenheit die Bestrebungen des Sozialismus (S. 124 ff), die sich auf den völligen Umsturz der heutigen Gesellschaftsordnung richten. Namentlich fordert sie die Erhaltung der Unauflöslichkeit der Ehe (S. 403 ff) und damit der ganzen Familie. Die Erziehung der Kinder ist von Gott an erster Stelle der Familie anvertraut und soll ihr gewahrt bleiben (S. 567). Sie fordert ferner die Erhaltung des Privateigentums an den Produktionsmitteln und der Privatproduktion, deren Beseitigung notwendig eine allgemeine Sklaverei zur Folge hätte und den nötigen Antrieb zur Arbeit beseitigen würde. (S. 293). Weiterhin verlangt sie den Unterschied der Stände, wie sehr sie auch den schroffen Gegensatz beklagt, in den heute die Volksklassen zueinander getreten sind. Die Forderung absoluter Gleichberechtigung auf politischem, sozialem und wirtschaftlichem Gebiete steht in Widerspruch mit der menschlichen Natur und dem Wohle der Gesellschaft und ist auf die Dauer undurchführbar (S. 177 ff).

3. Mit derselben Entschiedenheit, mit der die Katholiken die sozialistischen Forderungen ablehnen, treten sie auch den Grundsätzen des liberalen Individualismus entgegen, der die Staatsgewalt auf den Rechtsschutz einschränken, alles übrige dem unbeschränkten Wettbewerb der Individuen überlassen will[1]. Der Staat soll nicht bloß das Recht schützen, sondern das Gesamtwohl positiv fördern und durch seine Tätigkeit die Übel beseitigen, an denen die Gesellschaft krankt, und welche die Ursache der weitverbreiteten Unzufriedenheit sind.

4. Mit dem Staate müssen auch die übrigen gesellschaftlichen Faktoren zur Lösung der sozialen Frage zusammenwirken: die Reichen und Arbeitgeber sowohl als die Arbeiter und Handwerker, sowohl einzeln als in Genossenschaften und Verbänden vereint. Den Arbeitern muß zu diesem Zweck das Recht gegeben werden, sich frei zur Hebung ihrer wirtschaftlichen Lage zu vereinen (Koalitionsfreiheit). Denn die freie Privattätigkeit wird immer das Erste und Unerläßlichste sein, wenn man die Gesellschaft reformieren will. Außerdem ist auch die Kirche berufen, an der Hebung der Gesellschaft mitzuhelfen. Nur das einträchtige Zusammenwirken aller dieser Faktoren, besonders der Kirche und des Staates, kann eine nachhaltige Besserung der Zustände herbeiführen[2].

---

[1] Vgl. oben 499 u. 596.

[2] Kurz und treffend kennzeichnen den Standpunkt der deutschen Katholiken in der sozialen Frage die berufenen Sprecher derselben, die deutschen Bischöfe, in ihrem schönen Hirtenschreiben von Fulda (1. Okt. 1890): „Möge vor allem durch Gerechtigkeit und Wohlwollen dieses so notwendige Zusammenwirken zwischen Staat und Kirche erstarken und alles, was die Eintracht stört, ferngehalten werden. Möge auch die einseitige Auffassung ein für allemal ausgeschlossen bleiben, es solle die Kirche allein ohne den Staat, oder es solle der Staat allein ohne die Kirche die soziale Frage zu lösen suchen; und noch weniger möge die Ansicht jemals Geltung gewinnen, es gehe diese Frage weder den Staat noch die Kirche an, sondern hier sei alles der Privattätigkeit, dem freien Spiele der Kräfte oder gar dem ‚Kampfe ums Dasein' zu überlassen."

Digitized by Google

II. Besondere gesetzliche Maßregeln.

Weil wir hier die soziale Frage nur insoweit behandeln wollen, als sie zur Lehre vom Staat in Beziehung steht, so werden wir im folgenden die Tätigkeit der Kirche auf sozialem Gebiete nicht näher berühren[1]. Auch von den Pflichten, welche die soziale Frage der freien Privattätigkeit auferlegt, wird nur gelegentlich die Rede sein.

Wenn wir sodann nur von wirtschaftlichen Maßregeln reden, so ist das nicht so zu verstehen, als ob wir glaubten, der Staat habe *nur* auf wirtschaftlichem Gebiete sich an der Lösung der sozialen Frage zu beteiligen. Er hat auch Pflichten in Bezug auf Sittlichkeit, Religion und Bildungswesen. Allein die Aufgaben, die ihm auf diesem Gebiete zufallen, ergeben sich leicht aus dem, was wir über das Verhältnis des Staates zur Sittlichkeit (S. 545), zur Religion (S. 546 ff) und zur Schule (S. 566) gesagt haben. Auch was wir über die gesetzliche Regelung des Erbrechtes (S. 336), über die Stellung des Staates zu den Arbeitseinstellungen (S. 372), zu den Aktiengesellschaften (S. 367) gesagt haben, darf nicht übersehen werden.

Die wichtigsten Teile der sozialen Frage sind — soweit der Staat in Betracht kommt — die Arbeiter-, die Handwerker- und die Bauernfrage.

I. Die *Arbeiterfrage* ist die Frage, wie den gerechten Klagen der gewerblichen Arbeiter, besonders in der Großindustrie (Bergwerken, Hütten, Fabriken), abzuhelfen und ein dauerndes Einvernehmen zwischen Arbeitern und Arbeitgebern herzustellen sei. Diese Frage ist ohne Zweifel der brennendste Teil der sozialen Frage. Die Lösung derselben kann offenbar nicht darin gesucht werden, daß man auf die unleugbaren Vorteile der modernen Technik verzichtet und die patriarchalischen Zustände vergangener Zeiten wieder herbeizuführen sucht, sondern darin, daß man dem Arbeiter auf dem Boden der modernen Industrie ein nach unsern heutigen Begriffen menschenwürdiges Dasein verschafft. Auch der letzte Arbeiter muß ein anständiges Familienleben führen und den seiner Arbeit entsprechenden Anteil an den Gütern der modernen Kultur genießen können. Hierzu muß ihm die staatliche Gesetzgebung verhelfen.

Die individualistische Schule unter den Volkswirtschaftslehrern wehrt sich gegen dieses staatliche Eingreifen. Das ganze Erwerbsleben soll nach ihnen durch *Privatverträge* geregelt werden. Die Staatsgewalt hat sich darauf zu beschränken, die Einhaltung dieser Verträge zu gewährleisten. Alles übrige soll sie der Privattätigkeit überlassen.

Allein es ist erstens nicht richtig, daß jeder Vertrag völlig in das Belieben der Kontrahenten gestellt sei. Der Vertrag muß den Anforderungen des natürlichen Sittengesetzes, insbesondere den Anforderungen der Gerechtigkeit entsprechen. Das gilt ganz besonders vom Arbeitsvertrage. Die Arbeit ist allerdings insofern auch eine Ware,

---

[1] Für weitere Ausführungen hierüber verweisen wir auf unsern Artikel: „Soziale Frage" in *Wetzer* und *Weltes* Kirchenlexikon[2]. Vor allem aber sind in Bezug auf die Stellung der Kirche zur sozialen Frage die herrlichen Rundschreiben Leos XIII., besonders das über die Arbeiterfrage, zu berücksichtigen. Von andern Schriften seien noch erwähnt: *Scheicher*, Der Klerus und die soziale Frage[2] (1897); *Alex. Schäfer*, Klerus und soziale Frage (1892); *L. v. Hammerstein*, Winfried oder das soziale Wirken der Kirche (1890); *H. Pesch*, Liberalismus, Sozialismus und christl. Gesellschaftsordnung[2]; *Fr. Walter*, Sozialpolitik und Moral (1899); *Biederlack*, Die soziale Frage[5] (1902). Selbstverständlich dürfen auch die größeren nationalökonomischen Werke von *Devas-Kämpfe*, *Ratzinger*, *Hitze* und *Antoine* nicht übersehen werden.

Digitized by Google

als sie einen in Geld abschätzbaren Wert hat und bis zu einem gewissen Grade dem Gesetz von Angebot und Nachfrage unterliegt. Aber sie ist nicht eine bloße Ware; sie hängt unzertrennlich mit der Person des Arbeiters zusammen. Und wie der Mensch überhaupt nicht Herr seiner selbst ist oder das Eigentumsrecht über seine Person, sein Leben, seine Glieder und Fähigkeiten besitzt, so hat er auch nicht das Eigentumsrecht an seiner Arbeitskraft, sondern bloß das Nutznießungsrecht, das einem vernünftigen Verwalter fremden Eigentums zusteht. Er darf also nicht beliebig sein Leben und seine Gesundheit der Gefahr aussetzen. Noch viel weniger darf er das, wenn er Familienvater ist und als solcher auch seiner Familie angehört.

Sodann ist die Vertragsfreiheit von seiten des Arbeiters in sehr vielen Fällen nur eine formelle, scheinbare, keine wirkliche. Der Arbeiter wird zwar nicht durch Gesetz oder persönlichen Einfluß zum Abschluß von Verträgen gezwungen, wohl aber sehr häufig durch die Not. Die Not zwingt sehr viele, Verträge unter harten, ja manchmal geradezu ungerechten Bedingungen einzugehen, und in dieser Not kann und soll ihnen die Staatsgewalt zu Hilfe kommen.

Damit der Arbeiter ein menschenwürdiges, zufriedenes Dasein führen könne, ist vor allem nötig, daß man ihm ein ordentliches, glückliches Familienleben ermögliche. Um diese eine Forderung lassen sich alle Forderungen gruppieren, die man zu Gunsten der Arbeiter stellen muß. Nach den Zuständen, wie sie noch heute mancherorts angetroffen werden, ist ein geordnetes, glückliches Familienleben vielfach den Arbeitern unmöglich gemacht. Die unbeschränkte Konkurrenz auf dem Weltmarkt zwingt die Industrie, möglichst wohlfeil zu produzieren und zu dem Zweck die wohlfeilere Frauen- und Kinderarbeit zu verwerten und außerdem die Arbeitszeit möglichst auszunutzen und auszudehnen. So wandern Mann und Frau früh des Morgens in die Fabrik und kommen vielleicht erst spät abends müde nach Hause. Dort liegt alles ungeordnet durcheinander, wie man es am Morgen verlassen. Die Wohnung ist unreinlich und kalt, das Essen wird von der ermüdeten Frau hastig und infolge davon schlecht zubereitet. So ist es kein Wunder, daß es dem Arbeiter zu Hause nie recht wohl und behaglich wird und er in einem Schanklokale seine Erholung sucht, wo der sozialistische Hetzapostel schon auf ihn wartet. An diesem Punkte vor allem muß die Sozialreform einsetzen, wenn sie dauernden Erfolg haben soll. Die Familie ist einmal die von Gott gegründete Pflanzschule der Gesellschaft. Aus ihr muß sie sich fortwährend ergänzen, sie ist die Wurzel und das Vorbild aller gesellschaftlichen Organisationen, sozusagen die Urzelle des Gesellschaftsorganismus, die Quelle, aus der ihr immer neues Leben und neuer Geist zuströmen muß. Alle sozialen Reformen nützen schließlich wenig, wenn es nicht gelingt, in den Arbeiterkreisen ein glückliches Familienleben wiederherzustellen.

1. Dazu ist an erster Stelle erfordert, daß die Frau der Familie wiedergegeben werde. Die verheiratete Frau gehört nicht in die Fabrik, sondern in die Familie. Dort ist der ihr von Gott zugewiesene Wirkungskreis. Ohne beständige Anwesenheit der Frau im Hause wird daselbst nie die Ordnung, Reinlichkeit und Behaglichkeit einkehren, welche die Voraussetzung eines glücklichen Familienlebens bildet und notwendig ist, um den Mann nach der schweren Last des Tageswerkes an sein Heim zu fesseln. Man wird einwenden, der gänzliche Ausschluß der Frau aus der Fabrik entziehe der Familie einen Teil des notwendigen Einkommens. Wir geben zu, daß nach den dermaligen Lohnverhältnissen in vielen Erwerbszweigen und in Anbetracht der frühzeitigen Heiraten die Familie des Miterwerbes der Frau kaum zu entbehren vermag. Aber man sollte es dahin bringen, daß die Heiraten erst dann stattfinden, wenn sich die Brautleute schon eine kleine Summe erspart haben? Auch die Lohnverhältnisse lassen sich noch bessern, und außerdem wird man sich Mühe geben

Digitized by Google

müssen, der Frau durch Hausarbeiten einen kleinen Nebenverdienst zu ermöglichen. Manche Industriellen tun in dieser Beziehung schon heute vieles aus freien Stücken.

2. Es genügt nicht, die verheiratete Frau der Familie wiederzugeben; sie muß schon in ihrer Jugend für ihren künftigen Beruf als Gattin und Mutter vorgebildet und erzogen werden. An dieser Vorbildung gebricht es heute fast ganz. Bis zum vollendeten 14. Jahre gehen die Mädchen in die Schule und lernen alles andere, nur das nicht, was ihnen in ihrem zukünftigen Stand am notwendigsten wäre: nähen, waschen, stricken, kochen usw. Sind sie aus der Schule entlassen, so gehen sie in die Fabrik, welche die wohlfeilere Mädchenarbeit sucht. Auch dort lernen sie nichts von dem, was sie später in der Familie brauchen. Zudem ist das Fabrikleben mit vielen sittlichen Gefahren für sie verbunden und führt sie meistens in den Ehestand in einem Alter, wo sie selbst noch fast Kinder sind und der Erziehung bedürftig wären. Es wird wohl nie gelingen, die Mädchen ganz aus der Fabrik auszuschließen, wohl aber soll in doppelter Weise für die künftige Mutter gesorgt werden. Erstens soll man für dieselbe die sittlichen Gefahren des Fabriklebens möglichst beseitigen durch vollständige Trennung der Geschlechter (getrennte Arbeits- und Waschräume, getrennte Ein- und Ausgänge u. dgl.), durch vollständiges Verbot der Nachtarbeit und der Arbeit unter Tag für alle weiblichen Arbeiter. Ein sittlich verkommenes Mädchen kann nimmer eine treue, tugendhafte, fromme und arbeitsame Mutter werden. Sodann sollte wenigstens bis zum vollendeten 18. Jahre die Arbeitszeit der Mädchen in der Fabrik bedeutend eingeschränkt werden. Dadurch würde nicht nur für die Gesundheit und Sittlichkeit der Mädchen gesorgt, sondern ihnen auch Zeit und Gelegenheit gegeben, daheim der Mutter bei den häuslichen Verrichtungen an die Hand zu gehen und sich unter ihrer Leitung praktisch auf ihren zukünftigen Beruf vorzubereiten. Die Arbeiterinnenhospize, in denen man heute die jungen Fabrikarbeiterinnen in freien Stunden in den häuslichen Verrichtungen zu unterweisen sucht, sind gewiß aller Anerkennung und alles Lobes wert und leisten unter den gegebenen Verhältnissen Vortreffliches. Aber sie sind doch ein Notbehelf, der ersetzen soll, was die Familie dermalen nicht leistet. Die erste und beste Erziehungsanstalt ist die, welche Gott selbst eingesetzt hat: die Familie. Gelingt es, die Frau ganz der Familie wiederzugeben, so wird es auch nicht mehr nötig sein, die Kinder zu Hause ohne Aufsicht zu lassen oder sie Kinderheimen oder Kindergärten anzuvertrauen. Die Mutter kann dann selbst die Kinder beaufsichtigen und für ihre Erziehung sorgen[1].

3. Zu einem glücklichen Familienleben gehört als wesentliches Erfordernis eine passende, behagliche Wohnung. Es ist zwar schon manches geschehen, um die schreiendsten Mißstände in den Arbeiterwohnungen zu beseitigen. Aber das reicht noch bei weitem nicht aus. Im Jahre 1890 hatten in Berlin von 1000 Einwohnern 5,4 Wohnungen mit keinem heizbaren Zimmer, 441,8 mit einem heizbaren Zimmer. In Wien wohnten 90 331 Personen in übervölkerten Wohnungen, d. h. in Wohnungen, in denen vier oder mehr Personen denselben Raum miteinander teilen. Ähnlich sieht es in Leipzig, München, Hamburg und andern Großstädten aus[2]. Die Wohnungsverhältnisse der städtischen Arbeiter spotten noch vielfach jeder Beschreibung. Die Industrie zieht große Arbeitermassen an demselben Orte zusammen, und so sehen sich die Arbeiter genötigt, um nicht einen zu großen Teil ihres Lohnes auf die Miete zu verwenden, elende Schlupfwinkel aufzusuchen, die durch ihre Lage (im Keller oder unter dem Dach), durch ihre armselige Beschaffenheit (Niedrigkeit, Mangelhaftigkeit des Bodens, der Fenster und Türen), ihre Dunkelheit und Engheit oft mehr Höhlen

[1] Vgl. hierüber unsere Schrift: Die Frauenfrage 54 ff.
[2] Vgl. Herkner, Die Arbeiterfrage[2] 241 ff.

Digitized by Google

als menschlichen Wohnungen gleichen. Oft muß derselbe enge Raum einer ganzen zahlreichen Familie als Wohn-, Eß- und Schlafzimmer, als Küche und Vorratskammer dienen. Wie kann in diesen mit Rauch erfüllten, verpesteten Räumen Gesundheit, Gemütlichkeit und Frohsinn gedeihen? Müssen sich nicht fast notwendig ansteckende Krankheiten entwickeln? Wie soll ferner die Sittlichkeit in diesen Räumen bestehen können, wo Personen beiderlei Geschlechts auf den verschiedensten Altersstufen in unmittelbarer Nähe miteinander verkehren, essen und schlafen? Ganz besonders werden solche enge, überfüllte Wohnungen das Grab der Sittlichkeit, wenn die Familie sich genötigt sieht, zur leichteren Beschaffung des Mietzinses fremde Kost- oder Schlafgänger aufzunehmen. In solchen Verhältnissen schamhaft und keusch zu bleiben, erfordert fast ein Wunder. Hier muß notwendig Wandel geschafft werden. Billig wäre es, daß die Arbeitgeber selbst für passende Wohnungen sorgten, dieselben zu niedrigen Preisen an die Arbeiter vermieteten. Von manchen Arbeitgebern ist in dieser Beziehung schon recht Anerkennenswertes geleistet worden. Ein wahres Muster einer Arbeiterkolonie ist die neue Arbeiterkolonie Alfredhof von Krupp in Essen. Auch Eving auf Zeche „Ver. Stein und Hardenberg" bei Dortmund kann sowohl in Bezug auf geschmackvolle und praktische Bauart als Übersichtlichkeit des Gesamtplans, Gesundheit der Lage usw. ein wahres Muster einer Arbeiterkolonie genannt werden. Von vielen wird — und gewiß mit Recht — empfohlen, daß man dem Arbeiter die Möglichkeit gebe, durch allmähliche Amortisation Eigentümer seiner Wohnung zu werden. Sobald der Mensch etwas Wertvolles sein Eigen nennt, wird er ein Verteidiger der bestehenden Ordnung. — Gegen diese Möglichkeit des Eigentumserwerbs wird — wir dürfen das nicht verschweigen — von seiten der Arbeitgeber geltend gemacht, daß der Arbeiter, sobald er Eigentümer seines Häuschens geworden ist, nicht selten aufhört zu arbeiten und eine Schankwirtschaft errichtet oder auch das Häuschen verkauft. Vielleicht läßt sich aber diesen Übelständen durch bestimmte Bedingungen vorbeugen, die in den Miet- oder Kaufvertrag aufgenommen werden. — Von seiten der Arbeiter wird gegen die Mietswohnungen der Arbeitgeber die Einwendung erhoben, daß sich der Mietvertrag leicht mißbrauchen läßt, um den Arbeiter in ungebührliche Abhängigkeit zu bringen, besonders wenn die Lösung des Arbeitsvertrages auch die Lösung des Mietvertrages zur Folge hat.

Deshalb hat man anderswo die Wohnungsfrage durch Gründung von Arbeiter-Bauvereinen (Gesellschaften mit beschränkter Haft) zu lösen gesucht. Arbeiter treten zu einer Genossenschaft zusammen und gründen mit ihren Ersparnissen eine Vereinskasse. Die Genossenschaft baut Häuser und behält das Eigentumsrecht, vermietet aber dieselben an Genossenschaftsmitglieder. Ein solcher Bauverein wurde in Hannover 1885 von 70 unbemittelten Arbeitern gegründet und hatte am 1. Oktober 1894 40 große Häuser mit 325 Wohnungen. Die Mitgliederzahl belief sich am 1. Februar 1894 auf 2307 und das Vermögen betrug im Jahre 1893 schon 958271 Mark. Solche Genossenschaften haben auch eine nicht zu unterschätzende erziehliche Wirkung auf den Arbeiter.

Indessen an vielen Orten reicht die Privattätigkeit nicht aus. Hier ist nun zunächst die Gemeinde berufen, nachhelfend einzugreifen, sei es, daß sie den Arbeitern leichte und wohlfeile Fahrgelegenheit in umliegende Orte besorgt oder daß sie selbst Arbeiterwohnungen errichtet und zu niedrigen Preisen an die Arbeiter vermietet. Wenn die Gemeinden so viel tun für Theater, Museen u. dgl., sieht man nicht ein, warum sie nicht einiges für Beschaffung gesunder, freundlicher Arbeiterwohnungen tun könnten. Doch dürfen solche Wohnungen keine Mietskasernen sein, in denen große Menschenmassen durch dieselbe Türe aus- und eingehen müssen. Jede Wohnung sollte ihren eigenen Aus- und Eingang haben.

Digitized by Google

4. Nicht minder als der Sorge für die Hausfrau bedarf die Familie der Sorge für ihr Haupt und ihren Ernährer: den Arbeiter selbst. Diese Sorge muß sich vorzüglich auf vier Dinge erstrecken: auf Gesundheit und Leben des Arbeiters, auf sein Einkommen und die Quelle desselben, die Arbeit, und endlich auf die Stärkung der väterlichen Autorität.

a) Vor allem muß die Gesetzgebung Gesundheit und Leben des Arbeiters in Schutz nehmen. Schnöde Gewinnsucht ließen die Unternehmer oft in der Einrichtung der Fabriken, Hütten und Bergwerke alle Rücksichten auf das Wohl der Arbeiter übersehen. Bei möglichst geringem Lohn möglichst viel aus dem Arbeiter herauszuschlagen, das war das Losungswort, nach dem man vielfach wenigstens praktisch handelte. Gerade hierdurch hat man den Sozialisten mächtig vorgearbeitet. Ihnen hauptsächlich war es vorbehalten, zuerst und mit Nachdruck auf die haarsträubenden Zustände hinzuweisen, die allenthalben unter der gewerblichen Arbeiterbevölkerung herrschten. Die Schilderungen, welche Engels, Marx, Lassalle u. a. von dem Arbeiterelend in England, Deutschland und Frankreich entworfen, und zwar zum großen Teil auf Grund zuverlässiger statistischer Untersuchungen, haben weiten Kreisen die Augen geöffnet über das vermeintliche allgemeine Glück, welches die liberalen Nationalökonomen der Menschheit auf dem Boden des allgemeinen Gewährenlassens versprochen hatten. Während die reich gewordenen Kapitalisten dem unsinnigsten Luxus huldigten, hatten die Arbeiter bei schwerster Arbeit oft kaum das Nötigste zum Leben. Bis dahin hatte man nur von den großen Erfolgen der modernen Industrie geträumt, von den ungeahnten Vorteilen, welche sie der Menschheit gebracht. Die „Bildung" werde, so hoffte man, das Glück in die letzte Hütte hineintragen. Erst der von Haß und Erbitterung erfüllte Schrei aus der Tiefe öffnete vielen die Augen über die wahre Lage. Häufig mußten die Arbeiter (unter ihnen Kinder von 8 bis 10 Jahren) 14—15 oder noch mehr Stunden in ungesunden, schmutzigen, feuchten, engen, mit Staub und schädlichen Stoffen geschwängerten Räumen arbeiten, so daß sie in wenigen Jahren langsamem, aber sicherem Siechtum anheimfielen. Selbst die so notwendige Nacht- und Sonntagsruhe wurde ihnen, wo es nur anging, entzogen, so daß sie in Wahrheit des Lebens nie froh werden konnten. Die sittlichen Zustände waren infolge dieser Verwahrlosung und der mangelnden Trennung der Geschlechter wahrhaft grauenvolle. Dabei war der Lohn oft ganz unzureichend und wurde zuweilen noch durch willkürliche Strafen gekürzt. Durch Ausbezahlung in Naturalien (Truckſystem) suchte man außerdem die Arbeiter in völlige Abhängigkeit zu bringen. Auch die Behandlung der Arbeiter von seiten der Beamten war eine rücksichtslose, brutale. Die lästigsten Fabrikordnungen wurden willkürlich erlassen und nach Laune verschärft. Bei der geringsten Widersetzlichkeit wurden die Arbeiter gemaßregelt oder entlassen. Bei Wahlen wurden sie als „Stimmvieh" benutzt, und wagte es ein Arbeiter, eine eigene politische oder religiöse Meinung zu haben, so wurde er fortgeschickt. Traf den Arbeiter ein Unfall, was bei der Mangelhaftigkeit der Einrichtungen zum Schutz des Arbeiters oft der Fall war, oder wurde er krank oder altersschwach, so wurde er einfach verabschiedet und mit den Seinigen buchstäblich dem größten Elend preisgegeben. Die öffentliche Armenpflege war nach einem arbeitsschweren Leben die letzte Zuflucht des Unglücklichen.

Es ist zwar heute die Lage der Arbeiter um vieles besser geworden, aber die meisten Reformen wurden den Industriellen von den Arbeitern nach schwerem Kampf und mit Hilfe der staatlichen Gesetzgebung abgerungen. Nicht Gerechtigkeit und Nächstenliebe, sondern die Angst vor der Sozialdemokratie hat sehr viele Kapitalisten bewogen, ihren Widerstand gegen die gesetzlichen Reformen aufzugeben. Daneben hat es allerdings, was lobend anerkannt werden muß, auch manche Industrielle gegeben,

Digitized by Google

die aus freien Stücken und aus christlichem Wohlwollen viel zum Wohl ihrer Arbeiter getan haben[1]. Aber sie bildeten die Minderzahl.

Man begreift, daß solche Zustände eine tiefgehende Erbitterung erzeugen mußten, besonders da die fortschreitende Bildung den Arbeitern das Unwürdige ihrer Lage lebhafter zum Bewußtsein brachte. Es sammelte sich eine ungeheure Masse leichtentzündlichen Brennstoffes, in den man nur einen Funken zu werfen brauchte, um einen gewaltigen Brand anzufachen.

Die nötigen Reformen müssen vor allem den gesunden Arbeiter schützen. Zu diesen Reformen gehört das Verbot der Nachtarbeit, soweit sie nicht unbedingt bei einem Betriebe erforderlich ist. Sowohl die Rücksicht auf die Gesundheit des Arbeiters als auf dessen Familienleben verlangt dieses Verbot. Ferner gehört dazu das Verbot der Sonntagsarbeit. Selbst in rein gesundheitlicher Beziehung ist ein wöchentlicher Ruhetag nach Ausweis der Erfahrung ein unumgängliches Bedürfnis. Der Arbeiter ist aber nicht bloß Produzent, er ist auch Mensch, Familienvater und Christ. Fast nur den Sonntag kann er im Kreise seiner Familie zubringen und den Familienangelegenheiten nachgehen. Es muß ihm ferner wenigstens einmal wöchentlich Zeit und Gelegenheit gegeben werden, sich an seine höhere Bestimmung zu erinnern und auch für Gott und seine Seele zu leben. Die Religion wird dann auch seinem gewöhnlichen Tagewerk höhere Weihe geben, ihn trösten und stützen in Tagen der Krankheit und des Mißgeschickes.

Soweit notwendig ist die Gesetzgebung berechtigt bzw. verpflichtet, eine übermäßig lange Arbeitsdauer durch Festsetzung einer täglichen oder wöchentlichen Maximalarbeitszeit zu verhindern. In besonders beschwerlichen und ungesunden Beschäftigungen, z. B. in den Bergwerken, sollte die achtstündige Arbeitszeit nicht überschritten werden. Für die Fabriken überhaupt sollte die Arbeitszeit nicht mehr als zehn Stunden betragen. Die Erfahrung hat gelehrt, daß übermäßige Arbeitsdauer dem Unternehmer keinen Gewinn bringt, den Arbeiter aber geistig und leiblich ruiniert und das Familienleben beeinträchtigt. Bei jugendlichen Arbeitern unter 18 Jahren muß die Arbeit selbstverständlich noch kürzer sein, und Kindern unter 14 Jahren sollten die Fabriken ganz verschlossen bleiben.

Die Arbeitgeber müssen ferner gesetzlich verpflichtet werden, alle zur Sicherung der Gesundheit, des Lebens und der Sittlichkeit der Arbeiter nötigen Maßregeln zu treffen. Die Werkstätten sollen geräumig, hell, reinlich und von schädlichen Stoffen frei, also gut gelüftet sein ohne den Arbeiter schädlichem Durchzug auszusetzen. Maschinen, Werkzeuge, Gebäude, Heizung und Beleuchtung sollen so eingerichtet sein, daß Unfälle nicht leicht vorkommen können. Es mag das den Reingewinn des Unternehmers schmälern, aber das Leben des Arbeiters steht höher. Der Staat hat die Pflicht, keine Fabriken oder Bergwerke errichten oder bestehen zu lassen, wenn für diese Vorsichtsmaßregeln nicht gesorgt ist. Zuverlässige und unabhängige staatliche In-

---

[1] Man vgl. „Die christliche Arbeiterkorporation zu Val-des-Bois", dargestellt von Léon Harmel, Mainz 1879. Ähnlich wie Harmel haben auch Fr. Brandts jr. in München-Gladbach, Villeroy und Boch in Mettlach a. d. Saar und andere sehr viele nachahmenswerte Wohlfahrtseinrichtungen zu Gunsten ihrer Arbeiter getroffen. Auch was die Firma Krupp in Essen für ihre Arbeiter tut, ist aller Anerkennung wert. Über dergleichen Wohlfahrtseinrichtungen siehe die Zeitschrift Arbeiterwohl, die von dem rühmlichst bekannten Sozialpolitiker Prof. Dr Fr. Hitze trefflich redigiert wird und allen Industriellen und Arbeiterfreunden sehr praktische Winke zur Hebung der sittlichen und sozialen Notstände in der arbeitenden Klasse gibt. Speziell über die Arbeiterfrage orientiert sehr gut Hitze, Die Arbeiterfrage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung, 15.—16. Tausend, Berlin 1902.

Digitized by Google

spektoren sollen darüber wachen, daß die diesbezüglichen Bestimmungen durchgeführt werden. Bisher hat das Institut der Inspektoren den Erwartungen noch nicht völlig entsprochen, teils vielleicht weil dieselben zu sehr durch Rücksichten nach oben gebunden waren, teils weil die Arbeiter aus Furcht vor Maßregelung nicht wagen, ihnen Anzeige zu machen.

b) Bisher haben wir den gesunden, beschäftigten Arbeiter betrachtet. Es muß aber auch zur Zeit der Arbeitsunfähigkeit und Arbeitslosigkeit für ihn gesorgt werden. Bei *Unfällen*, die den Arbeiter im Betriebe treffen, ist ein doppelter Weg der Fürsorge möglich. Entweder faßt man die Pflicht des Arbeitgebers als eine *Entschädigungspflicht* auf, die er gegen den vom Unfall betroffenen Arbeiter hat und der er sich durch den Nachweis entziehen kann, daß der Unfall durch die Schuld des Arbeiters eingetroffen. Oder man faßt die Pflicht als eine vom Staate aus Gründen des Gemeinwohls dem Arbeitgeber auferlegte Fürsorge für den Arbeiter. Diesen letzteren Weg hat man in Deutschland (Gesetz vom 6. Juni 1884) betreten. Wir sagten: dem Arbeitgeber, weil dieser auch den Gewinn aus dem Arbeiter zieht. Erst dann läßt sich die Heranziehung der Steuerzahler zur Versicherung in etwa rechtfertigen, wenn ein ganzer wichtiger Industriezweig die Versicherungssumme allein nicht aufzubringen vermag, ohne vernichtet zu werden. Auch für die Zeit einer *Krankheit*, *der Invalidität* und *des Alters* muß dem Arbeiter eine Kranken- oder Altersunterstützung sicher sein. Die Altersunterstützung darf aber nicht erst vom 70. Jahre an bezahlt werden, weil die wenigsten Fabrikarbeiter so alt werden. Daß der Arbeiter selbst verpflichtet werde, zu den Kranken- und Altersunterstützungskassen in gesunden Tagen beizutragen, ist nur recht und billig. Das befördert die Sparsamkeit und nimmt der Unterstützung den demütigenden Charakter des bloßen Almosens. Um zufrieden leben und sterben zu können, muß der Arbeiter die beruhigende Zuversicht haben, daß auch im Falle seines frühzeitigen Todes für seine Hinterbliebenen gesorgt ist.

Endlich muß auch für die Zeit unverschuldeter Arbeitslosigkeit der Arbeiter das zum Dasein für sich und die Seinen Notwendige haben. Einer der tiefsten Schäden der heutigen Ordnung ist, wie schon früher bemerkt wurde, das Gefühl der Unsicherheit seiner Existenz, das den Arbeiter beständig drückt. Der Arbeiter ist nie sicher, ob er nicht in Bälde aus der Arbeit entlassen wird oder sich Lohnabzüge muß gefallen lassen, die sein Dasein bedrohen. Gerade dieses Gefühl der Unsicherheit ist eine Hauptquelle der Unzufriedenheit der industriellen Lohnarbeiter. Der einzelne Industrielle kann diese Unsicherheit sehr oft nicht beseitigen, da er selbst beständig den Schwankungen des Weltmarktes ausgesetzt ist. Um dem Arbeiter eine sichere Grundlage für sein Dasein zu geben, hat man ihm ein *Recht auf Arbeit* zugeschrieben. Indessen ein allgemeines und eigentliches Recht auf Arbeit gibt es nicht. Es lassen sich keine stichhaltigen Gründe dafür vorbringen. Entweder hat der Arbeiter bloß ein Recht auf irgendwelche Arbeit, gleichviel welcher Art sie sei; oder er hat ein Recht auf eine bestimmte Art von Arbeit, die seiner Vorbildung und seinem Berufe entspricht. Das letztere ist unmöglich, weil solche Arbeit oft überhaupt nicht vorhanden ist. Wenn die Schlosser keine Arbeit finden, kann doch weder der Staat noch die Gemeinde noch sonst jemand die Pflicht haben, aufs Geratewohl Schlosserarbeiten machen zu lassen. Mit einem Recht auf Arbeit im allgemeinen wäre aber den meisten Arbeitern wenig gedient. Ein Uhrmacher oder Konfektionär würde schwerlich mit Freude an das Steineklopfen oder das Ausgraben bei Kanalbauten gehen. Wohl aber hat unter Umständen die Gesellschaft (Gemeinde oder Staat) im Interesse der Selbsterhaltung die Pflicht, den Arbeitern nach Möglichkeit lohnende Arbeit zu verschaffen. Denn in der äußersten Not hat jeder das Recht, sich das zum Leben Notwendige zu nehmen,

Digitized by Google

wo er es findet. Das gilt auch vom Arbeiter. Und wer will es ihm wehren, sich zu diesem Zweck mit andern zu verbinden, die in derselben Not sind? Aus einer solchen Sachlage würden sich leicht die schwersten Übel für die Gesamtheit ergeben. Deshalb hat die Obrigkeit die Pflicht, derselben auf irgend eine Weise zuvorzukommen. Der richtige Weg zu diesem Ziele ist aber nicht das Almosen, sondern die Gewährung lohnender Arbeit. Oft ist solche Arbeit vorhanden, aber der Arbeiter weiß es nicht. Es ist deshalb dringend zu wünschen, daß die Gemeinden Bureaus für den Arbeitsnachweis errichten. Diese würden als eine Art Arbeitsbörsen fortlaufend Angebot und Nachfrage statistisch feststellen und könnten so leicht den Arbeitern Beschäftigung verschaffen, besonders wenn die Gemeinden durch ein staatliches Zentralbureau miteinander in Verbindung treten. In England übernehmen viele Gewerkvereine auch die Arbeiterversicherung. Gegen bestimmte Beiträge verpflichtet sich die Gewerkschaft, ihren Angehörigen entweder Arbeit zu verschaffen oder für die Zeit unverschuldeter Arbeitslosigkeit eine Unterstützung zu gewähren. Ist auf andere Weise keine Arbeit zu beschaffen, so sollen die Gemeinden oder der Staat gemeinnützige Arbeiten ausführen lassen (Bau von Straßen, Kanälen u. dgl.).

c) Eine Hauptfrage für den Arbeiter und seine Familie ist die Lohnfrage. Es gibt gewiß viele Arbeiter, die einen so reichlichen Lohn erhalten, daß sie mit ihrer Familie davon anständig leben und noch einen Sparpfennig für die Zukunft zurücklegen könnten, wenn sie nüchtern und sparsam leben wollten. Daneben gibt es aber auch eine große Zahl anderer (allerdings meist ungelernter) Arbeiter, deren Lohn so gering ist, daß sie kaum notdürftig davon leben und die Miete bezahlen, geschweige denn noch etwas sparen können. Es ist — um das Mindeste zu sagen — eine Forderung der strengen Gerechtigkeit, daß der Lohn in normalen Verhältnissen nicht unter das Maß dessen sinke, was dem Arbeiter zu seinem eigenen anständigen Unterhalte notwendig ist[1], und es ist Aufgabe der Sozialpolitik, den Lohn auch des letzten Arbeiters nach Möglichkeit auf die Höhe zu bringen, die nach dem jeweiligen Stand der Gesellschaft zum anständigen Dasein des Arbeiters und seiner Familie erfordert wird. Soweit es notwendig ist, um den Arbeiter vor ungerechter Übervorteilung zu schützen, hat die Obrigkeit das Recht, die Lohnhöhe oder wenigstens die unterste Grenze des Lohnes (Minimallohn) zu bestimmen. Eine solche Bestimmung ist nur eine Art Taxe, wie sie z. B. bei öffentlichen Führern oder Droschkenkutschern noch heute im Gebrauche ist. Die älteren Theologen erkennen mit dem hl. Thomas[2] der Obrigkeit das Recht zu, für die notwendigen Unterhaltsmittel (Brot, Salz usw.) Preistaxen festzusetzen. Etwas ähnliches gilt von der Arbeit, welche die einzige Subsistenzquelle für einen großen Teil des Volkes ist. Die Schwierigkeit, die man gegen eine solche Bestimmung der Lohnhöhe von seiten der Vertragsfreiheit erhebt, haben wir schon oben (594) zurückgewiesen. Der Arbeiter will seine Arbeit nicht verschenken, ja er darf das meistens gar nicht, weil er mit seiner Familie von ihr leben muß. Deshalb muß ihm aus Gerechtigkeit der dem Werte der Arbeit entsprechende Lohn gegeben werden. Die Entziehung oder Verkürzung dieses Lohnes gehört zu den himmelschreienden Sünden.

So unzweifelhaft jedoch ein solches Recht der Regierung rein theoretisch ist, so läßt sich doch nicht verkennen, daß die praktische Durchführung von Arbeitstaxen oder auch nur des Minimallohnes den größten Schwierigkeiten begegnet, ja unter den heutigen Umständen fast unmöglich ist. Die Arbeits- und Unterhaltsbedingungen sind in den heutigen Großstaaten zu ungleich und hangen auch zu sehr von der Lage des

[1] Vgl. das Nähere über den gerechten Lohn oben 364.

[2] S. th. 2, 2. q. 77, a. 2 ad 2.

Digitized by Google

Weltmarktes ab, als daß sich eine allgemeine gleiche gesetzliche Regelung der Lohnhöhe durchführen ließe.

Indessen scheint es auch nicht nötig, daß die öffentliche Gewalt direkt die Lohnfrage bestimme. Sie kann die Bestimmung derselben zunächst der Vereinbarung der Arbeiter und Arbeitgeber überlassen und nur Schiedsgerichte bestellen, die zu gleichen Teilen aus Arbeitern und Arbeitgebern unter dem Vorsitz eines öffentlichen Beamten bestünden und alle den Lohn und die sonstigen Arbeitsbedingungen betreffenden Streitigkeiten zu erledigen hätten[1]. Oder man könnte auch solchen Kommissionen die Festsetzung der Lohnhöhe überlassen[2]. Die in Deutschland bestehenden Gewerbegerichte haben freilich bisher noch nicht völlig den gehegten Erwartungen entsprochen. Viele Arbeiter wagen aus Furcht vor Maßregelung durch die Betriebsbeamten nicht, sich an die Gewerbegerichte zu wenden. Das ist auch ein Grund, warum die Beteiligung an den Wahlen für die Gewerbegerichte eine verhältnismäßig geringe ist.

Solche Gewerbegerichte werden erst dann ihre volle Wirksamkeit entfalten, wenn den Arbeitern das Recht gewährt ist, sich frei zur Wahrung ihrer Interessen in Vereinen zu organisieren (Koalitionsfreiheit). Nur als geschlossene Organisation vermögen die Arbeiter billige Arbeitsbedingungen zu erlangen. In England haben tatsächlich die Gewerkvereine (Trade-Unions) viel zur Hebung der Lage der Arbeiter beigetragen und gerade dadurch die Arbeiter vor den sozialistischen Träumereien eines Zukunftsparadieses bewahrt[3]. In Deutschland liegen die Verhältnisse allerdings etwas anders. Hier sind bis in die neueste Zeit die gewerkschaftlichen Organisationen vielfach von politischen Parteien ausgegangen und Werkzeuge solcher Parteien gewesen. Namentlich hat die Sozialdemokratie zahlreiche derartige Organisationen ins Leben gerufen. Trotzdem verfolgen die zielbewußten Sozialisten, wie Bebel und Kautsky, die Gewerkvereine mit einem gewissen Mißtrauen[4]. Schon mehrmals wäre es auf den sozialdemokratischen Parteitagen fast zu einer Spaltung zwischen der politischen und der gewerkschaftlichen Partei gekommen. Die Gewerkvereine richten naturgemäß ihr Augenmerk auf unmittelbar erreichbare Ziele und werden konservativ, sobald sie praktische Erfolge erlangen; sie geraten in das „kleinbürgerliche Fahrwasser", wie ihnen die Gegner vorwerfen. — Sollten die Sozialdemokraten die Koalitionsfreiheit als Kampfmittel gegen die bestehende Ordnung mißbrauchen, so läßt sich ein solcher Mißbrauch verhindern, ohne die Vereinsfreiheit aufzuheben. Die Arbeiter sind heute zu weit vorgeschritten, als daß man ihnen auf die Dauer diese Freiheit verweigern könnte.

---

[1] In diesem Sinne spricht sich Leo XIII. in seiner Enzyklika De condicione opificum aus.

[2] Auf diesem Wege ist man in der Kolonie Viktoria in Australien praktisch vorangegangen. Das Fabrik- und Ladengesetz vom 1. Oktober 1896 bestimmt: Für die in Fabriken, Werkstätten und durch Heimarbeit erfolgende Herstellung von Kleidern, Schuhzeug, Möbeln und Backwaren können durch die Regierung Spezialkommissionen ernannt werden, die zur Hälfte aus Unternehmern, zur Hälfte aus Arbeitern bestehen und für die einzelnen Arbeitsleistungen Minimallöhne festzusetzen haben. Zur Innehaltung dieser Tarife ist jeder Unternehmer unter Strafe bis zu 2000 Mark gehalten. Für Heimarbeiter dürfen nur Stücklohnpreise festgesetzt werden. Die Tarife sind in lesbarer Schrift am Eingang der Werkstätten anzubringen. Vgl. Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik, herausgegeben von Braun X (1897), 4. Heft.

[3] In vielen Betrieben Englands existiert die sog. gleitende Lohnskala (Sliding scale), d. h. Arbeiter und Unternehmer kommen darin überein, daß der Lohn in einem bestimmten Verhältnis zum Verkaufspreis der Ware stehe, so daß mit dem Fallen oder Steigen dieses Preises auch der Lohn nach dem festgesetzten Verhältnis steigt oder fällt.

[4] Vgl. unsern „Sozialismus" S. 67 ff.

Digitized by Google

Es ist auch unbillig, den Unternehmern die volle Freiheit zu Verbänden gegen die Arbeiter zu gewähren und dieselbe Freiheit den Arbeitern vorzuenthalten [1].

II. Handwerkerfrage. Ein Hauptaugenmerk der Sozialreform muß auf die Erhaltung und Stärkung der Mittelstände gerichtet sein. Diejenigen Staaten sind immer die glücklichsten gewesen, in denen die soliden Mittelstände überwogen. Sowohl übermäßiger Reichtum als übergroße Armut sind eine reiche Quelle sittlichen Verderbens. Daß die Mittelstände, wie sie bisher existierten, gefährdet und teilweise schon in der Auflösung begriffen sind, wird von fast allen zugegeben. Von liberaler Seite wird große Hoffnung gesetzt auf einen neuen Mittelstand, der den früheren ersetzen soll und aus den Kapitalisten besteht, welche von den Zinsen ihrer in Banken, Sparkassen oder Aktiengesellschaften angelegten kleinen Kapitalien leben. Daß es eine zahlreiche Klasse solcher Kleinkapitalisten gibt und ihre Zahl in manchen Ländern, namentlich in Frankreich und England, im Wachstum begriffen ist, läßt sich nicht leugnen. Aber dieser neue Mittelstand ist nicht derjenige, dessen die Gesellschaft besonders benötigt. Der echte und rechte Mittelstand ist derjenige, bei dem Kapital und Arbeit innig miteinander verbunden sind, wie dies beim Bauern- und Handwerkerstand zutrifft. Bei ihm gedeihen die kernigen Bürgertugenden am besten, weil er zu beständiger redlicher Arbeit gezwungen ist, die ihn vor dem schädlichen Müßiggang bewahrt, ihn an Leib und Seele gesund erhält und ihm als Lohn zwar keinen übermäßigen Reichtum, wohl aber einen mäßigen Wohlstand in Aussicht stellt. Der Hebung des sittlichen Lebens und der Bildung eines wetterfesten Charakters ist nichts förderlicher als das Bewußtsein einer selbständigen Existenz, zu deren Sicherstellung man nichts braucht als eigene redliche Arbeit und den Segen des Himmels. Dieses Bewußtsein kann der Kleinkapitalist nicht haben, da ihn über Nacht wirtschaftliche Krisen, gewagte Spekulation oder Betrug um sein ganzes Einkommen bringen kann. Nur der Bauer und Handwerker kann dieses Bewußtsein haben, und zwar ohne die Gefahr der Selbstüberhebung und Genußsucht, die so oft wie ein Schatten dem Reichtum folgen.

Das Handwerk war im Mittelalter in Innungen oder Zünften organisiert. Von Ausnahmen abgesehen durften nur Innungsmitglieder das Handwerk ausüben, und dieselben mußten den vorgeschriebenen Bildungsgang als Lehrlinge und Gesellen durchgemacht und durch die Meisterprüfung ihre Befähigung nachgewiesen haben. So konnte das Handwerk nur von wohlgeschulten Fachleuten ausgeübt werden. Auch als Meister blieb der Handwerker dem Innungsvorstande unterworfen, dem in Angelegenheiten des Handwerks die unmittelbare Gerichtsbarkeit über die Zunftgenossen zustand und der nach außen hin die Interessen der Zunft zu vertreten hatte. Auf diese Weise gelangte das Handwerk zu hoher Blüte, und unter den Handwerkern bildete sich ein stolzes Standesbewußtsein, das sowohl in wirtschaftlicher als sittlicher und religiöser Beziehung eine mächtige Schutzwehr für das Wohlverhalten der Zunftgenossen bildete. Auch war dafür gesorgt, daß kein Meister die andern durch seine Konkurrenz erdrücken und brotlos machen konnte. Die französische Revolution begnügte sich nicht damit, die Mißbräuche, die sich allmählich in das Zunftwesen eingeschlichen, abzustellen, sondern vernichtete mit einem Schlage die Organisation, an der fast ein Jahrtausend gearbeitet. Von Frankreich aus zogen die liberalen Ideen durch ganz Europa. Unbeschränkte Gewerbefreiheit und Freizügigkeit war das Losungswort der neu aufstrebenden Partei.

[1] Über die Arbeiterfrage besonders zu vergleichen: Meyer, Die Arbeiterfrage und die christlich-ethischen Prinzipien³; Hitze, Schutz dem Arbeiter (1890) und desselben: „Die Arbeiterfrage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung"; Herkner, Die Arbeiterfrage² 241 ff (bei beiden finden sich reiche Literaturangaben); Menger, Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag (1891); Antoine, Cours d'économie 354 ff.

Digitized by Google

Jeder Pfuscher konnte nun sein Glück im Handwerk versuchen. Hierzu kam aber noch ein schlimmerer Feind des Handwerks: die Maschine, wie wir schon oben ausgeführt haben, und im Bunde mit der Maschine das Warenlager, in dem die Handwerksprodukte von Kapitalisten feilgeboten werden. Das Handwerk ist infolge davon in der Auflösung begriffen, und es ist erklärlich, daß sich eine große Mißstimmung der Handwerker bemächtigt hat und dieselben immer lauter um Hülfe rufen.

Ist aber dem Handwerk noch zu helfen? Die Sozialdemokraten prophezeien ihm in allen Tonarten den sichern Untergang. Das müssen sie natürlich von ihrem Standpunkt. Wenn alle Produktionsmittel und die gesamte Produktion „vergesellschaftet" werden sollen, so bleibt selbstredend für ein selbständiges Handwerk und selbständige Bauern kein Platz mehr. Auch viele liberale Politiker und Volkswirtschaftslehrer sind der Ansicht, die Zeit des Handwerks sei für immer vorüber. Müßten wir diese Ansicht als richtig anerkennen, so wäre diese Sachlage gewiß höchst zu bedauern. Freilich, wer das Produzieren als das einzige oder höchste Ziel des Wirtschaftslebens ansieht, dem kann der Untergang des Handwerks gleichgültig sein, mag auch noch so viel menschliches Glück und bürgerliche Tugend damit zu Grunde gehen. Aber dieser Standpunkt ist falsch. Glücklicherweise sind auch die Bestrebungen, dem Handwerk wieder aufzuhelfen, keineswegs so aussichtslos, als viele uns wollen glauben machen, wie wir schon früher gegen die Sozialisten dargetan haben[1]. Wir verkennen allerdings die Schwierigkeiten nicht, die sich der Organisation des Handwerks entgegenstellen. Schon die Begriffsbestimmung des Handwerks ist nicht leicht. Ob jemand mehr oder weniger Gesellen habe, macht keinen wesentlichen Unterschied, ebensowenig die Verwendung von Maschinen, da manche Handwerker schon heute Maschinen gebrauchen. Doch kann man als ausschlaggebendes Zeichen für das Handwerk das Überwiegen der persönlichen Leistung über die Tätigkeit der Maschine ansehen. Beim Fabrikbetrieb dient die menschliche Arbeit der Maschine, beim Handwerk hingegen unterstützt die Maschine die menschliche Arbeit. Man kann auch von der Arbeitsteilung ausgehen und als Handwerk jene Arbeit ansehen, bei welcher der einzelne Arbeiter das ganze Produkt herstellt, während beim Fabrikbetrieb der einzelne Arbeiter immer nur einen bestimmten Teil des Produktes anfertigt.

Was sodann die Frage angeht, wie dem so umgrenzten Handwerk wieder aufzuhelfen sei, so ist vor allem klar, daß die heutige unbegrenzte Gewerbefreiheit nicht länger bestehen bleiben darf. Nur derjenige muß befugt sein, das Handwerk selbständig auszuüben, der dasselbe erlernt und den Befähigungsnachweis durch eine Meisterprüfung vor einer aus Fachmännern bestehenden Kommission geliefert hat. Durch diese Maßregel würden die Pfuscher aus dem Handwerk entfernt, die Konkurrenz vermindert und der Handwerkerstand technisch und moralisch gehoben. Die meisten Handwerker sehen den Befähigungsnachweis als ihre Hauptforderung an und behaupten geradezu, ohne Gewährung derselben seien sonstige Versuche einer Hebung des Handwerks umsonst. Die Handwerker müssen ferner wieder in Innungen organisiert werden, und zwar müssen dieselben unseres Erachtens Zwangsinnungen sein. Nach den bisherigen Erfahrungen genügen die freien Innungen nicht, weil gerade diejenigen Handwerker ihnen fernbleiben, die am meisten zur Hebung derselben beitragen könnten, ihrer aber am wenigsten bedürfen. Wenigstens sollte man dort die Zwangsinnung durchführen, wo die Mehrheit der Handwerker sie verlangt. Daß der Staat zu einer solchen Maßregel berechtigt sei, scheint uns unzweifelhaft. Denn dieselbe ist zur Erhaltung eines zahlreichen und wichtigen Standes der Gesellschaft notwendig und wird von der großen Mehrheit der Angehörigen desselben dringend ge-

[1] Vgl. oben 170.

Digitized by Google

fordert[1]. Sollte das Handwerk zu Grunde gehen, so wäre das für die ganze Gesellschaft sehr schlimm und ein weiterer verhängnisvoller Schritt auf dem Wege der Proletarisierung derselben. Hand in Hand mit der Einführung der Innung müßte die Neuordnung des Lehrlings- und Gesellenwesens gehen, insbesondere der Gesellenprüfung, der Führung eines Arbeitsbuches von seiten der Lehrlinge und Gesellen.

Sehr viele Handwerker verlangen auch die Einschränkung des Hausierhandels und die Beseitigung der Zwischenlager für Erzeugnisse des Handwerks; endlich die Errichtung von Handwerkerkammern zur Vertretung der Interessen des Handwerks, namentlich der Gesetzgebung gegenüber durch Gutachten, Ratschläge, Petitionen u. dgl. Wären die Innungen einmal organisiert, so könnten dieselben auch die gemeinsame Beschaffung von Maschinen und Rohstoffen, die Errichtung von gemeinsamen Warenlagern für die Handwerksprodukte übernehmen; ganz besonders ließe sich dann das Versicherungswesen (Kranken- und Altersklassen, Witwen- und Waisenversorgung) im Anschluß an die Innungen neu organisieren.

Wir dürfen jedoch zwei Gefahren nicht übersehen, die mit der Neuorganisation des Handwerks heute verbunden sind. Die Innungen des Mittelalters ruhten durchaus auf religiöser Grundlage. Die Innung hatte ihre eigenen religiösen Feste, ihren besondern Schutzpatron, ihre gemeinschaftliche Kommunion, gemeinschaftliche Begräbnisse, Jahrestage usw. So flochten die religiösen und gewerblichen Interessen ein gemeinschaftliches Band um alle Zunftgenossen. Heute dagegen ist die Bevölkerung, wenigstens in Deutschland, fast überall religiös gespalten. Die Innungen müßten also von der Religion ganz absehen, was der religiösen Gleichgültigkeit mächtigen Vorschub leisten würde. Denn das Betonen des allgemein Christlichen genügt nicht als wahrhaft religiöse Grundlage. Wo nicht gemeinschaftliches Gebet und gemeinschaftlicher Gottesdienst möglich ist, kann von einer gemeinsamen Pflege religiöser Gesinnung keine Rede sein. — Sodann darf man die heutigen politischen Verhältnisse nicht außer acht lassen. Die konstitutionellen Verfassungen mit ihren Volksvertretungen und allgemeinen Wahlen ziehen alle Seiten des gesellschaftlichen Lebens in das politische Gebiet hinein. Deshalb ist heute ein Absehen von der Politik in der gewerkschaftlichen Bewegung äußerst schwierig, wenn nicht unmöglich. Außerdem ist fast jedes Land in zahlreiche politische Parteien gespalten, deren leidenschaftliche Kämpfe auch in die Innungen hineinspielen müßten. Endlich kommt dazu noch die Gefahr, daß der Staat die Innungen ganz seinem Einfluß zu unterwerfen trachten wird, um sie auch politisch zu verwerten. Um dieser Gefahr vorzubeugen, müßte sich jedenfalls der Staat mit der gesetzlichen Regelung des Innungswesens begnügen, in Bezug auf Verwaltung und innere Organisation den Innungen volle Selbstverwaltung gewähren[2].

---

[1] Über die Innungsverhältnisse in Preußen veröffentlichte unlängst Dr Paul Voigt folgende Angaben, die ihm vom preußischen Handelsministerium zur Verfügung gestellt wurden. Man zählte in Preußen:

	Innungen:	Mitglieder:
1. Dezember 1878	6018	ca 150 000
Ende Dez. 1888	7424	„ 219 758
1. Dezember 1890	7823	„ 226 049
1. Dezember 1892	7925	„ 221 357
1. Dezember 1894	7925	„ 219 175
1. Dezember 1896	7940	„ 224 956.

Danach stieg die Zahl der Innungsmitglieder von 1878 bis 1890, von 1890 bis 1894 ging dieselbe zurück. Aber der Verlust wurde von 1894 bis 1896 wieder ausgeglichen.

[2] Für weitere Ausführungen über das Handwerk verweisen wir auf Dannenberg, Das deutsche Handwerk (1872); Droste, Die Handwerkerfrage (1884); Hitze,

Digitized by Google

III. Agrarfrage. In noch höherem Grade als der Handwerkerstand bildet der Bauernstand eine feste Grundlage der Gesellschaft. Er ist noch heute der zahlreichste Stand. Nach der Berufszählung vom 14. Juni 1895 gehörten im Deutschen Reich von 27863384 Erwerbstätigen 11940929 der Landwirtschaft an. In Österreich, Frankreich und Italien ist der Prozentsatz der Landbevölkerung noch größer. Kein Stand ist ferner so kerngesund an Leib und Seele, hält so fest an Religion und angestammter Sitte, widersteht so allen Umsturzbewegungen als der Bauernstand. Bezeichnenderweise hat in Deutschland die Sozialdemokratie auf dem Lande bis jetzt nur wenig Eingang gefunden. Es muß deshalb alles aufgeboten werden, um den Bauernstand zu retten. Daß er in seinem Dasein bedroht ist, läßt sich leider nicht bezweifeln. Das beweist schon allein die agrarische Bewegung, die jetzt seit Jahrzehnten besteht und beständig im Wachsen begriffen ist. Eine solche Erscheinung kann nicht auf bloßer Verhetzung beruhen. Das beweist ferner die zunehmende Verschuldung des Landbesitzes. Nach ungefährer Schätzung ist der Grundbesitz in Deutschland bis zur Hälfte seines Wertes verschuldet. Das beweist endlich die relative Abnahme der Landbevölkerung gegenüber der Stadtbevölkerung. Rechnet man zur ländlichen Bevölkerung alle Orte mit weniger als 2000 Einwohnern, so gehörten z. B. in Frankreich von je 100 Einwohnern im Jahre 1846 75,58 zur ländlichen und bloß 24,42 zur städtischen Bevölkerung, im Jahre 1886 dagegen nur mehr 64,05 zur ländlichen und 35,95 zur städtischen. Auch in Deutschland haben wir eine ähnliche Verschiebung. Von 100 Einwohnern lebten im Jahre 1871 63,9 in Orten mit weniger als 2000 Seelen, im Jahre 1885 56,3, im Jahre 1890 53,0 und endlich im Jahre 1900 nur mehr 45,7. Also eine beständige Abnahme der ländlichen gegenüber der städtischen Bevölkerung. Wäre der Zustand der Landwirtschaft ein befriedigender, so ließe sich diese Wanderung vom Land in die Stadt kaum genügend erklären.

Eine Hauptquelle der Übel, an denen die Landwirtschaft leidet, ist die Niedrigkeit der Preise der landwirtschaftlichen Produkte, besonders des Getreides, die ihren Grund in der ausländischen Konkurrenz und in der Entwertung des Geldes hat. Hierzu kommt die zunehmende Verteuerung der Arbeitskräfte auf dem Lande.

Aber wie ist der Landwirtschaft zu helfen? Die Agrarsozialisten wollen Grund und Boden verstaatlichen. Die Undurchführbarkeit dieses Planes haben wir schon früher (S. 278) gezeigt. Eine Hauptfrage für die Landwirtschaft ist die Frage, wie die Preise der landwirtschaftlichen Produkte, besonders des Getreides, zu heben seien. Manche Agrarier verlangen zu diesem Zweck die Verstaatlichung des Getreidehandels mit dem Ausland, damit der Staat die Preise der einheimischen Landwirtschaft auf der erforderlichen Höhe halten könne (Antrag Kanitz). Aber eine solche Maßregel ließe sich nur im äußersten Notfall rechtfertigen, wenn auf andere Weise die Landwirtschaft nicht mehr zu retten wäre und die andern Stände dadurch nicht in ihrem Dasein bedroht würden. Abgesehen von einem solchen Notfall ist diese Maßregel sozialistisch. Man nimmt den einen, um den andern zu geben. Mit demselben Recht könnten die Handwerker, die Kaufleute, die Besitzer der Kohlenbergwerke ähnliche Monopole zu ihren Gunsten verlangen.

Ein Radikal- und Universalheilmittel, um der Landwirtschaft in kurzer Frist zu helfen, gibt es wohl nicht. Doch kann die Gesetzgebung durch kleinere allmähliche Reformen ihr zu Hilfe kommen. Dazu gehört vor allem ein mäßiger Schutzzoll gegen die Konkurrenz des Auslandes. Ein anderes Mittel, der Landwirtschaft zu helfen, ist ein passendes Erbrecht. Man darf zwar nicht alles über einen Leisten schlagen.

Schutz dem Handwerk (1884); E. Jäger, Die Handwerkerfrage (1887); H. Pesch, Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung 545 ff 668 ff.

Digitized by Google

Das Erbrecht muß sich den bestehenden Sitten, Anschauungen und Bedürfnissen eines Volkes anschließen. Aber im allgemeinen läßt sich doch der Grundsatz aufstellen: das Erbrecht muß es dem Bauern *ermöglichen*, sein Gut ohne übermäßige Belastung einem Sohne (Anerben) zu übergeben und es so in der Familie zu erhalten. Wie für andere Stände, so ist jedenfalls auch für den Bauernstand die Zwangsgleichteilung ein Unheil[1]. Auch in der Besteuerung sollte auf die heute schwer belastete Landwirtschaft mehr Rücksicht genommen werden. Ebenso muß das Kreditwesen besser geordnet werden. Um dem Wucher vorzubeugen, ist der Staat berechtigt, *Wucherverbote* zu erlassen oder auch den Maximalzins (Zinstaxe) festzusetzen. Dies gilt zwar in Bezug auf alle Stände, ganz besonders aber in Bezug auf den Bauernstand. Die Landwirte sind in der Not oft gezwungen, Anleihen zu machen, und zwar um jeden Preis, so daß es der Darleiher in der Gewalt hat, sich auf ihre Kosten ungerecht zu bereichern. Dazu wird noch oft von verschmitzten Wucherern — selbst mit Zuhilfenahme von Lug und Betrug — auf die Einfalt und Unerfahrenheit der schlichten Leute spekuliert.

Wucherverbote sind übrigens nicht identisch mit *Zinstaxen*. Gesetzlich die Zinshöhe festzulegen, möchte heute sehr schwierig, wenn nicht praktisch unmöglich sein. Aber auch wo keine Zinstaxen bestehen, können Wucherverbote erlassen werden[2]. Übrigens glauben wir, daß man durch eine richtige Organisation des Kreditwesens, besonders durch Gründung von Darlehenskassen, bei denen die Landwirte zu niedrigen Zinsen ein Darlehen erhalten können, noch wirksamer dem Wucher entgegenzuarbeiten vermag als durch bloße Wucherverbote. Auch hier kann die freie Privattätigkeit viel leisten, wie z. B. der großartige Erfolg der Raiffeisenschen Darlehenskassen beweist. Soweit die bloße Privattätigkeit nicht ausreicht, steht nichts im Wege, daß die Staatsgewalt in etwa aus öffentlichen Mitteln nachhelfe. Wenn man Dampferlinien einer Privatgesellschaft im öffentlichen Interesse subventionieren kann, warum sollte eine Unterstützung anderer gemeinnütziger Anstalten nicht zulässig sein? Neben dem Staat können auch Gemeinden oder Provinzen nachhelfend eingreifen.

Als letztes Mittel, die Landwirtschaft zu heben, dürfen wir aber auch die *Selbsthilfe* nicht unerwähnt lassen. Viel können die Bauern selbst zur Besserung ihrer Lage tun durch Fleiß und Sparsamkeit, durch eifrige Ausnutzung der neuen technischen Erfindungen, ganz besonders aber durch gegenseitige Vereinigung. Tatsächlich leisten die „Bauernvereine" schon sehr viel und können noch mehr leisten, wenn sie allgemeiner werden und ihre Tätigkeit erweitern durch Übernahme der Versicherung auf Gegenseitigkeit, Gründung von Darlehenskassen für Vereinsmitglieder, durch gemeinsame Beschaffung von Maschinen oder Dungmitteln, durch Belehrung, durch Vertretung der Interessen der Landwirtschaft gegenüber der Gesetzgebung. Die eigene Tätigkeit der Bauern wird immer das erste und wichtigste bleiben, wie notwendig auch die staatliche Hilfe ist. Zu wünschen wäre es, daß man dem Bauernstand wie dem

---

[1] Vgl. oben 339.

[2] So erklärt z. B. eine Novelle zu § 302 des deutschen Strafgesetzbuches die Ausbeutung der Not, des Leichtsinns, der Unerfahrenheit eines Darlehensnehmers mittels Stipulierung von Vermögensvorteilen, welche durch Überschreitung des „üblichen Zinsfußes" zur Leistung des Kreditgebers in auffälligem Mißverhältnis stehen, als „Wucher" für strafbar. Noch mehr wird gewerbsmäßiger Wucher unter Strafe gestellt. Sind die Verträge als wucherisch erkannt, so werden sie für ungültig erklärt, und der Wucherer muß die erhaltenen Vermögensvorteile zurückerstatten und mittlerweile verzinsen usw. Ähnliche Zinsverbote hat Österreich. Man sieht, alles abfällige Kritisieren der „kanonistischen Wucherverbote" hat die blühendsten modernen Staaten nicht gehindert, ähnliche Bahnen zu betreten.

Digitized by Google

Handwerkerstand eine eigene offizielle Vertretung gäbe, ähnlich wie dies in Bezug auf den Handelsstand in den Handelskammern der Fall ist. Im Anschluß an solche Kammern läßt sich vielleicht allmählich eine politische Interessenvertretung anbahnen, die von vielen an Stelle der heutigen Volksvertretungen ersehnt wird.

Es darf jedoch — und diese Bemerkung gilt nicht bloß von dem Bauernstand, sondern auch von allen andern Ständen — die Vertretung der Standesinteressen nie einseitig betrieben werden. Es liegt in der Natur der Sache, daß jeder Stand alle öffentlichen Fragen von seinem Standpunkt aus, unter seinem besondern Gesichtswinkel betrachtet. Das ist bis zu einem gewissen Grade berechtigt, ja notwendig. Aber es darf doch dieser Standpunkt nie in eine einseitige, ausschließliche Interessenvertretung für einen besondern Stand ausarten, die auf andere Stände keine Rücksicht mehr nimmt. Infolge der Solidarität der gesellschaftlichen Stände untereinander ist die gesetzliche Begünstigung eines Standes stets gleichzeitig eine Belastung anderer Stände. Der Schutzzoll erhöht die Getreidepreise, bringt also dem Landwirte Vorteil, aber er verteuert auch die Brotpreise, belastet also die übrigen Volksklassen. So verhält es sich mit fast allen Regierungsmaßregeln. Deshalb ist nichts verderblicher für die Gesamtheit als einseitige Interessenpolitik[1].

IV. Es bleiben uns jetzt noch zwei Fragen zu lösen, welche die Berechtigung des staatlichen Eingreifens auf dem volkswirtschaftlichen Gebiete betreffen.

1. Die erste Frage ist: Soll der Staat prinzipiell sich direkt an der Güterhervorbringung beteiligen, indem er selbst als Produzent auftritt, um so das wirtschaftliche Leben im Interesse der Gesamtheit zu beeinflussen und zu beherrschen?

a) Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß der Staat auch Eigentum, sowohl bewegliches als unbewegliches, besitzen kann. Er bedarf der Mittel zur Erfüllung seiner Aufgaben, vor allem eines bestimmten Einkommens, und es steht nichts im Wege, daß er einen Teil dieses Einkommens aus Staatseigentum beziehe. Er kann also auf demselben Wege wie Private Güter erwerben und selbst verwalten oder verpachten. In den meisten Ländern haben die Regierungen ausgedehnte Waldungen als Staatseigentum erworben, und dieselben eignen sich auch in besonderer Weise zum Staatseigentum, nicht nur weil Private nur unter Voraussetzung sehr großen Eigentums aus dem Ertrag von Waldungen leben können; sondern auch weil die Erhaltung der Wälder wegen ihres Einflusses auf die klimatischen Verhältnisse ein sehr wichtiges öffentliches Interesse bildet.

b) Es gibt ferner Erwerbszweige von öffentlichem Interesse, welche ohne Beeinträchtigung und Gefährdung der Gesamtheit kaum einzelnen überlassen werden könnten. Unzweifelhaft ist das Münzwesen Sache der Staatsgewalt und wurde auch von jeher als Staatsregal behandelt; nur auf diesem Wege kann das Münzwesen die genügende Sicherheit bieten und wirksam dem Betrug durch Falschmünzerei vorgebeugt werden. Eine natürliche Folge des Münzregals ist auch, daß die Gold- und Silberbergwerke, deren Ertrag vorwiegend dem Geldbedarf dient, am füglichsten vom Staate selbst ausgebeutet werden. Auch das Post- und Telegraphenwesen

---

[1] Weiteres über die Agrarfrage bei Schorlemer-Alst, Lage des ländlichen Grundbesitzes (1868); Stolp, Erhaltung des Bauernstandes (1881); Vogelsang, Notwendigkeit einer Grundentlastung (1880); E. Jäger, Agrarfrage der Gegenwart, 4 Bde, 1882—1893; H. Pesch, Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung (1896) 615 ff; Ratzinger, Die Erhaltung des Bauernstandes (1883); Buchenberger, Agrarwesen und Agrarpolitik (1892); Pichler, Zur Agrarfrage der Gegenwart (1897); Biederlack, Die soziale Frage[5] 132 ff. Die letztgenannte Schrift orientiert sehr gut über die gesammte soziale Frage.

Digitized by Google

wird am besten vom Staate selbst verwaltet, weil es in den Händen von Privaten weder die erforderliche Sicherheit noch Einheit und Raschheit besäße. Die Staatsgewalt soll dort eingreifen oder nachhelfen, wo die Privattätigkeit für das öffentliche Bedürfnis nicht ausreicht. Aus demselben Grunde verlangen viele die Verstaatlichung sämtlicher Eisenbahnen. Vom bloßen Rechtsstandpunkt läßt sich nichts dagegen einwenden, daß der Staat die schon bestehenden Privateisenbahnen ankaufe und den Bau von neuen Eisenbahnen sich selbst vorbehalte; das letztere schon deshalb, weil nur die Staatsgewalt die Vollmacht zu den beim Bau von Eisenbahnen fast regelmäßig nötigen Zwangsenteignungen (Expropriationen) geben kann. Schon bestehende Privateisenbahnen kann er aber nicht gegen den Willen ihrer Besitzer verstaatlichen, solange diese nicht ihr Recht in sträflicher Weise zum Schaden des Gesamtwohls mißbrauchen und auf anderem Wege nicht genügend Abhilfe geschafft werden kann. Für die Verstaatlichung der Eisenbahnen auf dem rechtlichen Wege scheinen auch die wirtschaftlichen Vorteile zu sprechen, welche die Staatsbahnen der Gesamtheit gewähren. Ferner wird das Eisenbahnwesen in den Händen des Staates einheitlicher organisiert.

Politisch dagegen hat die Verstaatlichung aller Eisenbahnen ihre Bedenken, weil sie eine ungeheure Menge von Beamten in direkte Abhängigkeit von der Regierung bringt und leicht die politische und religiöse Freiheit gefährdet. Das gilt besonders in konstitutionellen Staaten, wo die am Ruder befindlichen Parteien gar zu gern die Macht im eigenen Interesse mißbrauchen. Trotz dieser Bedenken braucht man kein Prophet zu sein, um vorauszusagen, daß in den meisten Ländern die Verstaatlichung der Eisenbahnen eher zu- als abnehmen wird.

c) Wir gehen noch einen Schritt weiter und geben zu, daß die Regierung berechtigt sein kann, sich an gewissen Wirtschaftszweigen zu beteiligen, wenn es zur Förderung des Gesamtwohls sehr nützlich ist, daß es Musteranstalten in diesen Zweigen gebe und solche ohne die Obrigkeit nicht zu stande kommen.

d) Doch mit all diesen Staatsbetrieben sind gewisse Staatssozialisten noch nicht zufrieden. Sie verlangen allgemein und grundsätzlich direkte Beteiligung des Staates an der Industrie, an Handel und Bergbau, damit er durch seinen übermächtigen Einfluß die Verteilung des Nationaleinkommens regulieren könne. Die Absichten, aus denen diese Vorschläge hervorgehen, sind gewiß menschenfreundlich, aber sie beruhen auf einer schiefen Auffassung von den Aufgaben des Staates.

Die Staatsgewalt soll die Bedingungen schaffen, damit alle ihre Untergebenen, soweit dies ausführbar, selbsttätig ihr Glück erreichen. Sie soll also nicht die Privattätigkeit überflüssig machen, sie unnütz verdrängen und alles in die staatliche Zwangsjacke stecken; nur schützend und nachhelfend soll sie sich betätigen und mithin dort eingreifen, wo die Privattätigkeit nicht ausreicht. Geht sie darüber hinaus, tritt sie grundsätzlich als Großindustrieller und Handeltreibender auf, so begibt sie sich auf ein ihr fremdes Gebiet, auf dem sie folgerichtig beim Sozialismus anlangen muß. Wir fragen: Wo soll der Staat seinen Unternehmungen in Handel und Industrie ein Ziel setzen? und auf welche Gebiete soll er sich beschränken? Hier haben wir keine objektive Grenzscheide mehr, alles ist der Willkür der jeweiligen Staatslenker anheimgegeben, und naturgemäß würde die staatliche Produktion sich immer weiter auszudehnen streben.

2. Die zweite Frage betrifft die Staatsmonopole? Hat die Staatsgewalt das Recht, solche Monopole einzuführen? Man unterscheidet zweierlei Monopole, nach den zwei Arten von Zwecken, denen sie dienen sollen: fiskalische und nichtfiskalische (volkswirtschaftliche). Die ersteren haben den Zweck, der Regierung die nötigen Steuern zu verschaffen; sie können zu den indirekten Steuern gezählt werden, und derartigen fiskalischen Monopolen begegnen wir von jeher in der Geschichte.

Digitized by Google

Sehr häufig wurden sie an Privatpersonen verkauft oder verschenkt, freilich oft zum Nachteile des Gemeinwohls. Ebensogut wie der Staat zur Bestreitung der öffentlichen Auslagen Domänen besitzen darf, kann er ein Monopol zu demselben Zwecke sich vorbehalten, wenigstens soweit dadurch keine wohlerworbenen Rechte verletzt werden. Doch sollen ohne dringende Not die unentbehrlichsten Lebensmittel nicht zu einem Monopol erhoben werden. Außerdem hat sich das Maß solcher Monopole auf die notwendigen Staatseinkünfte zu beschränken; was darüber hinausliegt, ist eine unnütze und schädliche Behinderung der Privattätigkeit.

Bei den nicht-fiskalischen Monopolen handelt es sich nicht um Gewinnung der erforderlichen Einkünfte, sondern um direkte Beeinflussung der Volkswirtschaft im Interesse der Gesamtheit, und derartige Monopole können nur dann berechtigt sein, wenn sie zum Schutz und Wohl der Gesamtheit notwendig sind, wie dies beim Münzregal, beim Postwesen der Fall ist; namentlich gilt dies für den Fall, daß sich auf einem Gebiete schon eine nicht unbeträchtliche Privatindustrie oder überhaupt die Privattätigkeit eingebürgert hat. In diesem Fall ist die Einführung des Monopols nicht nur mit einer Beschränkung der Freiheit, sondern auch mit einer Beschlagnahme von Privateigentum, allerdings gegen Entschädigung, verbunden.

Der bloße Nutzen genügt also zur Einführung derartiger Monopole nicht. Wer das Gegenteil annimmt, dürfte auch nichts dagegen einwenden, wenn die Staatsgewalt morgen die Verstaatlichung aller Waldungen, übermorgen die Verstaatlichung sämtlicher Bergwerke und einen Tag später die Verstaatlichung sämtlicher Bierbrauereien „im Interesse des Staates" beschlösse. Ja der ganze Platonische Idealstaat ließe sich leicht mit Hilfe dieses gefährlichen Grundsatzes verwirklichen.

Zehnter Artikel.

Exkurs über den Liberalismus.

Wiederholt mußten wir in unsern Ausführungen über die Stellung des Staates zur Religion, zur Schule und zum wirtschaftlichen Leben auf den Liberalismus Bezug nehmen, und mancher Leser wird von uns eine Erklärung darüber wünschen, was man denn eigentlich unter Liberalismus zu verstehen habe. Wir kommen diesem Verlangen um so lieber nach, als eine Charakteristik des Liberalismus die richtige Auffassung der Aufgaben der Staatsgewalt fördert und zugleich als Wegweiser auf dem Gebiete der praktischen Politik dienen kann.

1. Was wir im folgenden vom Liberalismus sagen werden, gilt von dem System als solchem oder von der allgemeinen Geistesrichtung, nicht aber von diesem oder jenem Anhänger des Liberalismus. Nicht wenige Liberale hängen sich diesen Namen um, ohne das System des Liberalismus oder alle seine Lehren im einzelnen zu billigen. Manche lassen sich durch den schönen Namen der Freiheit blenden, ohne recht zu wissen, was der Liberalismus eigentlich ist und will [1].

Es wäre irrig, wollte man unter Liberalismus ein einheitliches, geschlossenes System verstehen — wie etwa unter Zwinglianismus oder

[1] In England versteht man unter Liberalen die Anhänger der Partei, welche die Volksrechte gegenüber den Kronrechten betont. Darunter finden sich viele, welche den Grundsätzen des kontinentalen Liberalismus völlig fernstehen.

Digitized by Google

Hegelianismus —; Liberalismus bezeichnet vielmehr eine große geistige Strömung, welche zwar gewisse gemeinsame treibende Ideen hat, im übrigen aber nach Zeit und Ort die verschiedensten Gestalten annimmt und sich namentlich in Bezug auf das nächste Ziel sehr oft verändert. Man muß sich auch hüten, jedes Streben nach Freiheit als Liberalismus ansehen zu wollen. Die Freiheit ist ein hohes Gut, das einen wundersamen Zauber auf jedes Menschenherz ausübt, und unmöglich kann jedes Streben nach diesem Gute schon eine bestimmte Parteirichtung bezeichnen. Ebenso wenig darf man unter Liberalismus jedes Streben nach ungebundener Freiheit verstehen. Der Liberalismus ist nur eine bestimmte Art dieses Strebens nach Unabhängigkeit, und zwar eine Art, die erst in der neueren Zeit entstanden ist. Wir werden dem richtigen Begriff des Liberalismus leichter auf die Spur kommen, wenn wir einen Blick auf seine Entstehung werfen.

2. Die ersten Anfänge des Liberalismns als einer politischen Partei (des modernen Liberalismus) fallen in die Zeit der Restauration und gehen von Frankreich, dem Lande der großen Revolution, aus. Als im zweiten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts die Revolution niedergeworfen war und die Bourbonen sich mit den andern Dynastien in der heiligen Allianz zum Schutz der Monarchie verbanden, sammelten sich die noch vorhandenen Reste der Revolutionspartei in geheimen Verbindungen, um die wichtigsten Forderungen der Revolution aufrecht zu erhalten und dieselben durch die Presse sowohl als durch bewaffnete Erhebungen und Straßenaufläufe durchzusetzen[1].

Der Wahlspruch der Revolutionsmänner war; Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Aus diesem Wahlspruch entnahm die neue Partei die Forderung der Freiheit und Gleichheit in politischer und bürgerlicher Beziehung[2]. Alle Staatsangehörigen sollten möglichst frei und vor dem Gesetze gleich sein. In diesem Grundsatz lag enthalten die Forderung der Beseitigung aller bürgerlichen und politischen Privilegien des Adels und der Geistlichkeit; die Forderung, das Volk müsse seinen Anteil an der Gesetzgebung und Überwachung der Regierung haben, ja im Grunde schon die Forderung des allgemeinen gleichen Wahlrechtes und die Forderung daß allen in gleicher Weise der Zutritt zu den öffentlichen Ämtern freistehe. Diesen Grundsätzen entsprechend stellte die neue Partei die Forderung der Repräsentativverfassung an die Spitze ihres Programmes.

In einem Gemeinwesen, in welchem Katholiken, Calvinianer, Hugenotten, Lutheraner, Juden und Ungläubige nebeneinander lebten, konnte die Beseitigung

---

[1] Fl. Rieß, Die moderne Irrlehre oder der Liberalismus, Freiburg 1866, 9.

[2] So auch im wesentlichen Pfizer im Staatslexikon von Rotteck, Art. „Liberalismus". Wir halten uns im folgenden besonders an das Rundschreiben Leos XIII. Libertas praestantissimum bonum. Man vgl. auch Gruber, Art. „Liberalismus" in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon[2]; ferner Bouquillon, Theologia mor. fundament.[2] 456 ff; Knoch, De libertate in societate civili, Lovanii 1895. Als ein typischer Vertreter des Liberalismus in Theorie und Praxis kann Bluntschli in der zweiten Hälfte seines Lebens angesehen werden. Man vgl. besonders seine „Allgemeine Staatslehre" (Die Lehre vom modernen Staat I[5] [1875] 60 ff). Zahlreichere und offenere Anhänger hatte der Liberalismus in Belgien, Frankreich und Italien.

Digitized by Google

aller Vorrechte des Klerus und die völlige Gleichheit aller vor dem Gesetz nur den Sinn haben: das Gesetz nimmt auf die religiösen Unterschiede keinerlei Rücksicht; die Religion ist im Prinzip aus dem öffentlichen Leben zu verdrängen und soll Privatsache sein.

Sieht man sich die Grundsätze der neuen Partei an, so erkennt man unschwer, daß sie nichts enthalten als die Anwendung der „Menschenrechte" auf das öffentliche, politische und bürgerliche Leben. Ihr Programm war Rousseau in einer neuen, etwas purgierten Ausgabe. Der Grundsatz der Gleichheit aller vor dem Gesetz konnte im Munde von Männern, welche die absolute Monarchie bekämpften und sie auf Schritt und Tritt eifersüchtig überwachten, nur die Volkssouveränität bedeuten.

Weil die neue Partei sich besonders der Presse, der Volksversammlungen und Vereine als Mittel zu ihren Zwecken bediente, so forderte sie grundsätzlich unbeschränkte Preß- und Vereinsfreiheit. Jede Regung der Monarchie zur Stärkung ihrer Macht wurde streng überwacht, als eine Bedrohung der Volksfreiheit verschrieen und als Vorwand zum Anzetteln von Straßentumulten und Revolutionen benutzt. Im Jahre 1830 gelang es ihr, die legitime Dynastie aus Frankreich zu vertreiben und das Bürgerkönigtum oder Königtum von Volkes Gnaden an die Stelle des Königtums von Gottes Gnaden zu setzen. Ihre Anhänger nannten sich selbst Liberale, und dieser Name ist ihnen geblieben. Ihre Gegner wurden bald Reaktionäre bald Konservative genannt. Ähnliche Parteien mit ähnlichen Zielen und Namen entstanden auch in den meisten andern westeuropäischen Ländern.

Wie man aus diesem geschichtlichen Rückblick ersieht, ist der eigentliche Träger des Liberalismus die sogenannte Bourgeoisie, d. h. der zu Macht und Ansehen gelangte dritte Stand der französischen Nationalversammlung oder das gebildete Bürgertum mit seinem Haß gegen Klerus und Adel samt deren Privilegien. Das eigentliche Gebiet des Liberalismus ist das öffentliche gesellschaftliche Leben. Er bedeutet die möglichste Freiheit und Autonomie des Individuums in den gesellschaftlichen Beziehungen, und zwar in gleicher Weise für alle, unabhängig von Stand und Religion. Obwohl er zunächst ein politisch-soziales System ist, so hat er doch seine tiefsten Wurzeln auf religiösem Gebiet und treibt seine Äste und Zweige in fast alle Gebiete hinein. Je nach der Folgerichtigkeit, mit der alle Folgerungen und Voraussetzungen dieser Grundanschauung gezogen und ausgesprochen werden, lassen sich verschiedene Abstufungen im Liberalismus unterscheiden.

3. Der vollständig folgerichtige Liberalismus, zu dem sich die fortgeschrittenen Liberalen in Frankreich, Belgien, Italien schon ganz offen bekennen, ist nichts als die auf das bürgerliche und politische Leben angewandte und konsequent durchgeführte Autonomie des Individuums.

Jede höhere, nicht im Individuum selbst wurzelnde Autorität wird geleugnet, und die staatliche Autorität wird in Rousseauscher Weise dadurch konstruiert, daß ein jeder einen Teil der Herrschaft über sich selbst an die Gesamtheit überträgt und somit im Grunde nur sich selbst gehorcht. Vom

Digitized by Google

bloßen Rationalismus unterscheidet sich der Liberalismus dadurch, daß er den Rationalismus von dem Gebiete des Privatlebens auf das des Gesellschaftslebens überträgt. Jeder konsequente Liberale muß Rationalist und Gottesleugner oder wenigstens Agnostiker sein. Atheismus und Rationalismus sind religiöse oder philosophische Systeme oder besser Irrtümer; der Liberalismus aber ist zunächst ein politisches System: er ist das Kind des atheistischen Rationalismus. Die Folgerungen, die sich aus dieser Grundanschauung des folgerichtigen Liberalismus ergeben, sind leicht zu erkennen.

In Bezug auf die Religion und Moral ist nach liberalen Grundsätzen das Gesellschaftsleben religionslos, atheistisch, d. h. im öffentlichen Leben wird auf Gott und Religion keine Rücksicht genommen. Daher der Grundsatz: Der Staat ist atheistisch (l'état est athée). Aus diesem Grundsatz folgt weiter, daß Staat und Kirche vollständig zu trennen sind, daß jedem absolute Religionsfreiheit zu gewähren und der Schulunterricht als Staatssache rein weltlich, d. h. ohne Rücksicht auf Religion, zu erteilen ist[1]. Die Geistlichen sind aus den Schulen zu entfernen, und an die Stelle des religiösen Katechismus tritt der Laienkatechismus, in dem die Laienmoral gelehrt wird, d. h. eine Sittenlehre, die sich nicht auf Gottes Gebot stützt und auch keine religiösen Pflichten kennt, sondern nur von Pflichten gegen den Staat und die Mitbürger spricht und die Gewissenspflicht durch das Ehrgefühl oder sonst ein Privatinteresse zu ersetzen sucht. Nicht minder wird die Ehe durch Einführung der Zwangszivilehe von der Kirche losgerissen, ja gänzlich ihres religiösen Charakters entkleidet. Desgleichen sind die Spitäler, Armen- und Waisenhäuser und ähnliche Anstalten der Nächstenliebe zu „laizisieren", d. h. jedem religiösen Einfluß zu entziehen[2]. Um wirksamer die letzte Einwirkung der Kirche auf das öffentliche Leben zu verhindern, hat man in Frankreich schon angefangen, die kirchliche Taufe durch eine „bürgerliche Taufe" zu ersetzen, bei der man dem neuen Weltbürger einen Namen gibt, ihm eine phrygische Mütze aufsetzt, politische Reden und schließlich reichliche Mahlzeit hält.

---

[1] Wie sehr der Liberalismus jeder religiösen Regung im öffentlichen Leben feind ist, hat der Kampf um den Schulgesetzentwurf vom Jahre 1892 gezeigt. Zwar erhob sich in liberalen Kreisen ein wilder Lärm, als der Reichskanzler v. Caprivi im Landtage erklärte: „Es handelt sich um den Gegensatz von Christentum und Atheismus"; aber gerade der Verlauf des Schulkampfes innerhalb und außerhalb des Landtages bewies die Wahrheit dieser Worte, und die Liberalen mußten sich aus ihren eigenen Kreisen den Vorwurf gar „zu vorsichtiger Umhüllung ihrer eigentlichen Gedanken und Ziele", d. h. der Unehrlichkeit und Feigheit, gefallen lassen. Derselbe Mann, der diesen Vorwurf erhob, schrieb damals: „Kein schärferer Gegensatz zu den Grundüberzeugungen der modernen Welt ist denkbar als das Wort des Reichskanzlers: ‚Das Wesentliche bei jedem Menschen ist sein Verhältnis zu Gott.' Diesem Satz, welchen man in einer Rede Cromwells oder einer päpstlichen Enzyklika eher zu finden erwartet als bei einem Staatsmann des heutigen Deutschland, muß von seiten des Liberalismus mit dem größten Nachdruck der andere Satz entgegengestellt werden: Was über den wahren Wert des Menschen entscheidet, ist zuerst und zuletzt sein Verhältnis zur Menschheit"; d. h. auf das Verhältnis zu Gott kommt es gar nicht an (Jodl, Moral, Religion und Schule, Stuttgart 1892, 14).

[2] Siehe Deschamps, Der Liberalismus, Mainz 1878.

Digitized by Google

In der Politik ist der folgerichtige Liberalismus republikanisch oder erstrebt wenigstens die konstitutionelle Monarchie mit ihrem Schattenkönig. In Frankreich ist der Liberalismus bei diesem Ziele schon angelangt, und auch in Belgien, Italien, Spanien, Portugal macht er aus seinen republikanischen Bestrebungen kein Hehl mehr; anderwärts hält man es noch nicht für zeitgemäß, mit den wahren politischen Zielen an die Öffentlichkeit zu rücken. Der Grundsatz der Freiheit und Gleichheit vor dem Gesetz müßte schließlich überall zur Demokratie führen; der einzige Grund, warum trotzdem der Liberalismus sich der konsequent durchgeführten Demokratie abgeneigt zeigt, ist die Furcht, die einmal gewonnene Machtstellung zu verlieren. Träger des Liberalismus ist eben die Bourgeoisie, der zu Ansehen gelangte dritte Stand, der sich dem drohend nachdrängenden vierten Stande gegenüber krampfhaft an die konstitutionelle Monarchie oder die plutokratische Republik klammert[1].

Auf dem Gebiete der Volkswirtschaft bekennt sich der folgerichtige Liberalismus zum Grundprinzip der Physiokraten und Manchestermänner: man solle einen jeden machen lassen, was er wolle, solange er nicht in die Privatrechte eines andern unbefugt eingreife. Dementsprechend weist er dem Staate die Rolle des bloßen Polizisten oder Nachtwächters zu, der nur für die Rechtssicherheit zu sorgen hat (s. oben S. 499 ff). Wenn sich in jüngster Zeit auch einzelne Liberale zu sozialreformatorischen Velleitäten herbeilassen, so hat das fast nur in der Angst vor den Sozialdemokraten seinen Grund.

Dieser volkswirtschaftliche Standpunkt ist es, der den Liberalismus vom Sozialismus scheidet. In mancher Rücksicht führt letzterer nur die liberalen Anschauungen folgerichtig durch. So namentlich in Bezug auf das religiöse und politische Gebiet (S. 191). Auf wirtschaftlichem Gebiete dagegen ist der Sozialismus die Reaktion des zu kurz gekommenen vierten Standes gegen die monopolisierende Kapitalwirtschaft des zur Macht gelangten dritten Standes. Der Liberalismus nahm seinen Ausgangspunkt vom religiösen und politischen Gebiet, der Sozialismus dagegen geht vom volkswirtschaftlichen Gebiet aus; jener schwärmt für die möglichst allseitige Freiheit des Individuums, dieser dagegen für die planmäßige und gleichheitliche Organisation der Produktion und gerechte Verteilung des gemeinsamen Arbeitsertrages.

Es könnte sonderbar erscheinen, daß der Liberalismus, gegen sein Grundprinzip, in Sachen des Schul- und Religionswesens heute nach immer größerer staatlicher Bevormundung strebt. Der ältere Liberalismus (bis um die Mitte des 19. Jahrhunderts) neigte im ganzen zu einer Befreiung der Schule und Kirche von den staatlichen Fesseln. Vielleicht waren es mehr taktische Gründe, welche ihn für die volle Freiheit der Schule und Kirche eintreten ließen. Man wollte durch diesen Köder die Katholiken und gläubigen Protestanten mancher Länder für die politischen Forderungen des Liberalismus gewinnen. Tatsächlich aber trat bald nach der Mitte des Jahrhunderts eine Schwenkung ein. Der jüngere Liberalismus wurde in Bezug auf

[1] So erklärt es sich leicht, warum in neuerer Zeit manche Anhänger des Liberalismus (z. B. Bluntschli) die demokratische Tendenz desselben zu bestreiten suchen und namentlich die Rousseausche Volkssouveränität bekämpfen. Es handelt sich eben um eine Machtfrage. Das starke Königtum soll den sozialistischen Unhold im Zaume halten.

Digitized by Google

Schule und Religion sehr zentralistisch, ohne Zweifel in der Absicht, wirksamer den Einfluß der Kirche auf die Schule und das ganze öffentliche Leben zu brechen. Insoweit ist dieser scheinbare Widerspruch nur eine Folgerung des obersten liberalen Grundprinzips der allseitigen individuellen Autonomie im öffentlichen Leben; denn diese Autonomie besagt wesentlich Unabhängigkeit des Menschen von Gott, mithin Losreißung der Schule von der Kirche und staatliche Überwachung jeder öffentlichen Wirksamkeit der Kirche.

Der Liberalismus unterscheidet nämlich zwischen der Freiheit der Kirche und der Freiheit des Individuums; bloß die letztere will er erhalten wissen; das haben die Liberalen im Kulturkampf wiederholt erklärt. Also Freiheit des Individuums und Knechtung der Kirche. Es ist aber ein Widerspruch, dem Katholiken die persönliche Freiheit zu versprechen und ihn doch zugleich zu hindern, nach den Grundsätzen seines Glaubens zu leben; tatsächlich will auch der Liberalismus nur die individuelle, für alle gleiche Freiheit, welche die Unabhängigkeit von Gott und seinen Geboten einschließt, und um diese Freiheit allgemein zu verwirklichen, scheut er auch vor Zwang und Zentralisation nicht zurück. Die Kirche mit ihren Ansprüchen auf Beeinflussung des öffentlichen Lebens widerspricht dem innersten Wesen des Liberalismus.

4. Eine zweite, gemäßigtere, aber minder konsequente Richtung des Liberalismus will nicht atheistisch sein; sie gibt die Notwendigkeit der Abhängigkeit des Menschen von Gott zu, anerkennt auch das natürliche Sittengesetz, soweit es durch die bloße Vernunft erkannt werden kann, leugnet aber die Notwendigkeit oder Zulässigkeit einer übernatürlichen Offenbarung. Sie stellt sich ganz auf den Standpunkt der rein natürlichen Vernunft und nimmt keinerlei Rücksicht auf das Christentum. Daraus ergibt sich als prinzipielle Folgerung, daß keines von den christlichen oder positiven Bekenntnissen dem andern im öffentlichen Leben vorgezogen werden darf. Folgerichtig ausgebildet müßte dieser Liberalismus zu einer allgemein menschlichen, natürlichen Religion führen, welche in den Schulen gelehrt und überhaupt im öffentlichen Leben anerkannt wird. Der Staat ist wesentlich nicht christlich, will aber ebensowenig irreligiös sein.

Dieses System ist eine unfolgerichtige Halbheit. Wenn man einmal die Abhängigkeit des Menschen von Gott und die Pflicht des Gehorsams gegen seine Gebote anerkennt, so folgt auch, daß der Mensch kein Recht hat, diesen Geboten ein Ziel zu setzen und etwa zu seinem Schöpfer zu sagen: Deinen Geboten, die mir durch das natürliche Licht der Vernunft bekannt sind, werde ich gehorchen; wenn du mir aber durch positive Offenbarung ein Gebot geben willst, so werde ich den Gehorsam aufkündigen. Ist Gott der Herr des Menschen, so steht es auch bei ihm, zu bestimmen, wie und was er befehlen will. Wer ihm in einem Gebote den Gehorsam verweigert, leugnet damit im Grunde seine Autorität und kann nur durch Inkonsequenz in andern die Pflicht des Gehorsams anerkennen[1]. Will also diese Form des Liberalismus nicht inkonsequent sein, so muß sie entweder ihre Grundsätze aufgeben oder sich zum extremen Liberalismus bekennen.

5. Eine dritte, noch gemäßigtere Richtung, die auch unter gläubigen Protestanten (Liberal-Konservativen) ihre Anhänger zählt und früher auch unter

[1] Siehe das Rundschreiben Leo XIII. Libertas vom 20. Juni 1888.

Digitized by Google

Katholiken Verteidiger besaß, steht zwar auf dem Boden der christlichen Offenbarung und will dieselbe für das Privatleben ganz und voll anerkennen, im öffentlichen staatlichen Leben aber von ihr absehen.

Die katholischen Vertreter dieser Richtung sind die sog. Liberalkatholiken oder Katholisch-Liberalen. Ihr bedeutendster und beredtester Anhänger und Wortführer war in der ersten Hälfte des verflossenen Jahrhunderts der Abbé de Lamennais (1782—1860). Im Bunde der Kirche mit dem Absolutismus findet er eine Hauptquelle der religiösen Übel seiner Zeit. Deshalb muß die Kirche sich gänzlich vom Staate trennen und auf jede Staatsunterstützung verzichten. Wieder arm und frei geworden und nur auf ihre eigene moralische Kraft vertrauend, wird die Kirche von neuem die Herrschaft über die Gemüter erringen. Im Namen der Menschheit und der Religion fordert er deshalb unbeschränkte Gewissens-, Kultus-, Preß- und Vereinsfreiheit. Gestützt auf diese „vier großen Freiheiten" soll sich die Kirche mit der Demokratie versöhnen; im freien Wettbewerb mit den andern Religionsbekenntnissen wird sie dann ihre Überlegenheit siegreich beweisen.

Auch wohlgesinnte Katholiken (unter ihnen Lacordaire und Montalembert) ließen sich anfänglich durch die glänzende Beredsamkeit de Lamennais' blenden und bestechen, zogen sich aber später von ihm zurück, als die folgerichtige Durchführung seiner Grundsätze die Ursache seines Zerfalles mit der Kirche wurde. Im Revolutionsjahre 1848 kam er als Vertreter des Sozialismus in die gesetzgebende Versammlung, wo er auf der äußersten Linken saß.

Die Hauptforderung Lamennais': allgemeine und unbeschränkte Kultus- oder Religionsfreiheit, wurde schon von Gregor XVI. verworfen. Später hat Pius IX. fast alle Irrtümer des von Lamennais begründeten „Liberalkatholizismus" verurteilt[1]. Und gewiß mit Recht.

Es handelt sich ja für de Lamennais nicht darum, ob unter gewissen Voraussetzungen, wenigstens innerhalb bestimmter Schranken, die Kultusfreiheit notwendig sei. Kein Mensch leugnet diese Notwendigkeit für den Fall, daß in einem Staate einmal mehrere Bekenntnisse tatsächlich im ruhigen Besitzstand sind und eine Behinderung der freien Religionsübung nur größere Übel heraufbeschwören würde. Aber der Liberalkatholizismus verlangt grundsätzlich und allgemein Religionsfreiheit als den an und für sich wünschenswerten und berechtigten Zustand. Diese Forderung steht aber im Widerspruch mit dem Wesen und den Rechten der Kirche.

Christus hat nur eine Religion gestiftet und die Verkündigung und Pflege derselben der katholischen Kirche anvertraut. Nach katholischen Grundsätzen ist deshalb jeder andere Kult verwerflich und hat aus sich kein Recht, öffentlich geübt und geduldet zu werden. Eine katholische Regierung genügt ihrer Pflicht keineswegs, wenn sie die katholische Kirche behandelt wie alle andern Bekenntnisse. Sie soll die Kirche — und zwar sie allein — beschützen und fördern. Die Unhaltbarkeit der grundsätzlichen Trennung von Kirche und Staat haben wir schon früher (S. 559 ff) dargelegt.

[1] Besonders im § 10 des Syllabus, Propos. 77—80.

Digitized by Google

Der liberale Katholizismus mit seinen großen Freiheiten muß auch folgerichtig zum vollen Liberalismus führen. Wenn die katholische Kirche im öffentlichen Leben nicht mehr Anerkennung beanspruchen darf als jede beliebige Sekte, warum denn nicht auch im Privatleben? Ein überzeugungstreuer Katholik muß seinen Glauben auch im öffentlichen Leben betätigen. Er muß dafür sorgen, daß die Kinder katholisch erzogen, die Ehen nach den Vorschriften der Kirche eingegangen werden; er muß die Vorschriften der Kirche über Feiertage, ihr Eigentum und ihre Freiheiten in Bezug auf die Erziehung der Jugend und des Klerus usw. nicht nur nicht beeinträchtigen, sondern schützen und verteidigen. Tut er das nicht, so verleugnet er ebendamit seine Grundsätze und gerät in Widerspruch mit sich selbst.

Es war auch ein arger Irrtum Lamennais', zu glauben, unbeschränkte Kultus-, Preß- und Vereinsfreiheit werde der Kirche notwendig zum Siege über alle Irrtümer verhelfen. Die Macht des Bösen ist leider eine größere als die des Guten; ein Mensch wird leichter zum Bösen verführt als zum Guten angezogen; denn der Hang zum Bösen ist groß, und an den inneren Leidenschaften findet die von außen kommende Verlockung mächtige und listige Bundesgenossen. Außerdem stehen den Bösen viele Mittel zu Gebote, deren Gebrauch den Guten das Gewissen verbietet. Es herrscht also keine Gleichheit im Wettkampf zwischen dem Guten und Bösen. Die Erfahrung bestätigt auch, daß der Sieg nur zu oft auf seiten des Bösen ist.

Fünftes Kapitel.

Die Funktionen der Staatsgewalt.

Erster Artikel.

Begriff und Einteilung der staatlichen Funktionen.

Obwohl die öffentliche Gewalt in einem und demselben Staate nur *eine* sein kann, so umfaßt sie doch mehrere verschiedenartige Befugnisse, und diese wollen wir jetzt kennen lernen. Während wir bisher das Ziel und die *Gegenstände* der Staatsgewalt bestimmten, werden wir jetzt die *verschiedenen Rechte* untersuchen, die ihr in Bezug auf die genannten Gegenstände zur Erreichung ihres Zweckes zustehen. Man pflegt diese verschiedenen Arten von Befugnissen *Funktionen* der Staatsgewalt zu nennen.

Aristoteles unterscheidet in seiner Politik drei Teile jeder Staatsverfassung (ἔστι δὴ τρία μόρια τῶν πολιτειῶν πασῶν) oder drei öffentliche Funktionen: die *beratende* (τὸ βουλευόμενον περὶ τῶν κοινῶν), die *regierende*, verwaltende oder obrigkeitliche (τὸ περὶ τὰς ἀρχάς) und die *richterliche* (τὸ δικάζον)[1]. Augenscheinlich geht er in dieser Einteilung von der athenischen Verfassung aus, wie er sie zu seiner Zeit vor Augen hatte. Der *erste* oder beratende Teil bezeichnet die höchste Gewalt der Volksversammlung (βουλή) und enthält das Recht der Gesetzgebung, der Entscheidung über Krieg und Frieden, über Abschluß und Auflösung von Bündnissen, über Todesstrafe und Verbannung, über Vermögenseinziehung, endlich das Recht, die Beamten zur

[1] Polit. 5, 14, 1277 b 41.

Digitized by Google

Rechenschaft zu ziehen. Der zweite und dritte entsprechen ungefähr unserer Auffassung von der ausführenden und richterlichen Gewalt, nur sind beide viel eingeschränkter, indem einige Befugnisse beider der Volksversammlung vorbehalten sind. Die Aristotelische Unterscheidung ist also weniger eine Unterscheidung der staatlichen Funktionen als eine Einteilung der Staatsgewalt nach der Verschiedenheit der Gegenstände oder nach der Verschiedenheit der Träger der Staatsgewalt. Denn die Volksversammlung hat gesetzgebende und für gewisse Fälle auch richterliche Gewalt, ja sogar einen Teil der Regierungsgewalt in unserem Sinne[1].

Seit Montesquieu[2] pflegt man drei Funktionen der Staatsgewalt zu unterscheiden: die gesetzgebende, richterliche und ausführende. Man kann diese Einteilung beibehalten, nur muß man, wie Bluntschli richtig bemerkt[3], die ausführende Gewalt in einem weiteren Sinne auffassen, als das Wort anzudeuten scheint. Wörtlich bedeutet die Ausführung nur die Maßregeln, die nach Erlaß des Gesetzes nötig sind, um dem Gesetz praktische Geltung zu verschaffen. Damit sind aber nicht alle Befugnisse erschöpft, welche der Staatsgewalt außer der gesetzgebenden und richterlichen Funktion zukommen. Innerhalb der bestehenden Gesetze kann die Obrigkeit manches anordnen und bestimmen, was sich keineswegs als eine bloße Ausführung der Gesetze ansehen läßt. Auch das Recht, den Staat nach außen zu vertreten, über Krieg oder Frieden zu entscheiden, Bündnisse abzuschließen, neue Landesgebiete zu erwerben u. dgl., läßt sich wohl kaum unter den Begriff der ausführenden Gewalt (Exekutivgewalt) im strengen Sinne bringen. Manche wollen deshalb, daß man nicht von ausführender Gewalt, sondern von Regierungsgewalt rede. Doch befriedigt auch dieser Ausdruck nicht ganz. Denn genau gesprochen gehört die Gesetzgebung auch zur Regierung. Indessen kommt schließlich auf den Namen wenig an, wenn man nur in der Sache einig ist.

Vielleicht läßt sich auf folgende Weise eine erschöpfende Einteilung der staatlichen Funktionen gewinnen. Die Staatsgewalt umfaßt sämtliche Befugnisse, die dem Leiter des Staates notwendig sind, um diesen wirksam zu seinem Ziele führen zu können. Dazu gehört vor allem:

1. Die Gesetzgebungsgewalt, d. h. das Recht allgemein verpflichtende Normen für die Glieder des Staates aufzustellen;

2. Die Regierungsgewalt (Exekutivgewalt im weiteren Sinne), d. h. die Befugnis, innerhalb der gesetzlichen Normen alles zum Gesamtwohl nach Lage der Umstände Notwendige anzuordnen. Diese Gewalt umfaßt also alle dem Leiter des Staates notwendigen Rechte mit Ausnahme der gesetzgebenden und richterlichen Gewalt. Zu dieser Regierungsgewalt gehört:

a) Die Exekutivgewalt im engeren Sinn, d. h. das Recht, die zur Durchführung der Gesetze nötigen Anstalten zu treffen, die erforderlichen Beamten zu ernennen, den Übertretungen möglichst vorzubeugen (Präventivpolizei).

b) Die Gewalt, alles übrige nach Lage der Umstände Erforderliche anzuordnen, z. B. allgemeinen Gefahren von seiten der Elemente: Überschwemmungen, Verbreitung von Krankheiten und Seuchen, Hungersnot u. dgl.,

[1] Eingehend bespricht die aristotelische Einteilung der staatlichen Funktionen Rehm, Geschichte der Staatsrechtswissenschaft (1896) 84 ff.

[2] Esprit des Lois XI 6. [3] Die Lehre vom modernen Staat I 593.

Digitized by Google

zuvorzukommen, und wenn sie doch eingetroffen sind, sie nach Kräften zu beseitigen und den Bedrängten zu Hilfe zu eilen, soweit Privattätigkeit nicht ausreicht. In dieser Gewalt ist auch das Recht enthalten, die Privattätigkeit auf wirtschaftlichem und höherem Kulturgebiete zu fördern oder die Bedingungen einer reicheren Entfaltung der Privattätigkeit zu setzen. Diese fördernde Tätigkeit läßt sich nach den verschiedenen Gegenständen unterscheiden, auf welche sich die Staatsgewalt bezieht, und von denen wir im vorigen Kapitel gehandelt haben.

c) Zur Erfüllung ihrer Aufgaben bedarf die Staatsgewalt der materiellen Mittel. Sie ist deshalb befugt, diese notwendigen Mittel von ihren Untertanen als *Steuern* zu verlangen oder öffentliches Eigentum zu besitzen, aus dem sie die allgemeinen Auslagen bestreitet.

3. Die *richterliche Gewalt*, d. h. die Befugnis, die gestörte Rechtsordnung wiederherzustellen durch Schlichtung der Rechtsstreitigkeiten und Bestrafung der Rechtsverletzungen.

4. Bisher haben wir den Staat nur *in sich selbst* betrachtet. Betrachten wir ihn in seinen Beziehungen *nach außen*, so bedarf er der doppelten Befugnis: a) seine Rechte gegen fremde Eingriffe zu schützen, und zwar nötigenfalls mit Waffengewalt, und b) seine Interessen im internationalen Verkehr, soweit es ohne Verletzung fremder Rechte geschehen kann, zu vertreten und zu fördern (durch Absendung von Gesandten, durch Abschließung von Verträgen u. dgl).

Die drei erstgenannten Funktionen gehören zum *inneren* Staatsrecht, die letztgenannte dagegen, wenigstens vorwiegend, ins *Völkerrecht* und wird daher erst im folgenden Buche zur Sprache kommen.

Zweiter Artikel.

Die gesetzgebende Gewalt[1].

1. Schon im ersten Bande (S. 406 ff) haben wir eingehend über die Notwendigkeit und die wesentlichen Eigenschaften der positiven Gesetze gehandelt. Wir können uns deshalb an dieser Stelle kurz fassen.

Daraus, daß für den Staat positive Gesetze unumgänglich nötig sind, folgt auch das Recht der Staatsgewalt zum Erlaß solcher Gesetze oder die Gesetzgebungsgewalt Der *Gegenstand*, auf den sich diese Gewalt erstreckt, ergibt sich zur Genüge aus dem, was wir über die Eigenschaften der positiven Gesetze überhaupt (I 411) und über den Zweck und Umfang der Staatsgewalt im besondern (S. 515 ff u. 542 ff) gesagt haben.

Wie alle positiven Gesetze, so müssen auch die Staatsgesetze aus den Grundsätzen des natürlichen Sittengesetzes abgeleitet sein, entweder durch Schlußfolgerung oder durch nähere Bestimmung (I 406). Viele Gesetze ergeben sich schon durch einfache Schlußfolgerung aus dem Naturgesetz, so z. B. das Gesetz: Du sollst nicht töten, stehlen u. dgl. Derartige Staatsgesetze haben also einen doppelten Grund ihrer Verpflichtung, einmal den Willen des Gesetzgebers im Staat, sodann aber auch das Naturgesetz, in dem sie

[1] Vgl. hierüber *Meyer*, Inst. iuris nat. II, n. 540 ff.

Digitized by Google

schon enthalten sind. Diesen Teil der staatlichen Gesetze finden wir bei allen Völkern, er bildet das, was die Römer das ius gentium nannten (I 539). Andere staatliche Gesetze enthalten nicht bloße Schlußfolgerungen aus dem Naturgesetz, sondern nähere Bestimmungen desselben, und diese bilden das eigentliche positive Recht im strengsten Sinne, das erst durch die Satzung von seiten des Staatsgesetzgebers Recht wird und das sich bei verschiedenen Völkern, ja bei einem und demselben Volke zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden ausgestalten kann. So ist es z. B. eine Forderung des Naturrechtes, daß es in einem Staate Richter und eine Gerichtsordnung gebe, daß die Verbrechen gestraft werden; aber welcher Art die Richter seien, wie sie im einzelnen ihres Amtes zu walten und welche konkrete Strafen sie zu verhängen haben, das ist im Naturrecht nicht bestimmt. Dieses muß vielmehr von der Gesetzgebung erst genauer bestimmt werden. Auf diesem Gebiete schafft der Staat selbständig Recht (I 504 f). So ist es, um noch ein Beispiel anzuführen, eine Forderung des Naturgesetzes, daß die Eltern für ihre Kinder sorgen; aber wie weit die Eltern hierin zu gehen haben, ist nicht bestimmt. Wohl aber kann die Staatsgewalt einen gewissen Teil des Vermögens als *Pflichtteil* festsetzen, d. h. die Eltern verpflichten, den Kindern einen bestimmten Vermögensanteil als Erbschaft zu hinterlassen. Durch diese Bestimmung erhalten die Kinder ein Recht, das sie ohne dieselbe nicht besäßen.

2. Die Staatsgesetze pflegen mit Rücksicht auf ihren Inhalt *eingeteilt* zu werden:

a) in *Verfassungs-* oder *Grundgesetze* und *organische* Gesetze. Die ersteren regeln die Grundeinrichtungen des Staates, die letzteren bilden die Verfassung im einzelnen weiter aus;

b) in *privatrechtliche* und *öffentlich-rechtliche*, je nachdem sie das Privatrecht oder das öffentliche Recht, die Beziehungen der Glieder des Staates zueinander oder zum Gemeinwesen zum Gegenstande haben. Beide Arten pflegen wieder je nach der Verschiedenheit ihres Gegenstandes unterabgeteilt zu werden, z. B. die öffentlich-rechtlichen in Finanz-, Verwaltungs-, Militär-, Strafgesetze usw.

3. Die *Entstehung* der Gesetze betreffend läßt sich rein philosophisch nichts anderes behaupten, als daß sie von der zuständigen *Autorität* in der durch Verfassung oder Gewohnheit *festgesetzten Weise* erlassen werden und überhaupt den allgemeinen Erfordernissen der positiven Gesetze genügen. Selbstverständlich ist es Gewissenspflicht des Gesetzgebers, mag dieser nun eine einzelne Person oder eine Versammlung sein, das zu erlassende Gesetz ernstlich zu *prüfen*. Denn er trägt die Verantwortung für die voraussichtlichen Folgen desselben, da das Wohl und Wehe des Staates an erster Stelle von der Weisheit der Gesetze abhängt. Ist eine einzelne Person Gesetzgeber absoluter Monarchie, so hat sie die strenge Pflicht, einsichtige und erfahrene Männer zu Rate zu ziehen. Auch eine gesetzgebende Versammlung hat sich an diese Pflicht zu halten, wenn sie nicht in ihrem eigenen Schoße die erforderliche Zahl von Sachkundigen besitzt. In Anbetracht der Wichtigkeit der Gesetzgebung für das Gedeihen des Staates ist es gewiß ein sehr heilsamer Gebrauch, daß man beim Beginne der Beratungen den Spender alles Lichtes um den Segen für die gesetzgeberischen Arbeiten anfleht. Nur der hochmütige Unglaube schämt sich dessen. Eine derartige Anrufung der göttlichen Hilfe hat auch das Gute, daß

Digitized by Google

sie die Gesetzgeber nachdrücklich an das höchste Ziel erinnert, welchem jede irdische Gesetzgebung in letzter Linie dienen soll.

Die Zahl der Gesetze darf nicht allzu groß sein, damit die Freiheit nicht über Gebühr eingeschränkt und die Kenntnis derselben nicht allzu schwer gemacht werde. Die zu Recht bestehenden Gesetze sollen nur aus sehr wichtigen Gründen abgeändert werden (I 415).

Die Gesichtspunkte, welche den Gesetzgeber bei Beratung der Gesetze zu leiten haben, sind nicht Privat- oder Parteirücksichten, sondern nur das wahre Wohl der Gesamtheit. Ein von einem bestimmten Bezirke gewähltes Mitglied der gesetzgebenden Versammlung darf den Wünschen seiner Wähler nur so weit Rechnung tragen, als es ohne Beeinträchtigung des Gesamtwohles geschehen kann[1].

4. Weil die Gesetzgeber eine so wichtige und schwierige Aufgabe haben und ihre in alle Verhältnisse tief eingreifende Tätigkeit das Gemeinwohl in so hohem Grade bedingt, so ist es Pflicht der Wähler, nur erleuchtete, rechtschaffene, gewissenhafte und religiös gesinnte Männer in die Gesetzgebung zu schicken, nicht zweifelhafte Existenzen und Abenteurer, welche ihrer Aufgabe nicht gewachsen sind und für die gewissenhafte Erledigung derselben keine Bürgschaft geben. Nur soweit es unter Umständen nicht möglich ist, einen diesen Anforderungen entsprechenden Mann zum Abgeordneten zu wählen, kann es erlaubt bzw. Pflicht sein, für einen weniger guten zu stimmen, wenn dadurch die Wahl eines schlechteren verhindert wird[2].

5. Wie der Erlaß, so ist auch die *Abschaffung, Abänderung* und authentische *Auslegung* der Gesetze an erster Stelle Sache des Gesetzgebers (I 415). Nur in seinem Auftrag oder wenigstens mit seiner Einwilligung können andere die bestehenden Gesetze abändern oder authentisch auslegen. In den modernen Repräsentativ-Verfassungen wird die gewöhnliche authentische Erklärung oder Interpretation (im Gegensatz zur bloß doktrinären Auslegung der Vertreter der Wissenschaft) von den Gerichten ausgeübt, und nur durch ein neues Gesetz oder durch einen Zusatz zu den bestehenden kann die Gesetzgebungsgewalt diese gerichtliche Auslegung für die Zukunft ausschließen. Den nordamerikanischen Gerichtshöfen steht sogar grundgesetzlich das Recht zu, einem Gesetze die Anerkennung und Vollziehung zu versagen, wenn dasselbe nach ihrer Überzeugung der Verfassung widerspricht.

6. Man pflegt hier noch die Frage aufzuwerfen, *ob der Gesetzgeber seinen eigenen Gesetzen unterworfen sei*. Diese Frage gilt nicht bloß in Bezug auf den staatlichen, sondern auch in Bezug auf jeden menschlichen Gesetzgeber, soweit die von ihm erlassenen positiven Gesetze in Betracht kommen. Wir sagen: *positiven* Gesetze. Wenn nämlich die positiven Gesetze Handlungen vorschreiben oder verbieten, die schon im natürlichen Sittengesetz enthalten sind, so ist der Gesetzgeber denselben

---

[1] In diesem Sinne bestimmt die preußische Verfassung § 83: „Die Mitglieder beider Kammern sind Vertreter des ganzen Volkes. Sie stimmen nach ihrer freien Überzeugung und sind an Aufträge und Instruktionen nicht gebunden."

[2] Für weitere Erörterungen über die Pflichten der Wähler s. *Lehmkuhl* in den Stimmen aus Maria-Laach XXIX 105.

Digitized by Google

unterworfen, insoweit es naturrechtliche Vorschriften sind. Das Naturgesetz gilt für die Obrigkeit ebensogut als für die Untertanen.

Die aufgeworfene Frage ist ohne Bedeutung, wenn der Gesetzgeber eine Mehrheit von Personen (Versammlung, Kollegium) ist. Denn in dieser Voraussetzung sind die einzelnen Personen als solche nicht Gesetzgeber, sondern Untertanen, mithin den Gesetzen unterworfen. Ist dagegen der Gesetzgeber eine einzelne Person, wie dies in der strengen Monarchie der Fall ist, so muß zunächst zwischen der bloßen *Gewissenspflicht* und dem gesetzlichen *Zwang* unterschieden werden. Der Monarch kann natürlich von niemand mit *Zwang* zur Beobachtung seiner Gesetze angehalten werden. Kein Höherer kann ihn richten und strafen. Wohl aber scheint er nach der begründeteren Ansicht im Gewissen verpflichtet zu sein, *diejenigen* Gesetze zu beobachten, welche *allgemeiner* Natur sind (also nicht bloß unmittelbar für einzelne Stände gelten) und ihrem Gegenstand nach den König ebensogut angehen als die Untertanen, z. B. die positiven Gesetze über die Gültigkeit der Verträge u. dgl.

Der Grund dieser Verpflichtung liegt in der hervorragenden Stellung des Monarchen. Hat er eine allgemeine Norm als zum Gemeinwohl ersprießlich vorgeschrieben, so fordert die Vernunft, daß auch er selbst sich daran halte, weil sein Beispiel einen mächtigen Einfluß auf die Untertanen ausübt. Auch scheint es ungeziemend, daß das Haupt mit den Gliedern in solchen Dingen nicht übereinstimme, in denen die Würde des Monarchen keine Ausnahme erheischt. Endlich liegt eine gewisse Unbilligkeit darin, daß der Herrscher den Untertanen Lasten auferlege, sich selbst aber allgemein, auch wo kein besonderer Grund vorliegt, davon befreie[1]. Der Gesetzgeber wird also bloß *indirekt* durch sein eigenes Gesetz verpflichtet, insofern ihm das Naturgesetz vorschreibt, sich an die allgemeinen Gesetze zu halten, die er erläßt.

Dritter Artikel.

Die Exekutivgewalt.

Ursprünglich waren wohl überall sämtliche Funktionen der Staatsgewalt in *einer* Person vereinigt. Die Regierungsgewalt in unserem heutigen Sinne hat noch einen Rest dieser Einheit erhalten, indem sie nicht bloß die Gesetze ausführt, sondern auch an der gesetzgebenden und richterlichen Gewalt Anteil hat oder maßgebenden Einfluß auf dieselbe ausübt. Mit dieser Bemerkung löst sich die Streitfrage, ob die Regierungsgewalt als eine *vierte* Funktion anzusehen sei, welche über den übrigen Funktionen der Staatsgewalt: der gesetzgebenden, ausführenden und richterlichen, stehe und sie sozusagen zur Einheit im Handeln zusammenfasse. H. Ahrens[2], welcher dieser Ansicht ist, betrachtet die Regierung als „die oberste Staatsgewalt, welche, unterschieden von der bloß vollziehenden Gewalt, den höheren Einigungspunkt aller staatlichen Funktionen bildet." Allein seine Ausführungen beweisen nur, daß die staatlichen Funktionen innerlich als ein Ganzes unzertrennlich zusammenhangen, und daß die heutige Regierungstätigkeit nicht eine bloß ausführende im strengen Sinne dieses Wortes ist, aber keineswegs, daß diese Regierungsgewalt im Unterschied zur gesetzgebenden und richterlichen als eine höhere aufzufassen sei. Freilich werden die Regierungen als über den gesetzgebenden Versammlungen und den Gerichten stehend angesehen, aber nur deshalb, weil sie auch an der gesetzgebenden

[1] *Suarez*, De leg. l. 3, c. 35, n. 6 ff. [2] Naturrecht II 311 u. 421.

Digitized by Google

Gewalt einen sehr wichtigen Anteil haben. Wenn ohne Zustimmung der Regierung kein Gesetz in Kraft treten kann, wenn sie darüber zu wachen hat, ob neue Gesetze notwendig seien, und mit den dazu nötigen Vorarbeiten und Anträgen betraut ist, so nimmt sie dadurch wesentlichen Anteil an der gesetzgebenden Funktion. Diese ist die wichtigste und höchste von allen staatlichen Funktionen.

Die Regierungsgewalt — mit Ausschluß der gesetzgebenden und richterlichen Gewalt — umfaßt folgende Funktionen: 1. Die Ausführung der Gesetze im engeren Sinne (Verwaltung oder Administration); 2. die Polizei, welche zunächst für die Sicherheit zu sorgen hat, indem sie den Störungen der Rechtsordnung vorbeugt (Sicherheitspolizei) und sodann für die öffentliche Wohlfahrt durch Verhütung von Unglücksfällen (ansteckenden Krankheiten, Überschwemmungen u. dgl.) und durch Förderung von Einrichtungen und Anstalten zum Gedeihen der Gesamtheit (Post und sonstiges Verkehrswesen, Förderung des Handels, der Landwirtschaft, der Industrie, des Unterrichts) usw. (Wohlfahrtspolizei); 3. die Vertretung des Staates nach außen (auswärtige Politik, Diplomatie); 4. die Finanzverwaltung; 5. die Militärverwaltung. Die eingehende Behandlung dieser Funktionen gehört ins positive Staatsrecht. Wir werden uns deshalb mit einigen kurzen Bemerkungen über das Wesen dieser Funktionen begnügen. Weil aber die Regierung zur Erledigung ihrer Obliegenheiten der Beamten bedarf, so wollen wir zuvor ein paar Worte über das Staatsamt vorausschicken.

§ 1. Das Staatsamt.

1. Unter Amt im allgemeinen versteht man einen bestimmten Wirkungskreis mit einer bestimmten Summe von Pflichten und Rechten, welcher einer Person zum Nutzen eines Gemeinwesens übertragen wurde. Der Bediente und Lohnarbeiter steht im Dienste einer einzelnen Person und erhält seinen Lohn: der Beamte steht im Dienste einer Gesamtheit und wird besoldet.

Je nach der Verschiedenheit der Gemeinschaft, zu deren Nutzen das Amt besteht, unterscheidet man kirchliche und staatliche Ämter, Gemeindeämter usw. Berufsbeamte sind solche, welche aus der Verwaltung gewisser Ämter sich einen Lebensberuf machen.

Das Staatsamt wird vom Staat oder dessen Vertretern einer Person zum Nutzen der Gesamtheit übertragen. Der Staatsbeamte steht also nicht im Dienste der Person, welche das Amt verleiht, sondern in dem des Gemeinwesens. Freilich hat er seinem Vorgesetzten zu gehorchen, aber diese dürfen ihm nur befehlen, was zum Nutzen der Gesamtheit erforderlich ist.

Weil der Beamte seine Rechte und Pflichten durch Übertragung erhält, so kann der Monarch, welcher seine Gewalt kraft eigenen Rechts ausübt, nicht als Beamter angesehen werden, obwohl ihm die Gewalt nur zum Nutzen der Gesamtheit verliehen ist. Noch viel weniger natürlich ist die Gesamtheit selbst, auch wenn sie im Besitze der höchsten Gewalt ist, als Beamter zu betrachten, weil niemand sein eigener Beamter sein kann.

2. Die Übertragung des Amtes geschieht durch ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag, aus dem sich für den Beamten die Pflicht der Ge-

Digitized by Google

rechtigkeit und des Gehorsams ergibt. Aus Gerechtigkeit ist er der Gesamtheit verpflichtet, sein Amt treu zu verwalten, und außerdem liegt ihm die Pflicht des Gehorsams gegen seine Vorgesetzten in Sachen des Amtes ob. Als Entgelt hat er das Recht auf die gebührende Besoldung und die Belassung in seinem Amte während der vereinbarten Zeit, wofern er seiner Pflicht treu nachkommt. Es ist also nicht einfachhin richtig, wenn behauptet wird, der Beamte habe wohl Rechte *aus* dem Amte (Besoldung), aber kein Recht *auf* das Amt. Vor der Anstellung hat er allerdings kein strenges Recht auf das Amt; ist aber diese rechtmäßig erfolgt, und genügt er seinen Obliegenheiten, so hat er auch das Recht auf den Besitz des Amtes für die ausdrücklich oder stillschweigend vereinbarte Zeit, weil dieser Besitz mit zeitlichen Vorteilen für ihn verbunden ist.

3. Pflicht des Staatsoberhauptes ist es, nur *würdige* Männer in den Staatsdienst aufzunehmen, d. h. solche, die nicht nur den besondern Obliegenheiten ihres Amtes gerecht werden, sondern auch rechtschaffen und gewissenhaft sind. Je höher und einflußreicher ein Amt, um so größer ist die Pflicht, nur wahrhaft würdige Männer damit zu betrauen, weil ihr Beispiel den größten Einfluß ausübt und die Amtsgewalt ihnen so viel Gelegenheit bietet, auf die Haltung ihrer Untergebenen einzuwirken.

Die Berufsbeamten bilden unter sich einen *Stand* mit eigentümlichen Rechten und Pflichten, und zwar einen für das Gesamtwohl wichtigen und einflußreichen Stand. Derselbe darf aber nicht in eine Art *Kaste* ausarten, die sich vom Volke engherzig abschließt, alles absolutistisch von oben herab regeln will und schließlich zu einem steifen, schwerfälligen, wie ein Alp auf dem ganzen öffentlichen Leben lastenden Mechanismus ausartet. Das ist der *Bureaukratismus*. Mit diesem Namen bezeichnet man jenes Beamtentum, das sich nicht mehr als Mittel zum Zweck, sondern als Selbstzweck betrachtet, oder das die Allregiererei durch ein weitverzweigtes, gewerbsmäßiges und mittelmäßiges Beamtenheer als höchstes Ziel verfolgt[1] und selbst das Staatsoberhaupt in seinen Entschließungen lähmt.

Das System der Volksvertretung hat zwar viele Härten des früheren Bureaukratismus glücklich beseitigt; aber eine gewisse Neigung, nach Möglichkeit alles in seinen Kreis zu ziehen und pedantisch, unteroffiziersmäßig, in geistlos mechanischer Weise zu beherrschen, liegt in der Natur eines mächtigen, weitverzweigten und vom Volke unabhängigen Beamtenstandes. Mit Recht macht Mohl[2] auf den viel humaneren Ton aufmerksam, in dem die Beamten in England und der Schweiz mit dem Volke verkehren. Dort sind eben die Beamten nicht eine eigene, vom Volke unabhängige Korporation, welche sich wie ein eiserner Panzer alles erdrückend um das gesamte Volksleben legt. Sie gehen aus dem Volke hervor, hangen von ihm ab und sind deshalb gezwungen, nicht nur in ihrem Benehmen sich herablassend zu zeigen, sondern auch ihm nicht durch unnütze Allregiererei lästig zu werden. Wo hingegen die Beamten einen ganz getrennten, von oben herab ernannten und geleiteten Stand bilden, sind sie mehr darauf angewiesen, ihre Blicke nach oben zu richten als nach unten. Schon um des lieben Brotes willen müssen sie trachten, sich möglichst willen- und

---

[1] Vgl. Fr. v. *Hertling*, Bureaukratie (im Staatslexikon der Görres-Gesellschaft).
[2] Staatsrecht, Völkerrecht und Politik II 180.

Digitized by Google

gesinnungslos an die höhere Behörde hinzugeben, und damit ist eine treffliche Schule für charakterlose Mittelmäßigkeiten geschaffen. „Nach oben wedelnde Dienstbeflissenheit ... nach unten grimmig gefletschte Zähne!“ [1]

§ 2. Verwaltung und Polizei.

1. Die Verwaltung im engeren Sinne hat die gesetzlichen Normen auf einzelne Fälle und Verhältnisse anzuwenden und durchzuführen. Sie steht also im Dienste der Gesetzgebung und hat die Gesetze nicht bloß zur Schranke, sondern auch zum Antrieb und zur Richtschnur ihrer Tätigkeit. Sie soll sich in den Geist des Gesetzes hineinleben und dasselbe so zur Ausführung bringen, daß der vom Gesetzgeber beabsichtigte Zweck möglichst vollkommen erreicht werde.

Um ihre Aufgabe lösen zu können, muß sie befugt sein, allgemeine Verordnungen zu erlassen, nach denen sich die untergeordneten Verwaltungsbeamten bei Ausführung des Gesetzes zu verhalten haben. Außerdem muß ihr bis zu einem gewissen Grade das Recht zustehen, mit Zwangsmitteln ihre Verordnungen durchzuführen und dem Gesetze Gehorsam zu verschaffen. Vorausgesetzt

---

[1] Man höre hierüber einen unverdächtigen Zeugen. Fr. v. Holtzendorff schreibt in der Augsburger Allgem. Zeitung 1882, Nr 136, Beilage: „Wer in den einander entsprechenden Gesellschaftsschichten der Engländer und der Deutschen Vergleichungen anstellt, kann nicht umhin, anzuerkennen, daß in Deutschland unter den jungen Leuten zwischen 16—20 Jahren das Wissen, in England das Können und Wollen stärker entwickelt ist. Die Anziehungskraft unseres großen bureaukratischen Apparates liegt weniger in der Erregung des Ehrgeizes als in der wirtschaftlichen Perspektive, wonach bei mäßiger Anstrengung ein sicherer Erwerb ohne die Übernahme wirtschaftlicher Verantwortlichkeit geboten wird. Das Staatsbeamtentum und die militärische Karriere in Deutschland, Österreich und Italien zerstören wahrscheinlich, indem sie einen großen Teil der Talente absorbieren, auch einen großen Teil des Unternehmungsgeistes, der in England und Amerika dem wirtschaftlichen Gebiet erhalten bleibt: der Grundzug, wenn nicht gerade der Charakterlosigkeit, so doch einer weichen Passivität und vorsichtigen Zurückhaltung wird innerhalb der gebildeten Klassen Deutschlands immer allgemeiner. Gewiß kann Deutschland vor allen andern Ländern auf die Unbestechlichkeit, Tüchtigkeit, Sachverständigkeit und Genügsamkeit seines Staatsbeamtentums stolz sein, aber was dies seiner Natur nach fordert: strenge Disziplin, Unterordnung eigener Meinung, Verzichtleistung auf Geltendmachung persönlicher Überzeugung, diese Forderungen stehen, weil sie die persönliche Initiative hemmen, im Widerspruch zu den Grundbedingungen wirtschaftlichen Gedeihens. Und nicht bloß in jugendlichen Personen zeigt sich der Unterschied gesellschaftlicher Formationen. Es gewährt ein erfreuliches Bild, wenn man in England bemerkt, wie viele Leute in grauen, weißen Haaren voll lebendigen Eifers an der Förderung sozialer Reformen sich beteiligen, während auf dem Kontinent die aus dem Staatsdienst ausgeschiedenen Elemente, wenn sie auch körperlich und geistig sehr wohl am öffentlichen Leben teilzunehmen geeignet wären, durch die Gewohnheit des Staatsdienstes nicht nur der Initiative im staatsbürgerlichen Leben, sondern auch des lebendigen Interesses für alle nichtamtlichen Angelegenheiten der Menschheit beraubt werden. Die in manchen kontinentalen Staaten so zahlreiche Klasse der Pensionisten, die trotz noch vorhandener Rüstigkeit ihr Leben mit Spaziergängen, Wirtshaussitzungen, Kartenspielen oder Badereisen verbringen, scheint gerade ein Lebensideal für zahlreiche junge Leute zu sein, die sich dem Staatsdienste widmen, um mit einer möglichst hohen Pension möglichst frühzeitig sich ‚zur Ruhe setzen‘ zu können. Daß dadurch dem öffentlichen sozialen Leben eine große Menge von Talent und Tatkraft entzogen wird, kann kaum einem Zweifel unterliegen.“

Digitized by Google

wird natürlich, daß das Gesetz nicht offenbar ungerecht sei. Denn zur Durchführung eines offenkundig ungerechten Gesetzes darf auch der Verwaltungsbeamte nie formell mitwirken und auch materiell nur aus genügenden wichtigen Gründen [1].

Der Grundsatz, daß ein Verwaltungsbeamter sich um die Gerechtigkeit des Gesetzes oder der Verordnung nicht kümmern dürfe und bloß das Befohlene blind auszuführen habe, ist in seiner Allgemeinheit verwerflich. Durften etwa die Beamten des Herodes die Blutbefehle ausführen, die dieser Tyrann ihnen gegen die Kinder von Bethlehem erteilte? Ganz dasselbe gilt in Bezug auf alle offenkundig ungerechten Befehle. Wir sagen: offenkundig; denn in zweifelhaften Fällen hat — wenigstens im allgemeinen — die höhere Obrigkeit die Vermutung für sich, daß sie nichts Ungerechtes anordne.

2. Der Begriff der Polizei ist ein sehr schwankender und vielumstrittener [2]. In der Wissenschaft pflegt man fast allgemein unter dem Namen Polizei die gesamte Regierungstätigkeit zu verstehen, welche es nicht mit der Ausführung der Gesetze zu tun hat, sondern innerhalb der bestehenden Rechtsordnung selbständig das öffentliche Wohl verfolgt, und zwar nach der doppelten Seite der Rechtssicherheit und der allseitigen Förderung (Sicherheits- und Wohlfahrtspolizei).

Die Sicherheitspolizei soll allen aus einem widerrechtlichen Willen entspringenden wahrscheinlichen Verletzungen der bestehenden Rechtsordnung vorbeugen und zu diesem Behufe das in die Öffentlichkeit dringende Verhalten überwachen und unmittelbar einschreiten, wenn Gefahr im Verzuge ist.

Die Wohlfahrtspolizei (Wohlfahrtspflege) umfaßt alle übrigen von der Regierung selbständig zum Wohle der Gesamtheit zu ergreifenden Maßregeln, die nicht zur Gesetzgebung und Rechtspflege gehören.

Zu dieser Wohlfahrtspflege gehört die Verhütung von Unglück und Störungen seitens elementarer Gewalten oder widriger Naturereignisse, so z. B. Vorsorge gegen Epidemien, Überschwemmungen, Feuersbrünste, Hungersnot, soweit die Tätigkeit der Privaten und Gemeinden nicht ausreicht. Außerdem begreift sie die fördernde Tätigkeit auf den Gebieten der Religion, der Schule, der Wissenschaften und Künste, des wirtschaftlichen Lebens, soweit dieselben nicht zu den gesetzgebenden oder richterlichen Funktionen gehören. Auf allen diesen Gebieten soll sich jedoch die Staatsgewalt vor der Allregiererei, der Einmischung in alle Privatverhältnisse hüten und sich damit begnügen zu fördern, nachzuhelfen, also erst dort einzugreifen, wo eine Unterstützung der Privattätigkeit von seiten der öffentlichen Gewalt erfordert wird.

§ 3. Steuerrecht und Heerwesen.

1. Was sind Steuern? Jedermann weiß es in der Praxis. In der Theorie aber ist die Antwort nicht so leicht. Die übliche Definition lautet: „Steuern sind die zum Zweck kollektiver Bedürfnisse kraft öffentlicher Autorität angeordneten Zahlungen an den Staat und die übrigen öffentlichen Körper-

[1] Siehe oben I 412.

[2] Vgl. Ahrens, Naturrecht II 436; R. v. Mohl, Enzyklopädie der Staatswissenschaft² 281, und desselben „System der Polizeiwissenschaft", Einleitung.

Digitized by Google

schaften." [1] Vielleicht könnte man einwerfen, diese Definition lasse sich auch auf Dinge anwenden, die keine Steuern sind, z. B. die Geldstrafen; auch die Gebühren (z. B. Postgebühren) seien vom Staate angeordnete Zahlungen zum Zweck kollektiver Bedürfnisse. Deshalb kann man die Steuern besser definieren als diejenigen Zahlungen, zu denen eine öffentliche Korporation ihre Glieder einzig aus dem Grunde und zu dem Zweck verpflichtet, um dadurch die erforderlichen Mittel zur Befriedigung der öffentlichen allgemeinen Bedürfnisse zu erlangen. Diese Definition umfaßt weder die Geldstrafen noch die Gebühren. Der eigentliche und unmittelbare Zweck der Geldstrafe ist die Ahndung eines Vergehens oder Verbrechens, nicht die Erlangung der erforderlichen Mittel für die öffentlichen Bedürfnisse. Die Gebühren sind Bezahlungen, die man für eine entsprechende öffentliche Leistung verlangt. Der unmittelbare Zweck derselben ist also auch nicht die Beschaffung der notwendigen Geldmittel, sondern die Entschädigung für einen von der Gesamtheit geleisteten Dienst. — Nach den verschiedenen öffentlichen Korporationen unterscheidet man Staats-, Gemeinde- und Kirchensteuern. Wir handeln hier nur von den staatlichen Steuern.

Unter den Staatsrechtslehrern wird viel gestritten über den Rechtsgrund, auf den hin der Staat befugt ist, Steuern zu fordern, und die Staatsangehörigen die Pflicht haben, die geforderten Steuern zu entrichten. Einige berufen sich auf den ursprünglichen Staatsvertrag, durch den sich die einzelnen Glieder zu gewissen Leistungen an die Gesamtheit verpflichten und dafür das Recht auf eine entsprechende Gegenleistung des Staates erhalten. Andere meinen, jeder erhalte vom Staate gewisse Vorteile und schulde ihm nun dafür eine entsprechende Gegenleistung. Was man dem Staate zahlt, ist ein Entgelt für die Vorteile, die er den einzelnen gewährt [2]. Für uns bietet die Begründung des staatlichen Steuerrechtes keine Schwierigkeiten. Dasselbe folgt aus der Natur und dem Zweck des Staates. Der Staat ist eine in der Natur des Menschen begründete und von dem Urheber der Natur gewollte Institution. Er hat also auch von Natur aus, durch den Willen des Urhebers der Natur, alle jene Rechte, die ihm zur Erreichung seines Zweckes notwendig sind [3]. Dazu gehört auch das Recht, von seinen Gliedern die Leistungen und Abgaben zu verlangen, deren er nach Lage der Umstände zur Erfüllung seiner Aufgaben bedarf. Welches diese Aufgaben seien, wurde schon früher dargelegt.

Dieser Zweck des Steuerrechtes gibt auch das Maß oder die Höhe (Maximalgrenze) der Steuern an, die der Staat zu fordern befugt ist. Er darf nicht mehr fordern, als ihm zur Erfüllung seiner Aufgaben notwendig ist. Was darüber hinausgeht, verletzt die Gerechtigkeit und bringt die Staatsgewalt in Widerspruch mit ihrer Aufgabe; denn die erste und wichtigste Aufgabe der Staatsgewalt ist der Rechtsschutz. Wer behauptet, die Staatsgewalt dürfe nach Belieben die Bürger zu Zahlungen und Abgaben an den Staat verpflichten, leugnet im Grunde das Privateigentum. Wie weit nun die Grenzen des Notwendigen gehen, läßt sich nicht mathematisch bestimmen. Nicht zu allen

[1] Handwörterbuch der Staatswissenschaften, Art. „Steuer".
[2] Vgl. ebd. [3] Vgl. S. 538 ff.

Digitized by Google

Zeiten und an allen Orten ist dasselbe Maß von Steuern notwendig. Die Regierung soll also gewissenhaft das Maß des Notwendigen prüfen und eher bestrebt sein, unter demselben zu bleiben, als dasselbe zu überschreiten. Die Gefahr des Zuviel ist hier größer als die des Zuwenig.

Die Verteilung der Steuern soll nach den Anforderungen der austeilenden Gerechtigkeit geschehen, welche verlangt, daß die Lasten nach Maßgabe der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit (des Vermögens im weitesten Sinne) verteilt werden. Wer also nur so viel Einkommen hat, als er zum Unterhalte für sich und seine Familie notwendig braucht (das sog. Existenzminimum), sollte für gewöhnlich steuerfrei sein, weil bei ihm die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit mit Recht gleich null angesehen wird. Wie aber soll in Bezug auf die übrigen die Steuerlast verteilt werden? Die einen wollen für alle Gleichmäßigkeit der Steuer, d. h. ein jeder soll eine gleiche Quote Steuer von seinem Einkommen entrichten (Proportionalbesteuerung, weil das Verhältnis der Steuern zum Einkommen bei allen dasselbe ist). Die andern aber wollen Progressivbesteuerung, d. h. der Steuerfuß soll für das größere Einkommen stärker steigen. Das letztere dürfte wohl das Gerechtere sein, denn die Steuerlast soll der Leistungsfähigkeit entsprechen. Dies ist aber nicht der Fall, wenn jeder dieselbe Quote seines Einkommens bezahlt. Die Leistungsfähigkeit steigt, wie A. Wagner richtig bemerkt[1], stärker als das Einkommen, weil eine immer größere Quote nicht vom Subsistenzbedarf genommen wird.

Die progressive Besteuerung nach Maßgabe der Leistungsfähigkeit (Steuerkraft) kann aber nur durchgeführt werden, wenn man nicht nur die Höhe, sondern auch die Art des Einkommens der Steuerpflichtigen berücksichtigt. So sollte das aus persönlicher Arbeit fließende Einkommen weniger belastet werden als das arbeitslose. Auch ist es nur billig, daß nicht bloß das (reine) Einkommen, sondern auch das Vermögen selbst zur Steuer herangezogen werde, wie dies in Preußen durch die sogenannte Ergänzungssteuer geschieht. Sonst könnte es vorkommen, daß ein Besitzer großer Paläste, Parkanlagen, Kunstsammlungen u. dgl., der aus diesen Gütern gar kein oder nur ein sehr geringes Einkommen bezieht, für dieselben beinahe steuerfrei ausginge. Ein mißlicher Umstand sowohl der Einkommens- als der Vermögenssteuer ist der, daß beide die Deklarationspflicht fordern und dadurch die Wahrheitsliebe und Redlichkeit vieler auf eine Probe stellen, der sie nicht gewachsen sind. Infolge davon geschieht es leicht, daß die Gewissenhafteren eine größere Steuerlast zu tragen haben als diejenigen, die sich aus Gewissensbedenken wenig machen.

Viele verlangen die Abschaffung aller indirekten Steuern[2]. So sieht

---

[1] Finanzwissenschaft 2. Al (1880), § 397.

[2] Die Einteilung der Steuern in direkte und indirekte wird nicht von allen in gleichem Sinne genommen. In Deutschland versteht man meistens unter direkten Steuern jene, welche von dem getragen werden, der sie bezahlt; indirekte Steuern aber sind jene, welche nach der Absicht des Gesetzgebers nicht denjenigen belasten, von dem sie entrichtet werden, sondern andere, auf welche sie dieser abwälzt. In Frankreich dagegen bezeichnet die herrschende Auffassung als direkte Steuern jene, welche nach Namenslisten und nach dauernden Dingen und Zuständen erhoben werden, als indirekte jene,

Digitized by Google

z. B. A. Schäffle[1] die allgemeine und ausschließliche Durchführung der direkten Einkommensteuer als das wirtschaftliche Ideal der Besteuerung an. Es ist auch zuzugeben, daß die indirekten Steuern auf die notwendigen Lebensmittel möglichst zu beseitigen sind. Die große Masse der unentbehrlichen Lebensmittel wird von den ärmeren Volksklassen gekauft, welche die zahlreicheren sind. Folglich fällt eine indirekte Steuer auf diese Lebensmittel hauptsächlich ihnen zur Last, nicht den Reichen, was unbillig ist. Trotzdem wird man die indirekten Steuern auch auf notwendige Gebrauchsgegenstände (Salz) wohl nie ganz entbehren können. Hierzu kommt, daß in Bezug auf manche derartige Produkte der Schutz der heimischen Landwirtschaft und Industrie einen mäßigen Zoll (Schutzzoll) fordern kann[2].

2. Dem Staate drohen innere und äußere Feinde. Er muß deshalb auch das Recht haben, sich mit Gewalt gegen ungerechte Angriffe zu verteidigen. Dazu bedarf er der bewaffneten Macht: der Polizisten und Gendarmen gegen innere und des Heeres gegen äußere Feinde.

Der Zweck der Heeresmacht bestimmt auch das Maß derselben. Die Militärmacht ist nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zur Erhaltung des Ganzen. Die öffentliche Gewalt darf nur so weit den Untertanen die schweren persönlichen und vermögensrechtlichen Opfer auflegen, welche das Heer erfordert, als es der Rechtsschutz der Gesamtheit erheischt.

Weil die Militärlast eine so schwere und drückende ist, soll sie in möglichst schonender Weise durchgeführt werden. Deshalb ist das System der stehenden Heere, das seit dem 17. Jahrhundert aufgekommen, nur zu billigen, soweit es durch die Ungunst der Zeitverhältnisse einmal eine traurige Notwendigkeit, ein notwendiges Übel geworden ist. Die stehenden Heere verdankt Europa der Eroberungssucht ehrgeiziger Herrscher. Ein viel weniger drückendes System des Heerwesens ist das der allgemeinen Volkswehr, welche, eine kurze jährliche Übungszeit abgerechnet, die waffenfähige Mannschaft nur im Kriegsfalle zu den Waffen ruft. Ein solches System paßt allerdings nicht für einen Staat, der auf Eroberungen ausgeht, genügt aber unter normalen Verhältnissen vollständig zur Verteidigung des Landes.

Wenn schon das System der stehenden Heere nur durch die Notwendigkeit gerechtfertigt werden kann, so gilt das noch viel mehr von dem System der stehenden Heere in Verbindung mit der allgemeinen persönlichen Wehrpflicht, wie sie heute in vielen Staaten besteht. Diese allgemeine Wehrpflicht reißt alle waffenfähigen jungen Männer für mehrere Jahre aus ihren erwählten Lebensberufen und ihren Familien heraus, um sie in die Kasernen zu stecken und zum Kriegshandwerk abzurichten. Der Schaden, den diese allgemeine Wehrpflicht der richtigen Berufswahl und der Ausbildung in dem einmal ergriffenen

---

welche gewisse Produkte oder Gegenstände treffen, ohne Rücksicht auf die Person, z. B. Salz-, Bier- oder Hundesteuer. Nach der ersteren Auffassung gehören die Erbschaftssteuern zu den direkten, nach der letzteren zu den indirekten Steuern.

[1] Grundsätze der Steuerpolitik (1880).

[2] Über die Steuern vgl. die Artikel „Besteuerung" und „Steuern" im Staatslexikon; ferner H. Pesch, Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung 144 ff.

Digitized by Google

Berufe bringt, ist viel größer, als man glaubt. Dabei wollen wir von den sittlichen Folgen des Kasernenlebens gar nicht reden.

Diese allgemeine Wehrpflicht im Bunde mit den stehenden Heeren führt notwendig zu dem sogenannten Militarismus, welcher den Schwerpunkt des staatlichen Lebens in die beständige Zurüstung zum Kriege verlegt und diesem Zweck die besten Kräfte der Nation zum Opfer bringt. Sie führt zu einem immer weiter gehenden Zentralismus, welcher alle Fäden des Gesellschaftslebens in den Händen der Regierung zu vereinigen sucht. Endlich treibt sie die Steuern zu einer fast unerschwinglichen Höhe. Schon heute belaufen sich die Militärbudgets der europäischen Staaten auf viele Milliarden, und sie steigen noch von Jahr zu Jahr. Das sind unhaltbare Zustände[1]. Wenn Europa auf die Dauer die Konkurrenz mit der Neuen Welt nicht aushalten kann, so ist der drückende Militarismus, der dem Ackerbau und der Industrie eine so große Zahl von Kräften entzieht, nicht zum geringsten schuld daran.

Es sollte auch zu denken geben, daß die große sozialistische Umsturzpartei in den stärksten Militärstaaten den meisten Boden gefunden hat und am kühnsten ihr Haupt erhebt. Deutschland und Frankreich, auf denen der Militarismus am schwersten lastet, sind auch die Hauptherde der Umsturzpartei. Das ist gewiß nicht zufällig. Die Sozialisten rechnen auch mit der militärischen Schulung, welche der Militarismus den Arbeiterbataillonen zu teil werden läßt[2].

Vierter Artikel.

Die richterliche Gewalt.

§ 1. Von der richterlichen Gewalt im allgemeinen.

1. Die richterliche Gewalt hat die Aufgabe, die gestörte Rechtsordnung wiederherzustellen; sie beginnt also ihre Tätigkeit erst dann, wenn eine Störung der Rechtsordnung schon vorliegt. Das Eintreten derselben zu verhindern, ist nicht Sache des Richters, sondern der Polizei. Deshalb scheint uns der Ausdruck Präventivjustiz, mit dem viele die Sicherheitspolizei bezeichnen, weniger passend, weil das bloße Verhüten einer Störung der Rechtsordnung nicht zur Aufgabe der richterlichen Gewalt (Justiz) gehört.

---

[1] „Ein Volk in Waffen", schrieb einst Bischof v. Ketteler, „und zugleich Beibehaltung des Systems der stehenden Heere heißt eigentlich ein ganzes Volk in ein stehendes Heer verwandeln, und noch mehr, ein ganzes Volk in steter Kriegsbereitschaft halten. Das sind aber krankhafte und auf die Dauer unerträgliche Zustände. Was die jetzigen Heere wirklich dem Volke kosten, ist nicht zu berechnen, da der schon an sich enorme Militäretat doch nur einen Teil der Unkosten des Heeres repräsentiert, indem noch viele Leistungen der Einwohner und der Gemeinden nebenhergehen, welche nicht mit in Rechnung kommen. Noch weniger läßt sich berechnen, was in Zukunft solche Heere kosten werden, da ja bezüglich der Rüstungen eine Art Wettrennen unter den großen Nationen Europas stattfindet. Jede Verbesserung einer Waffe macht sofort alle Waffen derselben Art in Europa unbrauchbar. Solche Lasten an Menschen und Geld übersteigen alles, was der Staat von seinen Angehörigen zu fordern berechtigt ist."

[2] „Bajonette und Kanonen werden uns nicht besiegen", drohte Liebknecht auf dem sozialistischen Kongreß zu Gent im Jahre 1877. „Die Armee besteht schließlich aus Söhnen des Volkes, die wir durch unsere revolutionäre Propaganda gewinnen. Wir wissen, daß Kanonen und Gewehre der Hand gehorchen, die sie gebraucht, und diese Hand gehört bald uns. Möge sich der Kanzler (Fürst Bismarck) nur nicht täuschen und seine Gewehre und Kanonen auf uns richten lassen."

Digitized by Google

2. Die Normen, nach denen der Richter die Rechtsstreitigkeiten zu entscheiden hat, sind die bestehenden Gesetze. Er soll dieselben auf die konkreten Fälle anwenden und darnach seine Entscheidung treffen. Notwendige Voraussetzung der richterlichen Tätigkeit ist, daß die von ihr anzuwendenden Gesetze gerecht seien. Offenbar ungerechte Gesetze darf der Richter nicht seinen amtlichen Entscheidungen zu Grunde legen. Denn er erklärt nicht bloß, was nach dem Sinne des Gesetzes Recht sei, sondern er urteilt selbständig nach dem Gesetze und erkennt den Parteien Recht oder Unrecht zu. Wenn das Gesetz ungerecht ist, verurteilt und straft er einen Unschuldigen, und das verstößt gegen die Gerechtigkeit.

3. Das Amt des Richters ist ein erhabenes und wichtiges, von dessen Ausübung das allgemeine Wohl in hohem Grade bedingt ist. Die römischen Richter faßten ihr Amt als eine Art Priestertum der Gerechtigkeit auf[1]. Es erfordert deshalb vor allem nicht nur große Klugheit und Umsicht, sondern auch eine genaue Kenntnis der bestehenden Gesetze. Der Richter soll sich in den Geist und die Absicht der Gesetze hineinleben und so gewissermaßen die Rolle des beseelten Rechtes übernehmen.

4. Weil das Urteil, um gerecht zu sein, auf Wahrheit beruhen, d. h. den Tatsachen und Gesetzen entsprechen muß, so ist es Pflicht des Richters, sich genau über den Tatbestand zu erkundigen. Er muß deshalb die streitenden Parteien persönlich anhören und ihnen jede vernünftige Möglichkeit zur Vorlegung ihres Beweismaterials gewähren. Sowohl während der Prozeßverhandlungen als bei der endgültigen Entscheidung soll er völlige Unparteilichkeit und Unbestechlichkeit an den Tag legen. Er verletzt die Gerechtigkeit, wenn er die Gerichtsverhandlungen zu Ungunsten einer Partei zu beeinflussen sucht. Wie die Gerechtigkeit selbst, soll er nicht auf der Seite einer Partei, sondern über den Parteien stehen. Um eine größere Bürgschaft für die Objektivität des Richterspruches zu erlangen, ist es sehr ratsam, daß die Gerichtsverhandlungen, soweit nicht besondere Umstände (z. B. Rücksichten auf die Sittlichkeit) eine Ausnahme erheischen, öffentlich geführt werden, so daß auch Unbeteiligte Zutritt haben.

5. Damit der Richter sich in seinen Entscheidungen nicht von Privatinteressen, sondern nur von der Gerechtigkeit leiten lasse, ist ihm ein gewisses Maß von Unabhängigkeit und Selbständigkeit notwendig. Man kann es deshalb nur billigen, daß heute in den meisten Staaten die richterliche Gewalt von den übrigen Funktionen der Staatsgewalt gesondert und unabhängig gemacht wurde[2] und die Richter unabsetzbar sind. Die Richter werden auf Lebenszeit ernannt und können nur durch Richterspruch aus Gründen, welche das Gesetz vorsieht, ihres Amtes entsetzt werden. Wo der Richter von der Regierung abhängig ist, schleichen sich gar zu leicht menschliche Rücksichten ein. Um die Gefahr der Bestechlichkeit wirksamer auszuschließen, soll er einen so reichlichen Gehalt haben, daß er anderweitiger Unterstützung nicht bedarf. Freilich genügen alle diese Maßregeln nicht, um den Mißbrauch der richter-

[1] Vgl. oben I 498 A.

[2] So lautet § 86 der preußischen Verfassung: „Die richterliche Gewalt wird im Namen des Königs durch unabhängige, keiner andern Autorität als der des Gesetzes unterworfene Gerichte ausgeübt."

Digitized by Google

lichen Gewalt zu verhüten, wenn man nicht dafür Sorge trägt, daß nur unbescholtene und rechtschaffene Männer zum Richteramt gelangen.

6. Ein notwendiges Erfordernis der Rechtspflege ist, daß *jedem* die Möglichkeit geboten sei, vor Gericht sein gutes Recht zu verfolgen. Niemand, wer er auch immer sei, darf an der Betretung des Rechtsweges verhindert oder ungehört und unüberwiesen verurteilt werden. Soll aber dieses Recht nicht ein bloßer Schein bleiben, so muß die Rechtspflege so billig sein, daß auch der Unbemittelte seine Klagen vor Gericht leicht anhängig machen kann. Mit der Billigkeit der Rechtspflege hängt auch ihre Raschheit zusammen. Vielfach kommen die hohen Gerichtskosten nur von unnützen Verschleppungen der Prozesse her.

§ 2. Von der bürgerlichen Rechtspflege.

1. Die bestehende Rechtsordnung kann auf doppelte Weise gestört werden: durch einen *Rechtsstreit* und durch eine bewußte *Rechtsverletzung*. Dementsprechend unterscheidet man eine doppelte Tätigkeit der richterlichen Gewalt: die *streitige* oder bürgerliche und die *strafende Rechtspflege* (Zivil- und Kriminaljustiz). Bei den Störungen der Rechtsordnung durch einen Rechtsstreit tritt wenigstens unmittelbar, keine verbrecherische Absicht einer Verletzung der bestehenden Rechtsordnung zu Tage. Die Streitenden halten sich in den Formen des Rechtes, so daß es zweifelhaft erscheint, auf wessen Seite sich das Recht befindet. Diese Störungen der Rechtsordnung sind der Gegenstand der *bürgerlichen* oder streitigen Rechtspflege. Daher wird bei beiden Parteien der gute Glaube an ihr Recht vorausgesetzt. Andere Störungen der Rechtsordnung dagegen geschehen mit dem klar zu Tage tretenden Bewußtsein ihrer Rechtswidrigkeit; sie sind unmittelbare und strafbare Rechtsverletzungen. Mit diesen letzteren Störungen der Rechtsordnung befaßt sich die *Strafrechtspflege*.

2. Die Befugnis, Rechtsstreitigkeiten autoritativ und endgültig, d. h. so zu entscheiden, daß das richterliche Urteil für die streitenden Parteien in dem konkreten Falle als verpflichtende Rechtsregel zu gelten hat, ist der öffentlichen Gewalt aus einem doppelten Grunde notwendig. In einem politischen Gemeinwesen berühren und durchkreuzen sich die Rechte der Bürger in tausenderlei Weise und werden häufig Rechtsstreitigkeiten entstehen, bei denen es zweifelhaft erscheint, auf wessen Seite sich das Recht befindet. Es muß deshalb notwendig eine Gewalt geben, welche derlei Rechtsstreitigkeiten autoritativ und endgültig zu entscheiden befugt ist. Sonst wäre des Streitens kein Ende. Jede Partei glaubt ja im Rechte zu sein und pflegt ihr Recht mit zäher Hartnäckigkeit zu verfechten. Es wäre bald um Frieden und öffentliche Ruhe geschehen, wenn diesen Streitigkeiten nicht wirksam ein Ende gemacht werden könnte. Fragt man, wem diese Gewalt zustehen müsse, so kann das nur derjenige sein, welcher überhaupt für die öffentliche Ordnung zu sorgen hat.

Auch die freie Bewegung des Untertanen erheischt eine solche richterliche Gewalt. Die Freiheit in der Betätigung setzt den freien, ungehinderten Gebrauch der Rechte und des Eigentums voraus. Während der Dauer der Rechtsstreitigkeiten ist aber wenigstens der eine der Streitenden in diesem Gebrauche gehindert. Würde den Streitigkeiten kein Ende gemacht, so wäre auch die Behinderung der freien Tätigkeit eine fortdauernde.

Digitized by Google

3. Wie die eben vorgebrachten Gründe dartun, ist der Spruch des Zivilrichters nicht eine bloß lehrhafte Entscheidung, wie sie auch von einem Privatgelehrten abgegeben werden kann und die aus sich keinerlei rechtliche Wirkung für die streitenden Parteien besitzt; auch nicht eine bloß logische Funktion, die nur die Folgerung aus den Prämissen zieht; noch endlich bloß ein schiedsrichterlicher Spruch, dem sich die Streitenden aus freier Übereinkunft unterwerfen. Die richterliche Entscheidung ist vielmehr ein Jurisdiktionsakt, der bindende Kraft hat für die streitenden Parteien, und zwar auch gegen ihren Willen. Unter Umständen bewirkt sie eine Rechtsübertragung von einer Person auf die andere oder begründet ganz neue Rechte[1].

4. Ergibt sich aus den Gerichtsverhandlungen unzweifelhaft, welcher von beiden im Rechte ist, so ist diesem das Recht zuzuerkennen. Bleibt die Entscheidung aber zweifelhaft, so muß sich der Richter an den Grundsatz halten: In dubio melior est condicio possidentis. Denn der tatsächliche Besitz einer Sache oder eines Rechtes begründet im allgemeinen die Vermutung, daß der Besitzende auch der berechtigte Besitzer sei[2]. Ist keine von beiden Parteien im tatsächlichen Besitz der Sache, so soll der Richter auf seiten desjenigen treten, der die besseren Gründe vorbringt.

§ 3. Von der Strafrechtspflege im allgemeinen.

I. Begriff der Strafgewalt.

Unter Strafe versteht man ein physisches Übel, das über jemand wegen eines sittlichen Übels oder einer Schuld verhängt wird. Zum Wesen der Strafe gehört, daß das Übel seiner Natur nach dem Menschen schmerzlich sei oder an Leib oder Seele wehe tue, und daß es der Schuld wegen zugefügt werde. Unter Schuld verstehen wir die freiwillige Übertretung eines Gesetzes oder Gebotes.

Da die Strafe ein dem Menschen zugefügtes physisches Übel ist, so lassen sich ebensoviele Arten von Strafen unterscheiden, als es Übel gibt, die man dem Menschen antun kann. Diese Übel sind doppelter Art: die einen bestehen in der Entziehung eines äußeren Gutes (äußere Strafen, Strafen des Verlustes, poenae damni), die andern in der positiven Zufügung eines Übels (innere Strafen, poenae sensus). Die ersteren zerfallen wieder, je nach der Art des Gutes, das dem Menschen entzogen wird, in Vermögensstrafen, Ehrenstrafen, Freiheitsstrafen; die letzteren in die Leibesstrafen (Prügelstrafe usw.) und die höchste menschliche Strafe, die Todesstrafe.

II. Verschiedene Ansichten über Zweck und Grund der staatlichen Strafe.

So einig alle Rechtsphilosophen und Staatslehrer mit der ganzen Menschheit in der Anerkennung der staatlichen Strafgewalt sind, so weit gehen ihre

[1] Man vgl. z. B. das oben S. 336 f über die Testamente Gesagte.
[2] Siehe oben S. 121

Digitized by Google

Ansichten auseinander in der Frage nach dem Rechtsgrunde und dem Zweck der Strafe. Woher hat die Staatsgewalt das Recht, Strafen zu verhängen, und welches ist der Zweck, der durch die Strafe erreicht werden soll? Beide Fragen hangen innig miteinander zusammen.

Man pflegt die hierauf bezüglichen Ansichten in absolute und relative Theorien einzuteilen[1].

I. Die absoluten Straftheorien betrachten die Strafe als eine notwendige, sich aus dem Verbrechen ergebende Folgerung, bei der es auf die Erreichung eines gesellschaftlichen Gutes oder Zweckes gar nicht ankommt.

1. Nach Kant darf die richterliche Strafe „niemals bloß als Mittel, ein anderes Gut zu befördern, für den Verbrecher selbst oder die bürgerliche Gesellschaft, sondern muß jederzeit nur darum wider ihn verhängt werden, weil er verbrochen hat. Denn der Mensch kann niemals bloß als Mittel zu den Absichten eines andern gehandhabt werden. . . . Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ, und wehe dem, welcher die Schlangenwindungen der Glückseligkeitslehre durchkriecht, um etwas aufzufinden, was durch den Vorteil, den es verspricht, ihn von der Strafe oder auch nur einem Grade derselben entbinde"[2].

2. Hegel sieht die Strafe als eine logische Funktion, als „die Aufhebung des Verbrechens, das sonst gelten würde", als die „Negation der Negation" (des Verbrechens), als die „Wiederherstellung des Rechtes" an[3].

3. Zu den absoluten Theorien kann auch die hauptsächlich von Beccaria aufgestellte Vertragstheorie gerechnet werden, welche das Strafrecht aus einem ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag herleitet. Alle sollen nach den meisten Anhängern dieser Meinung ein für allemal bei Gründung des Staates das Recht, sie zu strafen, an die Gesellschaft abgetreten haben. Wieder andere setzen voraus, der Verbrecher erkläre durch die Tat selbst: „Wenn ich dieses tue, will ich dieses leiden." Fichte hat diese Theorie im Zusammenhang mit seinem Gesellschaftsvertrag in höchst willkürlicher und gekünstelter Weise entwickelt[4].

II. Die relativen Theorien suchen den Rechtsgrund der Strafe in irgend einem durch sie zu erreichenden notwendigen Gut (Zweck), sei es nun, daß dieses Gut zur Wohlfahrt der Gesamtheit oder des Verbrechers selbst gehöre.

Hier sind aber wieder zwei Kategorien zu unterscheiden. Die einen leugnen, daß die Strafe eine eigentliche Vergeltung für eine begangene Schuld sei, während die andern an dieser althergebrachten Auffassung festhalten.

1. Zur ersten Kategorie gehören die Theorien der kriminal-anthropologischen und kriminal-soziologischen Schule, die man unter dem

---

[1] Über diese Theorien handeln Röder, Die herrschenden Grundlehren von Verbrechen und Strafe in ihren Widersprüchen (1867); Seber, Gründe und Zwecke der Strafe (1876); Walter, Naturrecht und Politik (1871) n. 411 ff; Ahrens, Naturrecht II 450 ff; Gutberlet, Ethik und Naturrecht 202; Berner, Lehrbuch des deutschen Strafrechts[16] 3 ff; Biederlack, Die modernen Strafrechtstheorien (1898).

[2] Rechtslehre § 49, A. E (WW. Ausg. Hartenstein V 167). Das Strafrecht definiert Kant als „das Recht des Befehlshabers gegen den Unterwürfigen, ihn wegen eines Verbrechens mit einem Schmerz zu belegen"! Ebd. S. 166.

[3] Grundlinien der Philosophie des Rechts § 97.

[4] Grundlage des Naturrechts § 20 (WW. III 360 ff).

Digitized by Google

Namen der Vorbeugungs- oder Repressionstheorien zusammenfassen kann. Das Verbrechen ist die notwendige Folge der Eigenart des Individuums oder der sozialen Umgebung, und die Strafe ist nicht als eine Sühne oder Vergeltung aufzufassen, sondern als eine Maßregel, durch die man künftigen Verbrechen vorbeugen, sie verhüten will.

a) Die kriminal-anthropologische Schule unter Führung C. Lombrosos steht ganz auf dem Boden der extremen materialistischen Entwicklungslehre. Der Mensch gilt ihr nur als ein höher entwickeltes Tier und das Verbrechen als eine Art Krankheit, als das notwendige Produkt mangelhafter physischer Organisation. Der Verbrecher ist ein in seiner physiologischen oder biologischen Entwicklung Zurückgebliebener oder vielmehr ein auf frühere Stufen der Entwicklung Rückfälliger. Während nämlich nach ihrer Meinung die Menschheit voranschreitet, sich vervollkommnet, treten immer „Anomalien" oder „Atypien", sozusagen Mißgeburten auf, die einen Rückfall auf frühere Entwicklungsstufen (Atavismus) darstellen. Diese Individuen sind durch ihre ganze leibliche und geistige Eigenart „geborne Verbrecher". Lombroso hat sogar einen „Verbrechertypus" aufgestellt und genau die Merkmale in Bezug auf Schädel- und Hirnbildung usw. angegeben, an denen man den „Verbrecher von Geburt" erkennen könne[1]. Einige Schüler Lombrosos ziehen nur die notwendigen Konsequenzen aus der Theorie ihres Meisters, wenn sie dem Studium des Verbrechens in der Tierwelt die größte Bedeutung für die Wissenschaft des Strafrechts beilegen.

b) Die kriminal-soziologische Schule — als deren Wortführer Professor Fr. v. Liszt (Berlin) gelten kann — kommt mit der Schule Lombrosos darin überein, daß sie die Willensfreiheit verwirft und die Strafrechtswissenschaft nur allein auf Erfahrungstatsachen aufbauen will. Sie führt aber das Verbrechen nicht auf eine einzige, sondern auf zwei Ursachen zurück: 1) auf die „psycho-physiologische Eigenart des Täters", 2) auf „die den Täter umgebenden gesellschaftlichen Verhältnisse (das milieu social)". Die letztere ist Hauptursache. „Denn auch die biologische Eigenart des Verbrechers ist wieder durch die gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmt, die 1) auf die Erzeuger des Täters, 2) auf diesen in seiner Geburt und 3) auf ihn im Augenblicke der Tat eingewirkt haben."[2]

„Je nach dem Verhältnisse der beiden Gruppen (von Ursachen) zueinander ändert sich Erscheinung und Bedeutung des Verbrechens. Zwei Hauptarten treten scharf erkennbar auseinander. 1) Die äußere Veranlassung überwiegt. In augenblicklicher, leidenschaftlicher Erregung oder unter dem Eindruck drückender Notlage wird der bisher unbescholtene Täter zu dem Verbrechen hingerissen, das, seiner dauernden Eigenart fremd, eine vereinzelt bleibende, bitter bereute Episode in seinem Leben bleibt. . . . 2) Bei geringfügigem äußeren Anlaß erwächst das Verbrechen aus der dauernden Eigenart, der tiefgewurzelten Anlage des Verbrechers, dessen eigenstes Wesen es uns enthüllt."[3]

Da nach der ausdrücklichen Behauptung der Anhänger dieser Richtung der Verbrecher „für uns Menschen unbedingt und uneingeschränkt unfrei, sein Verbrechen die notwendige, unvermeidliche Wirkung der gegebenen Bedingungen" ist, so „entfällt dem Zurechnungsfähigen wie dem Nichtzurechnungsfähigen gegenüber der von der klassischen

[1] Besonders in seinem Hauptwerk L'uomo delinquente, das fast in alle europäischen Sprachen übersetzt ist.

[2] Vgl. Gutachten von Prof. Fr. v. Liszt, in „Mitteilungen der internationalen kriminalistischen Vereinigung" IV 133.

[3] Fr. v. Liszt, Lehrbuch des deutschen Strafrechts [12–18] 73.

Digitized by Google

Schule überlieferte Schuldbegriff und mit ihm der Begriff der Vergeltung.... Die deterministische Auffassung führt allerdings zur Beseitigung des Schuldbegriffes." [1] Anderwärts will Liszt am Schuldbegriffe festhalten. „Schuld ist die Verantwortlichkeit für die begangene rechtswidrige Handlung" [2]. Diese Definition trifft gar nicht das Wesen der Schuld. Die Verantwortlichkeit für eine begangene rechtswidrige Tat ist nur dann vorhanden, wenn diese schuldbar oder eine Schuld war, sie ist also eine Folge der Schuld, aber nicht die Schuld selbst. Man kann auch nicht sagen, Schuld sei die begangene rechtswidrige Handlung. Denn eine rechtswidrige Handlung ist nur dann eine Schuld, wenn sie mit dem Bewußtsein der Rechtswidrigkeit gesetzt wurde. Konnte jemand eine in sich rechtswidrige Handlung gar nicht unterlassen, hing sie nicht von seinem freien Willen ab, so hat er keine Schuld und man kann ihn dafür auch nicht verantwortlich machen und strafen. — Ganz unrichtig ist auch die Behauptung v. Liszts, Zurechnungsfähigkeit sei lediglich „normale Determinierbarkeit" [3]. Auch ein gesundes Pferd ist „normal determinierbar"; ist es zurechnungsfähig? — Keineswegs. Aber auch wenn wir nur den Menschen berücksichtigen, ist diese Begriffsbestimmung nicht richtig. Versteht man unter Determinierbarkeit die Fähigkeit, zu einem Handeln determiniert, d. h. genötigt, zu werden, so wird damit die Zurechnungsfähigkeit geleugnet. Versteht man dagegen unter Determinierbarkeit die Fähigkeit, durch Motive beeinflußt zu werden, so jedoch, daß die Freiheit nicht aufgehoben wird, dann ist diese Determinierbarkeit allerdings mit der Zurechnungsfähigkeit notwendig verbunden, aber sie macht nicht das Wesen derselben aus, wie wir anderwärts (I 136) gezeigt.

Ohne Freiheit gibt es nun einmal keine wahre Schuld, und wo keine Schuld vorhanden ist, kann auch von einer eigentlichen Strafe im Sinne einer Vergeltung für eine Schuld keine Rede mehr sein. Die Strafe wird zur bloßen Schutzmaßregel, wie man sie auch gegen wilde Tiere oder gegen Irrsinnige anwendet. Liszt hat diese Konsequenzen auf dem Münchener Psychologenkongreß (1897) mit aller nur wünschenswerten Klarheit ausgesprochen. „So komme ich zu dem meiner Meinung nach unabweislichen Ergebnisse: Die Unterscheidung zwischen der Sicherungsstrafe gegen unverbesserliche Verbrecher und der Verwahrung gemeingefährlicher Geisteskranker ist nicht nur praktisch im wesentlichen undurchführbar, sondern auch grundsätzlich zu verwerfen." „Der unverbesserliche Verbrecher ist nicht zurechnungsfähig." [4] „Die Begriffe von ‚Schuld' und ‚Sühne' mögen in den Schöpfungen unserer Dichter weiterleben wie bisher; strenger Kritik der geläuterten wissenschaftlichen Erkenntnis vermögen sie nicht standzuhalten. Damit tritt auch der Begriff der Strafe zurück hinter der heilenden Besserung und der sichernden Verwahrung. Die begriffliche Scheidewand zwischen Verbrechen und Wahnsinn fällt und mit ihr die starre Herrschaft des Begriffes ... der strafrechtlichen Zurechnungsfähigkeit." [5]

2. Zur zweiten Kategorie rechnen wir alle jene relativen Strafrechtstheorien, die nicht notwendig die Leugnung der Freiheit des Willens zur Voraussetzung haben und an dem Begriff der Schuld und Vergeltung festhalten.

Hierzu gehören: a) Die Besserungstheorie, welche das Strafrecht herleitet aus der Pflicht der Obrigkeit, die Verbrecher zu bessern und auf den Boden des Rechtes, den sie verlassen, zurückzuführen. Als Hauptvertreter dieser Theorie gilt Bentham.

[1] Fr. v. Liszt, in den „Mitteilungen der internationalen kriminal. Vereinigung" IV 136.
[2] Derſ., Lehrbuch des deutschen Strafrechts 158. [3] Ebd. 163.
[4] Zeitschrift für die ges. Strafrechtswissenschaft XVII 81. [5] Ebd.

Digitized by Google

b) Die Verteidigungstheorie erblickt den Grund des Strafrechts in dem Recht der Gesamtheit, sich gegen die Angriffe der Verbrecher zu verteidigen.

c) Die Abschreckungstheorie bezeichnet als Grund der Strafe die Notwendigkeit derselben, um von dem Verbrechen zurückzuschrecken. Damit die Strafandrohung wirksam sei, muß die Strafe, wenigstens manchmal, tatsächlich verhängt werden.

d) Die Wiederherstellungs- oder Sühnetheorie will als Grund und Zweck nur die Notwendigkeit der Sühne für die verletzte Rechtsordnung gelten lassen. Durch die verbrecherische Tat ist die Rechtsordnung gestört worden; es muß deshalb eine Reaktion eintreten, um die Rechtsverletzung aufzuheben und die gestörte Rechtsordnung wiederherzustellen.

e) Die Notwendigkeitstheorie endlich begründet das Strafrecht durch die Notwendigkeit der Strafe zur wirksamen Aufrechthaltung der öffentlichen Sicherheit und Ordnung. Diese Theorie, die wir für die richtige halten, sucht das Berechtigte in den meisten andern Theorien zusammenzufassen und so deren Einseitigkeit zu vermeiden.

III. Kritik der Strafrechtstheorien.

1. Die absoluten Straftheorien scheinen vorauszusetzen, die Strafe sei Selbstzweck oder ein notwendiges Postulat der Vernunft unter Voraussetzung des Verbrechens. Beides ist unrichtig. Die Strafe ist ein physisches Übel, das nie um seiner selbst willen begehrenswert sein kann. Selbst Gott, der unumschränkte Herr des Menschen, kann die Strafe nicht um ihrer selbst wegen, sondern nur als Mittel zu irgend einem Zweck wollen. Noch viel weniger darf eine irdische Gewalt den Menschen strafen, um ihn zu strafen, oder ihm zwecklos Übles zufügen bloß deshalb, weil er Übles getan hat. Was insbesondere die Ansichten Kants und Hegels betrifft, so hangen sie mit den allgemeinen Rechtstheorien derselben zusammen, die wir anderswo als unhaltbar erkannt haben (I 522 ff u. 528 ff).

Die Vertragstheorie setzt voraus, die Staatsgewalt komme auf dem Vertragswege durch eine Art Zusammenlegung und Übertragung individueller Rechte zu stande. Die Unrichtigkeit dieser Voraussetzung haben wir schon dargetan (S. 463). Diese Theorie geht auch der Sache gar nicht auf den Grund. Entweder nimmt sie an, jeder willige frei in den Vertrag ein, durch den die Strafgewalt begründet wird, oder nicht; wenn nicht, so fragt sich weiter, worauf diese Notwendigkeit beruhe; wenn ja, so entsteht die Frage, mit welchem Recht man allgemein diese Einwilligung voraussetze.

2. Die Vorbeugungstheorie der kriminal-anthropologischen und der kriminal-soziologischen Schule gehen von falschen Voraussetzungen aus. Beide stehen auf dem deterministischen Standpunkt im Sinne der extremen Entwicklungslehre. Auch hier sieht man wieder, wie sehr die Ethik von der Metaphysik abhängt.

Was im besondern die Schule Lombrosos angeht, so hat dieselbe heute ihren Kredit verloren, weil ihre Aufstellungen den Tatsachen widersprechen. Schon auf den kriminal-anthropologischen Kongressen zu Paris (1889) und Brüssel (1892) wurde die Ansicht Lombrosos fast einstimmig als unhaltbar verworfen. Auch Dr R. Virchow hat auf dem medizinischen Kongreß zu Rom

Digitized by Google

(1894) über dieselbe den Stab gebrochen, ebenso Dr Baer in der Februarsitzung (1894) der Berliner anthropologischen Gesellschaft [1].

Die kriminal-soziologische Schule v. Liszts und seiner Anhänger muß von ihrem Standpunkt die Schuld im eigentlichen Sinne leugnen. Den Ausdrücken: Zurechnungsfähigkeit, Verantwortlichkeit u. dgl. nimmt sie, soweit sie dieselben beibehält, jede wahre Bedeutung. Ebenso geht es mit der Strafe. Die Strafe der Verbrecher ist nach der Liszt'schen Auffassung eine bloße Repression oder Sicherheitsmaßregel gegen neue Verbrechen. Sie steht mithin auf derselben Stufe wie die Bestrafung oder Züchtigung eines Pferdes. Ein Pferd wird nicht gestraft, weil es eine Schuld auf sich geladen, sondern bloß um ihm ein gewisses Betragen zu verleiden. Wenn einem gewissen Betragen regelmäßig Schläge folgen, so verbindet sich beim Tier die Vorstellung des Betragens mit der Vorstellung der Schläge.

Liszt leugnet auch ganz konsequent zu seinem Standpunkt den Unterschied zwischen Verbrechen und Wahnsinn; deshalb müssen auch die Zuchthäuser den Irrenhäusern Platz machen, und an die Stelle der Strafrichter treten die Irrenärzte. Auch die persönliche Freiheit wird durch die neue Strafrechtsschule ernstlich gefährdet; denn es gibt nach ihr unverbesserliche Verbrecher, d. h. Verbrecher, die sich absolut nicht bessern *können*, weil sie durch ihre ganze Eigenart zum Verbrechen hinneigen; dieselben müssen also alle für ewige Zeiten hinter Schloß und Riegel gebracht werden. Ob aber jemand ein solcher unverbesserlicher Verbrecher sei, darüber entscheidet der Richter [2].

---

[1] Vgl. Stimmen aus Maria-Laach XLVI 577. Dr A. *Koch* (Die Frage nach dem geborenen Verbrecher, Ravensburg 1894) hat unter 205 Schädeln von in der Irrenanstalt Zwiefalten gestorbenen psychopathischen Individuen diejenigen 40 Exemplare herausgesucht, welche besonders stark ausgesprochene „Verbrechermerkmale" und sog. „atavistische Erscheinungen" zeigten, und später die Krankheitsgeschichten zu Rate gezogen. Von den 40 Schädeln (38 Männer-, 2 Frauenschädel) gehörten nur 5 solchen Personen an, die als verbrecherische Naturen (im Sinne Lombrosos) zu bezeichnen sind. Von den übrigen 35 Personen, die also keine verbrecherischen Naturen waren, hatten 7 ein besonders gutes, 2 ein schlechtes Prädikat gehabt, während 8 nach dem Ausbruch ihrer Psychose Verbrechen begingen. Die „charakteristischen" Merkmale Lombrosos sind also tatsächlich nicht charakteristisch.

[2] Einer eingehenden Kritik haben wir die Ansicht v. Liszts und seiner Schule unterzogen in den Stimmen aus Maria-Laach L 361 ff u. 489 ff. Wir freuen uns, daß sich jetzt auch unter den Juristen ein entschiedener Widerstand gegen die neue Richtung geltend macht. Infolge der Münchener Rede v. Liszts sind viele Juristen aus der Internationalen kriminalistischen Vereinigung ausgetreten, unter ihnen auch Prof. Dr *Lammasch* (Wien), der in einem offenen Briefe an Prof. v. Liszt die neue Richtung mit ihrem leidenschaftlichen Vorwärtsstürmen für eine ernstliche Gefährdung der staatlichen Strafgewalt hält. „Wenn Sie den Unterschied zwischen Verbrechen und Wahnsinn grundsätzlich leugnen, wenn Sie die Scheidewand zwischen Irrenhaus und Zuchthaus niederreißen, oder wenn Sie auch nur dem Richter für jeden einzelnen Fall die freie Wahl zwischen Strafe und Sicherungsmaßregeln anheimstellen, so zerstören Sie damit die ethischen Fundamente des Strafrechtes, gefährden Sie die persönliche Freiheit eines jeden, der mit den Strafgesetzen auch nur in den geringsten Konflikt kommt, machen Sie die Rechtspflege abhängig von den wechselnden Anschauungen der Irren- und Nervenärzte und entfremden dieselbe völlig dem Rechtsbewußtsein des Volkes" (Deutsche Juristenzeitung, Jahrg. 1898, S. 92).

Digitized by Google

3. Die Besserungstheorie betont einseitig einen untergeordneten Zweck der staatlichen Strafe, der unter Umständen ganz unberücksichtigt bleiben kann. Wie alle Befugnisse der Staatsgewalt, so bezweckt auch das ihr verliehene Strafrecht an erster Stelle das öffentliche und nicht das Privatwohl. Das öffentliche Wohl kann eine Strafe erheischen, selbst wo keine Besserung des Sträflings zu hoffen ist. Diese Theorie führt auch zu der unhaltbaren Folgerung, daß ein völlig unverbesserlicher Bösewicht nicht mehr gestraft werden könne, weil die Strafe zwecklos wäre.

4. Die Verteidigungstheorie übersieht, daß von einer Verteidigung im eigentlichen Sinne nur so lange die Rede sein kann, als sich ein Angriff oder ein Verbrechen verhindern oder hintertreiben läßt. Die Strafrechtspflege tritt aber erst dann in Tätigkeit, wenn ein Verbrechen oder ein Angriff auf die öffentliche Sicherheit schon eine vollendete Tatsache ist und nicht mehr ungeschehen gemacht werden kann. Vielleicht verstehen jedoch manche Anhänger dieser Theorie unter Verteidigung alles, was zur Erhaltung der Gesamtheit nötig ist. In diesem Sinn ist die Verteidigungstheorie richtig, bedient sich aber eines zum wenigsten mißverständlichen Ausdruckes.

5. Die Abschreckungstheorie ist einseitig. Gewiß hat die Strafe auch den Zweck, abzuschrecken; aber außerdem soll sie, soweit tunlich, den Sträfling bessern und ihn unter Umständen unschädlich machen.

6. Die Wiederherstellungs- oder Sühnetheorie halten wir nicht für unrichtig, wohl aber in ihrer absoluten Fassung für zu unbestimmt und mißverständlich. Gewiß, in jeder Strafe liegt eine Sühne und eine Wiederherstellung der Ordnung, und diese Rücksicht betont die Theorie mit Recht. Aber es fragt sich, in welcher Beziehung die Staatsgewalt berechtigt sei, eine Sühne zu verhängen und die Ordnung wiederherzustellen. Absolut hat sie dieses Recht gewiß nicht. Wollte man ihr das Recht zusprechen, die Sünde absolut zu sühnen, auch insofern sie eine Beleidigung Gottes ist, so müßte man ihr auch die Befugnis zuerkennen, über jede schwere Sünde den Tod zu verhängen. Denn eine Tat, die den ewigen Tod verdient vor dem Richterstuhl Gottes, dürfte vom menschlichen Richter mindestens mit dem zeitlichen Tode bestraft werden.

Die Staatsgewalt hat aber kein Recht, die Sünde, insofern sie eine Auflehnung gegen Gott ist, zu bestrafen, und auch kein Recht, die durch die Sünde verletzte Ordnung des einzelnen Menschen, insofern er eine Privatperson ist, wiederherzustellen; sie hat dieses Recht nur in Bezug auf die gesellschaftliche Ordnung. Nur deshalb und nur so weit darf sie die menschlichen Vergehen ahnden, als dies für das geordnete gesellschaftliche Leben erforderlich ist. Die Notwendigkeit für das öffentliche Wohl ist also der Grund, die Norm und das Maß des staatlichen Strafrechtes.

Die Sühne- und Wiederherstellungstheorie, allein genommen, läßt sich auch schwer vereinigen mit dem Begnadigungsrecht, das allgemein dem obersten Staatsleiter für gewisse Fälle eingeräumt ist. Durch den bloßen Nachlaß der Strafe wird die Ordnung nicht wiederhergestellt, am allerwenigsten, wenn man die Begnadigung nicht von der Sinnesänderung des Verurteilten abhängig macht.

Digitized by Google

Endlich hat die Strafandrohung an erster Stelle die Verhütung zukünftiger Verbrechen zum Zwecke. Die Strafe wird angedroht, nicht um das Verbrechen zu sühnen, sondern um es zu verhindern oder demselben zuvorzukommen. Diese vorbeugende Rücksicht läßt sich aber mit der bloßen Sühne oder Wiederherstellung der Ordnung nur höchst gezwungen in Einklang bringen. Die richterliche Bestrafung oder der Strafvollzug hat die Strafandrohung zur Voraussetzung.

7. Die Notwendigkeitstheorie scheint uns deshalb die einzig richtige und allseitig befriedigende.

Auch für den Träger der Staatsgewalt gilt der allgemeine Rechtsgrundsatz: Neminem laede. — Verletze niemand ungerecht. Wenn sie sich das Recht beilegt, einen Staatsangehörigen in seinen Gütern zu verletzen oder ihn derselben zu berauben, so muß sie dieses Recht beweisen. Einen andern Beweis dafür gibt es aber nicht als die Rücksicht auf das öffentliche Wohl. Die Staatsgewalt hat alle jene, aber auch nur jene Rechte, die ihr zum Zweck des öffentlichen Wohles notwendig sind[1]. Nun aber ist ihr das Recht, zu strafen, zur gebührenden Leitung des Staates notwendig. Zwar wartet aller ungesühnten Vergehen die gebührende Strafe im Jenseits. Aber diese Sanktion genügt für die Aufrechterhaltung der Ordnung und Sicherheit in der menschlichen Gesellschaft hier auf Erden nicht. Dieser Zweck muß schon im irdischen Leben erreicht werden. Er würde aber tatsächlich nicht erreicht, wenn die Staatsgewalt nicht befugt wäre, die Verbrechen zu ahnden. Wie die Menschen durchschnittlich sind, wird es in einer größeren Volksmenge immer viele geben, die nur durch Furcht vor Strafen dauernd in den Schranken der Pflicht erhalten werden können. Noch andere gibt es, gegen die sich die Gesellschaft nur durch Zwang sicherstellen kann. Würden die Verbrecher straflos ausgehen, so wäre es bald um Sicherheit und Frieden geschehen; ungescheut würden Laster und Verbrechen ihr Haupt erheben und würden die Gewissenlosen die Guten verfolgen und unterdrücken.

Also hat die öffentliche Gewalt das Recht, die Gesetzesübertretungen zu strafen, und zwar so weit, aber auch nur so weit, als es dieser Zweck erheischt, nicht mehr und nicht weniger. Natürlich, zu bestimmen, was im einzelnen nach der Verschiedenheit der Verbrechen und der gesellschaftlichen Umstände notwendig sei, ist dem vernünftigen Ermessen des Gesetzgebers anheimgestellt.

Will man also beweisen, die Staatsgewalt habe das Recht, diese oder jene Strafe zu verhängen, so darf man nicht so schließen: Dieses Verbrechen ist so schrecklich, daß es nur durch diese Strafe gesühnt werden kann. Jede Sünde ist im Grunde so schrecklich, daß keine irdische Strafe sie vollkommen zu sühnen vermag. Man muß vielmehr den Beweis aus der Notwendigkeit der Strafe für die Erhaltung der Gesamtheit herleiten. Es ist notwendig, daß die Staatsgewalt dieses oder jenes Verbrechen mit dieser oder jener Strafe

[1] Papst Leo XIII. schreibt in der Enzyklika Rerum novarum: Die Natur habe der Staatsgewalt derart das Wohl der Gesamtheit anvertraut, ut publicae custodia salutis non modo suprema lex, sed *tota causa sit ratioque principatus.*

Digitized by Google

bedrohen und ahnden könne; also hat sie dieses Recht. Denn Gott, der Herr aller Geschöpfe, konnte ihr dieses Recht verleihen; ist es ihr notwendig zur Leitung des Staates, so hat er es ihr auch gegeben[1].

Wir sagen: ahnden könne. Denn daraus, daß im allgemeinen die Festsetzung und Androhung einer Strafe notwendig ist, folgt keineswegs, daß ihre tatsächliche Verhängung ausnahmslos in jedem Falle eintreten müsse, sondern bloß, daß sie wenigstens so weit verhängt werde, als notwendig ist, damit die Androhung wirksam bleibe.

Wir können denselben Gedanken noch in anderer Weise darlegen. Die von der Staatsgewalt ausgehenden Strafen sind wesentlich als eine Sanktion der Staatsgesetze aufzufassen und richten sich deshalb nach den allgemeinen Grundsätzen jeder Sanktion. Die Sanktion ist nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zur Aufrechterhaltung der Gesetze. Hierbei ist wieder zu unterscheiden zwischen der Androhung und der Vollziehung der Strafe. Die Vollziehung der Strafe nach geschehenem Verbrechen ist gerecht, wenn deren Androhung vor demselben gerecht war. Ob aber die Androhung einer Strafe gerecht sei, hängt zunächst davon ab, ob das Gesetz der Gerechtigkeit entspreche, und sodann, ob die Strafe im allgemeinen zur Aufrechterhaltung desselben notwendig sei. Natürlich müssen die schwereren Verbrechen auch schwerer bestraft werden und geringere Vergehen, die sich in Anbetracht der menschlichen Schwäche nicht allgemein verhindern lassen, ungestraft bleiben[2].

In dieser Rücksicht des Strafrechtes auf das Gemeinwohl liegt auch der Grund, warum ein und dasselbe Verbrechen zu verschiedenen Zeiten verschieden, bald schärfer bald gelinder, geahndet werden kann, je nachdem eine größere oder kleinere Strafe zur wirksamen Verhinderung eines Verbrechens und zur Aufrechterhaltung der Ordnung erheischt wird[3]. Ehebruch, Diebstahl und ähn-

---

[1] Theologen und Kanonisten begründen das Recht der menschlichen Strafgewalt überhaupt und das Recht der Todesstrafe im besondern immer mit der Notwendigkeit dieses Rechtes für die Erhaltung des Gemeinwesens. Nur durch Strafen kann das Böse wirksam verhindert und die Ordnung aufrecht erhalten werden. So sagt der hl. Thomas (Contra gent. 3, 146): Illud quod est necessarium ad conservationem boni, non potest esse secundum se malum. Ad conservationem autem concordiae inter homines necessarium est, quod poenae malis infligantur. Punire igitur malos non est secundum se malum. Item. Bonum commune melius est quam bonum particulare unius. Subtrahendum est igitur bonum particulare, ut conservetur bonum commune. Vita autem quorundam pestiferorum impedit bonum commune, quod est concordia societatis humanae. Subtrahendi igitur sunt huiusmodi homines per mortem ab hominum societate. — Ähnlich sagt Suarez, De leg. l. 2, c. 14, n. 4: Ad providentiam Dei spectat concedere hominibus potestatem *moraliter necessariam ad convenientem* gubernationem reipublicae; unde ex hoc principio colligimus esse in hominibus potestatem puniendi malefactores, etiam poena mortis, et privandi homines rebus suis, quando causa reipublicae id postulat.

[2] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 96, a. 2.

[3] So sagt Kardinal de Lugo (De iust. et iure disp. 10, sect. 2, n. 58), der Grund des staatlichen Strafrechtes sei die strenge Notwendigkeit desselben für den Staat: Non potest esse illicitum id quod necessarium omnino est ad vitam hominum politicam et quietam, qualis est sceleratorum punitio. Omnis enim respublica his duobus polis et cardinibus sustinetur, praemio et supplicio, quo sublato, scelera invalescerent

Digitized by Google

liche Verbrechen wurden früher mit dem Tode bestraft, heute dagegen mit einer geringeren Strafe, obwohl sie nicht geringere Verbrechen sind als früher. Vom Standpunkt der bloßen Sühnetheorie ohne Rücksicht auf die öffentliche Wohlfahrt ließe sich das schwer erklären.

Wir sagen: der bloßen Sühne- oder Wiederherstellungstheorie. Denn daß durch die Strafverhängung das Verbrechen gesühnt und die gestörte Rechtsordnung wiederhergestellt werden soll, ist unzweifelhaft. Die Strafe soll gewissermaßen das geschehene Unrecht nach Möglichkeit vernichten und den Wirkungen desselben begegnen oder ihnen ein Gleichgewicht schaffen. Sie soll die Macht des bösen Beispiels aufheben und die verletzte oder gefährdete Überzeugung von der Heiligkeit des Rechtes wiederherstellen. Das ist wahr, aber es ist aus sich zu unbestimmt und erschöpft nicht die ganze Bedeutung der Strafe. Namentlich wird es dem Abschreckungszwecke derselben nicht gerecht.

Außerdem bemerken wir noch, daß wir nur von der menschlichen, insbesondere von der staatlichen Strafgewalt reden. In Bezug auf die göttliche Strafgewalt halten wir die Sühnetheorie für berechtigt wenigstens soweit der Strafvollzug in Betracht kommt. Denn der höchste Zweck aller Taten Gottes nach außen ist die Verherrlichung seines Namens, und diese besteht darin, daß alle Geschöpfe die ihnen vorgezeichnete Ordnung einhalten. Diese Ordnung muß Gott wollen, weil er seine Verherrlichung notwendig will. Während aber die vernunftlosen Geschöpfe notwendig die ihnen vorgezeichnete Ordnung einhalten, soll der Mensch frei die ihm vorgeschriebene Ordnung verwirklichen. Tut er es nicht, so muß ihn Gott durch die Strafe dazu zwingen. Sonst ließe der Schöpfer eine Unordnung bestehen und ginge in Bezug auf den Menschen der Anerkennung und Verherrlichung verlustig, die den höchsten Weltzweck bildet[1].

Man kann also mit dem hl. Thomas jede Strafe als eine Reaktion der Ordnung gegen die eingetretene Störung betrachten. Um der Ordnung willen straft Gott selbst und gewährt er auch den Menschen Anteil an seiner Strafgewalt. Trotzdem bleibt wahr: nur deshalb und nur insoweit darf die Obrigkeit strafen, weil und soweit es zur gebührenden Leitung des Staates notwendig ist, nicht mehr und nicht weniger. Dabei bleibt bestehen, daß der

---

et probi vivere non possent.... Unde fit, ut *fures etiam a republica occidi possint, quando eiusmodi poena necessaria iudicatur* ad eorum insolentiam et audaciam coercendam, sicut potest alia delicta simili poena punire.

[1] In diesem Sinne lehrt der hl. Thomas tief und wahr (Contra gent. 3, 140): Ad perfectam Dei bonitatem pertinet, quod nihil inordinatum in rebus relinquat; unde in rebus naturalibus videmus contingere, quod omne malum sub ordine alicuius boni concluditur, sicut corruptio aeris est ignis generatio et occisio ovis est pastus lupi. Cum igitur actus humani divinae providentiae subdantur, sicut et res naturales, oportet malum, quod accidit in humanis actibus, sub ordine alicuius boni concludi. Hoc autem convenientissime fit per hoc, quod peccata puniuntur; sic enim sub ordine iustitiae, quae ad aequalitatem reducit, comprehenduntur ea, quae debitam quantitatem excedunt. Excedit autem homo debitum suae quantitatis gradum, dum voluntatem suam divinae voluntati praefert, satisfaciendo ei contra ordinem Dei; quae quidem inaequalitas tollitur, dum contra voluntatem suam homo aliquid pati cogitur secundum ordinationem.

Digitized by Google

menschliche Richter Diener der ewigen Gerechtigkeit ist. Er trägt das Schwert im Auftrage Gottes und soll in seiner Sphäre die Ordnung aufrecht erhalten, welche Gott eingehalten wissen will.

Man kann uns nach dem Gesagten nicht einwenden, die Bestrafung sei eine Betätigung der Gerechtigkeit, und die Strafe müsse also der Größe des Verbrechens entsprechen, sie müsse dasselbe ausgleichen. Das bleibt auch in unserer Ansicht wahr, nur muß man die Größe des Verbrechens nicht absolut, sondern in seiner Beziehung zum Staate auffassen. Sieht man auf das Verhältnis des Gesetzgebers, der die Strafen gesetzlich bestimmt, so ist dies ein Akt der austeilenden Gerechtigkeit. Diese unterscheidet sich aber dadurch von der ausgleichenden Gerechtigkeit, daß sie nicht die arithmetische, sondern die geometrische Gleichheit erstrebt, d. h. die Gleichheit zweier Verhältnisse (I 322 f). Sie verlangt nur, daß Verdienst und Lohn oder Mißverdienst und Strafe zueinander im richtigen Verhältnis stehen, so daß, wer doppelt so viel verdient oder gefehlt hat, auch doppelt belohnt oder bestraft werde. Sie verlangt also aus sich keineswegs in allen Fällen absolute oder mathematische Gleichheit zwischen Mißverdienst und Strafe. Der Richter dagegen, der nach dem Gesetze die Strafe tatsächlich verhängt, ist vermöge der ausgleichenden Gerechtigkeit verpflichtet, nur das festgesetzte Strafmaß zu verhängen.

IV. Begnadigungsrecht.

So unzweifelhaft die Staatsgewalt des Rechtes der Bestrafung bedarf, so muß sie doch auch, wenigstens in ihrem höchsten Träger, das Recht haben, zu begnadigen, d. h. eine vom Gerichte zuerkannte Strafe ganz oder teilweise zu erlassen oder in eine mildere zu verwandeln. Dieses auch heute noch allgemein dem Souverän zugestandene Begnadigungsrecht beruht auf einem dreifachen Grunde.

1. Das menschliche Gesetz ist, wie jeder tote Buchstabe, starr und unbeugsam, es kann unter Umständen den Richter zu einem Urteile nötigen, das nach dem Sachverhalt viel zu hart und unbillig ist und deshalb einer Milderung und Abänderung bedarf. Es muß also jemand im Staate die Vollmacht haben, aus wichtigen Gründen die vom Richter verhängte Strafe zu mildern oder selbst ganz nachzulassen.

2. Es kann auch geschehen, daß unter besondern Umständen die starre Durchführung der Strafe große Nachteile für die Gesamtheit nach sich zöge, während die Begnadigung vielleicht Vorteile verspricht oder jedenfalls nur geringen Nachteil bringt.

3. Endlich soll in der Regierung des Staates nicht bloß die Gerechtigkeit, sondern auch die Liebe zur Geltung kommen. „Und ird'sche Macht kommt göttlicher am nächsten, wenn Gnade bei dem Rechte steht" (Shakespeare). Die Untertanen sollen das Staatsoberhaupt nicht bloß fürchten, sondern auch lieben; dann werden sie leichter und vollkommener gehorchen. Dazu ist aber nötig, daß dasselbe sie nicht bloß die strafende Hand des Richters, sondern auch die nachsichtige Milde und Liebe des Vaters fühlen lasse.

4. Mit dem zuletzt vorgebrachten Grund erledigt sich auch die Frage, wem das Begnadigungsrecht zustehe. Der Träger desselben kann für gewöhnlich kein anderer sein als der Souverän oder der Gesetzgeber. Der unter-

Digitized by Google

geordnete Richter hat das gerechte Gesetz auszuführen, und wenn es in einem einzelnen Fall zu Härten oder Unzuträglichkeiten Anlaß gibt, so ist es Sache des Gesetzgebers, dessen Wirksamkeit aufzuheben. Wenigstens gilt dies in Bezug auf die schwereren Verbrechen, die mit langzeitigen Gefängnisstrafen geahndet werden. Würde die Vollmacht, solche Strafe zu mildern oder nachzulassen, den untergeordneten Richtern anheimgegeben, so könnte leicht die Strafrechtspflege erschlaffen oder von Privatinteressen ungebührlich beeinflußt werden; es könnte auch die nötige Gleichmäßigkeit in der Bestrafung der Verbrechen kaum bestehen bleiben.

Anders dürfte vielleicht zu urteilen sein, wenn es sich um *kurzzeitige Freiheitsstrafen für kleinere Vergehen* erstmalig Verurteilter handelt, besonders wenn der Verurteilte noch im jugendlichen Alter steht. Man hat nämlich durch die Erfahrung gefunden, daß die Vollstreckung kurzzeitiger Freiheitsstrafen die Bestraften nicht bessert, ja vielfach durch die Berührung mit andern Gefangenen noch mehr verdirbt. Außerdem haftet demjenigen, der einmal „gesessen", für immer ein Brandmal an, das ihm ein ehrliches Fortkommen nach der Entlassung aus dem Gefängnis sehr erschwert. Deshalb befürworten viele, man solle bei den erstmalig Verurteilten für kleinere Vergehen die Strafe nicht gleich vollstrecken, sondern davon abhängig machen, ob sie sich während eines bestimmten Zeitraumes (1—5 Jahre) gut aufführen. Kommt während der festgesetzten Zeit keine neue Verurteilung des Delinquenten vor, so wird ihm die Strafe definitiv erlassen; wird er aber zum zweitenmal in dieser Zeit verurteilt, so wird auch die Strafe für die erste Übertretung an ihm vollzogen. Man hofft, daß viele durch die Aussicht auf vollständige Befreiung von der Strafe angetrieben werden, sich vor neuen Fehltritten zu hüten. Es läßt sich aber dieser Gedanke in doppelter Weise durchführen: durch die *bedingte Begnadigung* oder durch die *bedingte Verurteilung*.

Bei der *bedingten Begnadigung* hängt die Entscheidung darüber, ob und wie lange die Strafe vollstreckt werden soll, von der Justizverwaltung (dem Staatsanwalt und Justizminister) und in letzter Instanz von einem Gnadenakt des Souveräns oder Staatsoberhauptes ab. Der Staatsanwalt muß, wenn es ihm tunlich erscheint, den Aufschub der Strafe beim Minister beantragen. Geschieht dies nicht, so muß der Verurteilte seine Strafe antreten. Das Bedenkliche an diesem Verfahren ist, daß es eine große Macht über die Freiheit der Untertanen der Willkür der unverantwortlichen Justizverwaltung anvertraut. Auch würde es zahlreiche Schreibereien oder Berichte notwendig machen, wenn man nicht alles der Laune des Staatsanwalts überlassen will.

Bei der *bedingten Verurteilung* dagegen ist die Entscheidung über die Aussetzung der Strafe dem Ermessen des *Richters* anheimgegeben. Der Richter entscheidet darüber, ob der erstmalig Verurteilte es verdiene, daß ihm die Strafe aufgeschoben und schließlich ganz erlassen werde, wenn er sich während der bestimmten Frist vor neuen Fehltritten hütet. Diese bedingte Verurteilung besteht seit 1883 in Belgien und scheint sich dort bewährt zu haben[1]. In Deutschland begegnet man ihr bis heute mit Mißtrauen, in Bezug auf jugendliche Verbrecher aber wohl mit Unrecht. Es gibt viele Fälle, wo junge Leute aus bloßem Leichtsinn oder aus Unerfahrenheit und Verführung mit dem Strafrichter in Berührung kommen. Wandert der Verurteilte für einige Zeit ins Gefängnis, so ist vielleicht sein Schicksal für immer ent-

[1] Vgl. *Jul. Bachem*, Die bedingte Verurteilung (1894), und Bedingte Verurteilung oder bedingte Begnadigung (1896). Beide Schriften führen sehr gut in die uns beschäftigende Frage ein.

Digitized by Google

schieden. Er wird die Bahn des Verbrechens in vielen Fällen nicht mehr verlassen. Dagegen kann ihn die ernstliche Verwarnung vor Gericht und die Aussicht, der Strafe ganz zu entgehen, zur Einsicht und dauernden Besserung bringen.

Bei Verbrechern, die über das jugendliche Alter hinaus sind, liegen die Verhältnisse allerdings anders, weil hier bloße Unerfahrenheit oder Verführung nicht so leicht vorausgesetzt werden dürfen und es immerhin etwas Bedenkliches hat, es dem Belieben des Richters anheimzugeben, ob jemand ins Gefängnis wandern soll oder nicht. Objektive, leicht erkennbare Normen lassen sich hier kaum aufstellen; denn allgemein die zum erstenmal Angeklagten nur bedingt verurteilen, hieße das erste Verbrechen straflos erklären und die öffentliche Sicherheit gefährden, die doch immer der erste und wesentlichste Zweck der öffentlichen Strafrechtspflege bleibt. Ob es unter solchen Verhältnissen den Richtern gelingen würde, sich immer von allen politischen und konfessionellen Zu- und Abneigungen freizuhalten?

§ 4. Von der Todesstrafe im besondern.

Das Strafrecht der Staatsgewalt ist selbstverständlich kein unbegrenztes. Erstreckt es sich auch auf die Todesstrafe? Nicht wenige leugnen es. Der erste, der wissenschaftlich die Zulässigkeit der Todesstrafe zu bestreiten suchte, scheint Beccaria gewesen zu sein[1]. Seither ist der Streit über diese Frage nicht mehr von der Tagesordnung gekommen. Um die Mitte des vorigen Jahrhunderts waren die Gegner der Todesstrafe so zahlreich und mächtig geworden, daß sie eine Reihe von Staaten zur Abschaffung der Todesstrafe vermochten oder wenigstens deren regelmäßige Umwandlung in Gefängnishaft durchsetzten. Erst in neuerer Zeit, zum Teil infolge der zahlreichen anarchistischen Attentate, hat sich mancherorts ein Umschwung zu Gunsten der Todesstrafe für das Verbrechen des Mordes bemerklich gemacht.

Bezüglich der Todesstrafe lassen sich zwei Fragen unterscheiden. Erstens: Ist sie rechtlich zulässig? Zweitens: Ist ihre Verhängung zweckmäßig? Die erste ist eine Frage des Rechtes, die zweite eine Frage der Politik. Denn auch unter Voraussetzung eines Rechtes kann man fragen, ob es zweckmäßig sei, von demselben Gebrauch zu machen.

I. Rechtmäßigkeit der Todesstrafe.

1. Für die Rechtmäßigkeit der Todesstrafe fällt schon der ganz übereinstimmende Gebrauch der Völker schwer in die Wagschale. Hat überhaupt in allen praktischen Fragen die Übereinstimmung aller Völker ein großes Gewicht, so gilt das besonders in unserer Frage, wo das höchste zeitliche Gut der Menschen in Betracht kommt. Nie hätten die Menschen allgemein der Staatsgewalt das Recht der Todesstrafe zuerkannt, wenn dasselbe nicht eine notwendige Forderung der Vernunft wäre.

2. Nach dem, was wir über Rechtsgrund und Zweck der Strafe überhaupt gesagt haben (S. 648 ff), läuft die Streitfrage über die Todesstrafe

[1] In seinem Werke Dei delitti e delle pene (1764). Bezüglich der Ansichten älterer Häretiker, die jede Todesstrafe verwarfen, verweisen wir auf Laurentius, Artikel „Todesstrafe" in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon[2]. Daselbst finden sich auch die Lehren der Heiligen Schrift und des kanonischen Rechtes kurz zusammengestellt.

Digitized by Google

darauf hinaus, ob der Staatsgewalt zur wirksamen Aufrechterhaltung der Ordnung und Sicherheit das Recht notwendig sei, für gewisse enorme Verbrechen die Todesstrafe anzudrohen und gegebenen Falls auszuführen.

Die Tötung eines Menschen ist nur dann sittlich verwerflich, wenn sie ungerecht ist. Gott, als der höchste Herr über Leben und Tod, kann dem Menschen das Leben ohne Ungerechtigkeit nehmen, wann und wie er will. Er konnte also auch der Staatsgewalt das Recht der Tötung für gewisse Fälle verleihen, wenn er wollte. Hat er es getan? Die Frage hängt davon ab, ob dieses Recht der Staatsgewalt notwendig ist oder nicht. Läßt sich beweisen, daß sie dieses Rechtes benötigt, so hat sie es. Denn Gott hat ihr alle Vollmachten verliehen, die zur Erhaltung des Staates notwendig sind.

Ist der Staatsgewalt das Recht, die Todesstrafe anzudrohen und gegebenen Falls zu vollziehen, zur Aufrechthaltung der Sicherheit und Ordnung notwendig? Wir glauben es unbedingt, wenigstens wenn es sich um das Verbrechen des Mordes handelt. Wir beschränken unsere Betrachtung auf diesen Fall, weil er allein praktisch in Frage kommt. Wir leugnen also nicht, daß unter Umständen die Todesstrafe auch für andere schwere Verbrechen notwendig sein kann. Aber diese Notwendigkeit ist keine allgemeine. In Bezug auf den Mord, d. h. die bewußte und vorsätzliche Tötung, aber halten wir die Todesstrafe durchschnittlich für notwendig in Anbetracht der Menschen, wie sie tatsächlich allezeit und überall sind.

Das Verbrechen des Mordes unterscheidet sich dadurch von allen andern Verbrechen, daß es jede Möglichkeit eines Ersatzes oder einer Genugtuung gegen das Opfer von seiten der Menschen völlig ausschließt. Es ist eine vollständige Vernichtung des irdischen Daseins mit allen seinen Gütern, Hoffnungen und Aussichten, und zwar eine nicht mehr gutzumachende. Hierzu kommt noch der Umstand, daß die Hand des Mörders unversehens ihr Opfer erfaßt und es unvorbereitet vor den Richterstuhl Gottes bringt, wo über seine Ewigkeit entschieden wird. Es ist gewiß eine Grundforderung der öffentlichen Sicherheit, daß dieses scheußliche Verbrechen möglichst wirksam verhindert werde. Dieses geschieht aber in Anbetracht der Menschen, wie sie vielfach sind und bleiben werden, nur durch die Todesstrafe, und zwar aus einem doppelten Grund: einmal, weil nur die Androhung der äußersten Strafe, der Todesstrafe, den wild empörten Leidenschaften, die zum Morde treiben, ein genügendes Gegengewicht schafft oder vor dem Morde genügend zurückschreckt, und zweitens, weil nur die Todesstrafe selbst die Gesellschaft gegen den Mörder für die Zukunft genügend sicherstellt.

Bloße lebenslängliche Zuchthausstrafe oder Deportation schrecken nicht genügend ab, weil sie dem Menschen nicht nur das Leben, sondern auch die Hoffnung auf Befreiung lassen. Aus demselben Grunde gewähren sie der Gesellschaft auch nicht genügende Bürgschaft für die Zukunft. Wer einmal vorsätzlich die Hand in das Blut des Nebenmenschen getaucht, wird in den meisten Fällen die Verbrecherlaufbahn nicht mehr verlassen, wenn es ihm gelingt, zu entkommen. Und diese Möglichkeit bleibt immer vorhanden. Oder ist es denn etwas Unerhörtes, daß die Gefängnisse zur Zeit öffentlicher Unruhen und Umwälzungen ihre Insassen der Freiheit und dem Verbrechen wieder-

Digitized by Google

geben? Die Geschichte weiß genug von Mördern zu berichten, die aus dem Gefängnis entkamen und bald zu neuen Mordtaten schritten[1].

Wir haben die Todesstrafe die äußerste Strafe genannt. Man hat sich zwar viele Mühe gegeben, zu beweisen, lebenslängliche Gefängnishaft und ein elendes Leben im Zuchthaus sei ein härteres Los als ein schneller und verhältnismäßig schmerzloser Tod. Aber diese Mühe wird an eine unhaltbare Sache verschwendet. Eine Strafe ist um so größer, je wertvoller das Gut ist, dessen sie uns beraubt. Gewiß, wenn man an die Güter der sittlichen Ordnung denkt, so kann man sagen: „Der Güter höchstes ist das Leben nicht, der Übel größtes aber ist die Schuld." Aber unter den Gütern der physischen Ordnung steht das Leben obenan, es ist die Grundlage und Voraussetzung aller andern. Deshalb ist auch der Tod nach der Schuld das größte Übel, vor dem sich der Mensch am meisten entsetzt[2].

Selbst Fr. v. Holtzendorff, vielleicht der bedeutendste Gegner der Todesstrafe, sieht sich genötigt, in dieser Frage den Auslassungen mancher seiner Gesinnungsgenossen entgegenzutreten. „Ebensowenig ist der Satz zu bestreiten, daß schwere Übel überall mehr gefürchtet werden als minder bedeutende, und daß nach der allgemein herrschenden Meinung der Tod das denkbar größte Übel für den Menschen darstellt. Die Todesstrafe ist also mit Recht als die schwerste Strafe zu bezeichnen. Es wäre vergeblich, dies bestreiten zu wollen. . . . Am wenigsten ist zu bezweifeln, daß nach der Würdigung des Verbrechers, von seltenen Ausnahmen abgesehen, der Tod als schwerste Strafe angesehen wird. Mögen ihn auf dem Richtplatze Philosophen und Geistliche zu überzeugen suchen, daß lebenslängliche Freiheitsberaubung nach ihrer Ansicht das schrecklichste Leiden bedeute: seine Meinung wird fast immer die sein, daß er die Begnadigung zu lebenslänglicher

[1] Der hl. Thomas leitet ebenfalls überall die Berechtigung der Todesstrafe aus ihrer Notwendigkeit für die Erhaltung der öffentlichen Ordnung und Sicherheit her, und zwar hauptsächlich nach der doppelten Rücksicht der Abschreckung und der wirksamen Verhinderung des Verbrechens. Gleichwie man, führt er wiederholt aus (z. B. S. th. 2, 2, q. 64, a. 2), ein Glied vom menschlichen Leibe entfernt, wenn diese Lostrennung zur Erhaltung des ganzen Leibes erfordert wird, so kann auch ein Glied vom Leibe der Gesellschaft durch Hinrichtung entfernt werden, wenn dies für die Erhaltung der Gesellschaft notwendig ist. Denn der Teil ist dem Ganzen untergeordnet. Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, *ut bonum commune conservetur*. Man vgl. ebd. a. 2: Occidere malefactorem licitum est, *in quantum* ordinatur ad salutem totius communitatis; a. 7: Occidere hominem non licet nisi publica auctoritate *propter bonum commune*. Ähnlich an unzähligen andern Stellen, z. B. 2, 2, q. 65, a. 1 c et ad 2; q. 25, a. 6 ad 2; q. 108, a. 3 ad 1; De malo q. 1, a. 5 ad 12. Nur noch eine charakteristische Stelle aus der Summa contra gent. 3, 146: Sicut medicus in sua operatione intendit sanitatem, quae consistit in ordinata concordia humorum: ita rector civitatis intendit in sua operatione pacem, quae consistit in civium ordinata concordia. Medicus autem abscindit membrum putridum bene et utiliter, si per ipsum immineat corruptio corporis. Iuste igitur et absque peccato rector civitatis homines pestiferos occidit, ne pax civitatis turbetur. Mit dem hl. Thomas stimmen die Theologen allgemein überein. Hierauf bezügliche Stellen von Suarez und de Lugo haben wir schon oben (S. 649) angeführt. Man vgl. noch Dom. Soto, De iust. et iure l. V, q. 1, a. 2.

[2] Arist., Ethic. Nic. 3, 6, 1115, a. 26: *Φοβερώτατον ὁ θάνατος· πέρας γάρ, καὶ οὐδὲν ἔτι τῷ τεθνεῶτι δοκεῖ οὔτ' ἀγαθὸν οὔτε κακὸν εἶναι.*

Digitized by Google

Zuchthausstrafe vorzieht. In dem Augenblick, da er sterben soll, scheint ihm das Leben an sich den Vorrang zu haben. Und dieses Leben, das er sich zu erhalten wünscht, ist nicht einmal hoffnungslos in seinen Augen. Aus der lebenslänglichen Haft vermag eine nachmalige Begnadigung ihn der Freiheit wiederzugeben. Wer die Todesstrafe damit zu bekämpfen glaubt, daß er versichert, lebenslängliche Freiheitsentziehung sei ein schwereres Strafübel und werde mehr gefürchtet werden als Lebensverlust, darf nicht darauf zählen, für seine Ansicht eine größere Anzahl von Anhängern zu gewinnen. Die Delinquenten auf dem Richtplatz und in den Gefängnissen widerlegen ihn. Die Scheu vor dem Tode, dem nächsten Selbsterhaltungstrieb entstammend, ist eine natürliche, menschliche und darum unwiderlegliche Tatsache, welche der Gesetzgeber unbedingt als feststehend anzunehmen hat." [1]

Mögen sich also die Bekämpfer der Todesstrafe noch so viel Mühe geben, die Hinrichtung als minder schrecklich denn lebenslängliche Kerkerhaft hinzustellen: den gesunden Menschenverstand werden sie immer zum Gegner haben. Ist es nicht eine unleugbare Tatsache, daß die Umänderung der Todesstrafe in lebenslängliches Gefängnis als eine „Begnadigung" angesehen und erbeten wird? Ist es nicht ebenso unleugbar, daß die Verbrecher erblassen und nicht selten in Ohnmacht fallen, wenn ihnen das Todesurteil verkündet wird? Bei Gefangenschaft bleibt immer die Hoffnung auf Begnadigung oder auf Befreiung. Es mag ja ausnahmsweise einmal Menschen geben, denen der Tod erwünschter erscheint als lebenslängliches Gefängnis. Aber das sind und bleiben Ausnahmen, und der Gesetzgeber darf bei Aufstellung der allgemeinen Gesetze sein Augenmerk nicht auf Ausnahmen, sondern nur auf den Durchschnitt richten [2].

Um das Schreckliche der Todesstrafe abzuschwächen, macht Fr. v. Holtzendorff darauf aufmerksam, daß das Gesetz ein Übel androhe, welches nach den unabänderlichen Gesetzen der Natur für jeden Menschen ohne Rücksicht auf guten oder bösen Lebenswandel eintreten muß und in jedem Augenblick unerwartet eintreten kann. Als ob der natürliche Tod und der Tod durch Henkershand dasselbe wäre! Wer gewaltsam unter dem Beil stirbt, verliert nicht nur einen vielleicht beträchtlichen Teil seines Lebens, auf den er im natürlichen Verlauf gegründete Hoffnung hätte, was schon an sich ein großes Übel ist, sondern er muß auch sein Leben auf die schimpflichste und entehrendste Weise verlieren. Wie ein mit moralischem Aussatz Behafteter, der für die andern eine schwere Gefahr ist, wird er von dem Leibe der Gesellschaft abgeschnitten und ausgestoßen. Er ist das Opfer seiner eigenen Missetaten. Deshalb ist es auch keine so seltene Erscheinung, daß die zum Tode Verurteilten im Gefängnis Hand an sich selbst legen. Sie wollen dem tief Demütigenden, Erniedrigenden entgehen, welches darin liegt, daß sie wie ein Opfer gebunden zur Richtstätte geführt und dort gegen ihren Willen des Lebens durch Henkershand beraubt werden [3].

---

[1] Das Verbrechen des Mordes und die Todesstrafe (1875) 16—17.

[2] Nach der Ermordung des Königs Humbert durch Bresfi beantragte der italienische Senator Pessina in einem Rundschreiben die Wiedereinführung der Todesstrafe für Italien. Auch liberale Staatsmänner können sich der Einsicht nicht verschließen, daß die Todesstrafe ein wirksamerer Schutz gegen schwere Verbrechen sei als das bloße lebenslängliche Gefängnis. Vgl. Germania 1900, Nr 180, 1. Bl.

[3] Als der Berliner Mörder Grothe sich im Gefängnis lebensgefährlich am Halse verwundete, um seinem Leben ein Ende zu machen, ward er mit Mühe wiederhergestellt und dann hingerichtet. Dazu macht Holtzendorff (Das Verbrechen des Mordes ꝛc. 359) die Bemerkung: „Dieser Kontrast der Humanität, welche rettet mit der berechnen-

Digitized by Google

Aber gibt es nicht, so ließe sich noch einwenden, waghalsige Verbrecher und Abenteurer, die mit ihrem Leben spielen und für die der Tod längst allen Schrecken verloren hat? Was vermag gegen solche verwegene Menschen die Androhung der Todesstrafe? Wird nicht lebenslängliche Zuchthausstrafe sie wirksamer vom Verbrechen zurückschrecken? Keineswegs. Es ist ein großer Unterschied zwischen dem Aufsuchen der Todesgefahr in waghalsigen Unternehmungen mit ihren eigentümlichen Reizen und dem Erdulden des schimpflichen Todes durch Henkershand. Die Tatkräftigsten und Entschlossensten werden vielleicht am ehesten erzittern, wenn der Tod in der Gestalt des Scharfrichters die Gefängnistüre öffnet, um ihnen ein ehrloses Ende zu bereiten. Gerade das Schimpfliche und Demütigende, das in der Todesstrafe liegt, diese physische und moralische Herabminderung des Menschen, gehört zum Bittersten an der Hinrichtung. Außerdem ist es etwas anderes, sich in den heißen Kampf zu stürzen und in wilder Betäubung dem Tode zu trotzen, als im stillen Gefängnis und in banger Erwartung der Ankunft des Henkers entgegenzusehen.

II. Einwendungen.

Die meisten Einwendungen gegen die Todesstrafe sind durch unsere Ausführungen schon erledigt. So z. B. die Einwendung, daß lebenslängliche Zuchthausstrafe mehr abschrecke und ebensogroße Sicherheit gewähre als die Todesstrafe.

1. Viele wollen die Todesstrafe nicht gelten lassen, weil sie dem wesentlichen Zwecke jeder Strafe, der Besserung des Schuldigen, widerspreche. Allein der erste Zweck der staatlichen Strafe ist nicht die Besserung des Schuldigen, sondern die Erhaltung des Gesamtwohles[1]. Übrigens ist auch die Besserung des Delinquenten durch die Todesstrafe keineswegs ausgeschlossen. Lebenslängliches Gefängnis bessert die Menschen vielleicht seltener als die Todesstrafe. Tatsache ist, daß viele Missetäter angesichts des sichern Todes reuig in sich gehen und innerlich umgewandelt vor den Richterstuhl des Ewigen treten[2].

2. Die Einrede Beccarias[3], Schleiermachers u. a. — der Staat habe nur jene Rechte, welche ihm die Bürger abtreten konnten; diese aber

---

den Überlegung, welche das Opfer pflegt, um es bequem töten zu können, ist fürchterlich!" Wenn hier etwas fürchterlich ist, so ist es die Begriffsverwirrung. Der Selbstmord ist ein grausiges Verbrechen, das dem Menschen nicht bloß das zeitliche, sondern auch das ewige Leben raubt. Es ist gewiß Pflicht der öffentlichen Gewalt, dasselbe nach Möglichkeit zu hindern, besonders wenn der Selbstmörder sich dadurch dem strafenden Arm der Gerechtigkeit entziehen will. In der gerechten Hinrichtung eines Verbrechers dagegen erfüllt die Obrigkeit nur ihre Pflicht gegen die Gesamtheit. Der Hinzurichtende selbst aber kann, wenn er in Reue und Demut zur Sühne für seine Verbrechen den Tod über sich ergehen läßt, das zeitliche Unglück zu seinem ewigen Heile wenden. Tut er es nicht, so ist das nicht die Schuld der Obrigkeit, die an ihm ihre Pflicht erfüllt, sondern seine eigene Schuld. Nur keine falsche Sentimentalität in dieser wichtigen Rechtsfrage!

[1] Kurz und bündig sagt der hl. Thomas (1, 2, q. 87, a. 3 ad 2): Latro suspenditur, non ut ipse emendetur, sed propter alios, ut saltem metu poenae peccare desistant. [2] Vgl. S. Thom., Contra gent. 3, 146 in fine.

[3] Beccaria widerspricht sich übrigens. Nach seiner Theorie müßte er die Todesstrafe unbedingt verwerfen, und er tut dies auch anfänglich; gleichwohl gibt er hinterher die Berechtigung der Todesstrafe für zwei Fälle zu: erstens, wenn das längere Dasein eines Verbrechers für die Existenz des Staates gefährlich wird, und zweitens, wenn

Digitized by Google

hätten ihm das Recht auf ihr Leben weder abtreten können noch wollen — geht von der unrichtigen Vertragstheorie aus (S. 645). Die Staatsgewalt an sich kommt unmittelbar von Gott (S. 467).

3. Holtzendorff wendet gegen die Todesstrafe ein, daß sie ihren Hauptzweck, die Abschreckung, nicht nur nicht erreiche, sondern im Gegenteil zu den Verbrechen anlocke. In vielen Fällen soll erst die Hinrichtung zu solchen Verbrechen den Anreiz gegeben haben, um derentwillen sie stattfand. „Die Hinrichtung des Verbrechers sei die Wiederbelebung seines bereits in der Erinnerung der Zeitgenossen absterbenden Verbrechens.“ [1] Allein hier wird offenbar das Beispiel des Verbrechens und die Bestrafung desselben verwechselt. Das Beispiel des Verbrechens lockt allerdings zu ähnlichen Taten. Aber die Bestrafung desselben bildet ein wirksames Gegengewicht gegen die Macht des Beispiels. Wenn man von Missetätern berichtet, welche erst beim Anblick der Hinrichtung den Entschluß zu ihrem Verbrechen faßten, so wäre die Richtigkeit dieser Tatsache erst zu beweisen. Daß die Hinrichtung selbst sie zur verbrecherischen Tat bestimmt, ist zu absurd, um geglaubt zu werden. Die Hinrichtung ruft allerdings das Verbrechen von neuem ins Gedächtnis, allein zugleich zeigt sie dessen Folgen und hebt so die Macht des Beispiels bei vernünftigen Menschen mehr als auf. Und dann: würde nicht auch die Einkerkerung des Verbrechers, seine beständige Gegenwart und vielleicht seine Freilassung das Verbrechen ins Gedächtnis zurückrufen?

4. Manche bekämpfen die Todesstrafe aus dem Grunde, weil es verkehrt sei, den Menschen oder sein Leben zu einem ihm fremden Zweck zu mißbrauchen. Ahrens drückt denselben Gedanken in folgender Weise aus: Der Mensch ist Selbstzweck und darf deshalb nie als ein bloßes Mittel zu einem höheren Zweck mißbraucht werden. Das widerspricht der Achtung, welche der menschlichen Persönlichkeit gebührt.

Antwort: Der Mensch ist allerdings nicht bloßes Mittel für die Gesellschaft, aber er ist doch ein Glied derselben, und sein zeitliches Privatwohl ist dem Gesamtwohl der Gesellschaft untergeordnet. Wenn deshalb durch seine Schuld das Gesamtwohl mit seinem Dasein nicht mehr zusammen bestehen kann, so hat die Gesellschaft das Recht, sich seiner zu entledigen. Man kann die Hinrichtung des Verbrechers als eine Art Notwehr im weiteren Sinne auffassen; der Übermut der Verbrecher würde Ordnung und Sicherheit beständig bedrohen, ja zerstören, wenn er nicht durch energische Strafen, zu denen auch die Todesstrafe gehört, gebrochen würde [2].

---

dessen Tod das wirksamste Mittel ist, andere vom Verbrechen abzuhalten. Siehe Abhandlung über Verbrechen und Strafe, übersetzt von Bergk, XI 1, § 16, S. 172. Mit diesem Zugeständnis stößt er seine ganze Theorie über den Haufen. Dasselbe läßt sich von den meisten neueren Gegnern der Todesstrafe sagen, z. B. von Holtzendorff u. a., die wenigstens für das Standrecht und Seerecht die Todesstrafe als zulässig erkennen. Durch diese Zugeständnisse werden fast alle ihre prinzipiellen Ausführungen hinfällig. Wenn dieselben etwas beweisen, beweisen sie ganz allgemein.

[1] Das Verbrechen des Mordes ꝛc. 122 ff.

[2] De Lugo, De iust. et iure disp. 10, sect. 2, n. 58: Si respublica non posset se a sceleratis debito modo *defendere* eos puniendo et, quando necesse est, occidendo, gravissime ab iis vexaretur.

Digitized by Google

Die menschliche Würde ist so lange unverletzlich und unantastbar, als das Individuum selbst sie in sich wahrt. Wenn es aber, seine eigene sittliche Würde mißachtend, die blinden Leidenschaften zur Herrschaft gelangen läßt, wenn es die Rechtsordnung mit Füßen tritt und Frieden und Sicherheit der Mitbürger bedroht, so hat die Gesellschaft das Recht, den Frevler mit Gewalt unter die Rechtsordnung zu beugen und ihm im Notfall als gemeinschädliches Glied aus ihrer Mitte zu entfernen[1].

5. A. Geyer[2] macht gegen die Todesstrafe geltend, daß sie als absolute Strafe, welche keine Mehrung oder Minderung zulasse, keine gerechte Vergeltung sein könne. Denn es gebe keine Verbrechensart, welche in allen Fällen eine sich gleichbleibende Größe der Verschuldung und des Übels zeige. Diese Einwendung mag vielleicht denen Schwierigkeiten machen, welche sich zu einseitig an den Begriff der Sühne und Wiederherstellung klammern. Erblickt man aber Grund und Zweck der Strafe in der Notwendigkeit für die öffentliche Ordnung, so bietet sie keine Schwierigkeit. Die menschliche Gerechtigkeit verlangt bloß, daß niemand über sein Verdienst gestraft, und daß nach Möglichkeit das größere Verbrechen auch schwerer geahndet werde, keineswegs aber, daß ein Verbrechen ungestraft bleibe, wenn keine irdische Strafe dasselbe vollkommen auszugleichen oder zu sühnen vermag. Gewisse Verbrechen verdienen die Todesstrafe. Wenn es nun noch größere Verbrechen gibt und diese auch nur mit dem Tode bestraft werden können, ist das kein Verstoß gegen die Gerechtigkeit[3]. Das menschliche Gericht tut, was es kann, und überläßt das übrige dem ewigen Richter, der jedem nach seinem Verdienste vergilt.

Wenn Geyer vor dem Todesurteil warnt, weil man über dessen Tragweite keine Auskunft geben könne — denn „wer weiß es, was sich hinter der Pforte zum Jenseits verbirgt, die man dem Verbrecher öffnet" —, so verrät dieser Ausspruch den Zweifler oder Agnostiker, der das Jenseits als ein unbekanntes X betrachtet. Anders spricht die gesunde Philosophie und noch mehr die christliche Offenbarung. Oder meint vielleicht Geyer, der Verbrecher wisse nicht, welcher Richterspruch seiner harrt? Nun, das weiß kein Mensch mit voller Sicherheit, mag ihn nun der Tod auf dem Bette oder auf dem Schafott ereilen. Es folgt daraus nur für den Verurteilten die Pflicht ernster, aufrichtiger Buße, um Gnade bei dem zu finden, der auch den reuigen Schächer voll Barmherzigkeit aufzunehmen bereit ist; für den menschlichen Richter die Ob-

---

[1] Diesen Gedanken hebt sehr schön der hl. Thomas hervor (S. th. 2, 2, q. 64, a. 2 ad 3): Homo peccando ab ordine rationis recedit; et ideo decidit a dignitate humana, prout sc. homo est naturaliter liber et propter se ipsum existens, et incidit quodammodo in servitutem bestiarum, ut sc. de ipso ordinetur secundum quod est utile aliis secundum illud Psalmi 48, 21: Homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis. . . . Et ideo quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se malum, tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam. Peior est enim malus homo quam bestia et plus nocet.

[2] In Holtzendorffs Enzyklopädie des Rechts[2] 903.

[3] Auf diesem Grundsatz der schärferen Bestrafung beruht die ältere Rechtspraxis, welche der Todesstrafe noch leibliche und Ehrenstrafen hinzufügte.

Digitized by Google

liegenheit, dem Sträfling die Hilfe und den Troſt der Religion ſowohl im Gefängnis als auf ſeinem letzten Gange zu verſchaffen.

Allerdings, vom Standpunkte des ungläubigen Liberalismus, der entweder alles Unſterbliche am Menſchen poſitiv leugnet oder wenigſtens nichts davon wiſſen zu können vorgibt, hat die Todesſtrafe etwas Furchtbares. Sie iſt von dieſem Standpunkte eben die völlige phyſiſche und moraliſche Vernichtung des Menſchen, ein ehrloſes Ende ohne Troſt und ohne Hoffnung. Wohl begreiflich deshalb, daß die Anhänger des Naturalismus ſich mit ſolcher Entſchiedenheit gegen die Todesſtrafe ausſprechen[1], und daß der im Unglauben verharrende Verbrecher mit ſtumpfer Verzweiflung dem Tode entgegenſieht oder vor Wut knirſchend und tobend um ſich ſchlägt.

6. Daß die Todesſtrafe die Möglichkeit der Wiedergutmachung völlig abſchneidet, iſt nach Holtzendorff[2], Geyer[3] u. a. ein geradezu „ausſchlaggebender Vorwurf" gegen dieſelbe. „Es iſt einleuchtend", meint der letztere, „daß eine Strafe, welche ein ganz unbeſtimmbares (?) Übel ohne die Möglichkeit einer Rückgängigmachung über einen Menſchen und möglicherweiſe über einen Unſchuldigen verhängt, etwas ſo Unheimliches und Grauenhaftes an ſich trägt, daß von ihr die Göttin der Gerechtigkeit ſich unwillig abwendet."

Es iſt gewiß nicht zu leugnen, daß möglicherweiſe ein Unſchuldiger zum Tode verurteilt und ihm ſo ein nicht wieder gutzumachender Schaden zugefügt werden kann. Die Geſchichte weiß von derartigen Fällen zu berichten, und die Gegner der Todesſtrafe ſuchen ſie mit peinlicher Genauigkeit zu regiſtrieren. Soll ja doch die mit Beccaria beginnende Bewegung gegen die Todesſtrafe durch die Hinrichtung des unſchuldigen Jean Calas zu Toulouſe im Jahr 1762

---

[1] Die Bewegung gegen die Todesſtrafe ging von der ſogenannten aufgeklärten Richtung des 18. Jahrhunderts, beſonders von den „Enzyklopädiſten" aus. Beccaria ſelbſt gibt uns darüber Aufſchluß in einem Briefe an A. Morellet, einen Mitarbeiter an der „Enzyklopädie", der ſein Werk über die Verbrechen und Strafen ins Franzöſiſche überſetzt hatte. „Mit Dankbarkeit und Beſchämung habe ich die verbindlichen Sachen angenommen, die Sie mir von ſeiten berühmter Männer ſagen, welche der Menſchheit, Europa und Ihrer Nation ſo viel Ehre machen. D'Alembert, Diderot, Helvetius, Buffon, Hume, berühmte Namen, die man nie ohne die innigſte Bewegung hören kann, eure unſterblichen Werke ſind meine ſtete Lektüre, der Gegenſtand meiner Beſchäftigung bei Tage und meines Nachdenkens in dem Schweigen der Nacht. Voll von den Wahrheiten, die ihr lehrt, wie könnte ich angebeteten Irrtümern räuchern und mich bis dahin erniedrigen, die Nachwelt zu belügen?... Sagen Sie dem Baron Holbach, wie ſehr ich ihn verehre, und wie begierig ich bin, mich ſeiner Freundſchaft würdig zu machen.... Seit fünf Jahren her ſchreibt ſich meine Bekehrung zur Philoſophie (d. h. zur Aufklärung!) und ich verdanke ſie der Lektüre der Perſiſchen Briefe. Das zweite Werk, das die Revolution in meinem Geiſte vollendete, iſt das Buch des Helvetius vom Geiſte.... Der Lektüre ſeines Werkes vom Geiſte verdanke ich einen großen Teil meiner Ideen uſw." Der höchſt charakteriſtiſche Brief findet ſich in der deutſchen Überſetzung des Beccariaſchen Werkes von Bergk I (1798) 1 ff. Die Enzyklopädiſten ſorgten für raſche Verbreitung der Schrift Beccarias. Eines der Häupter der Enzyklopädiſten, Diderot, verſah dieſelbe mit erläuternden Anmerkungen. — Wir bemerken noch, daß in Goethes Diſſertation 1771 Theſe 53 lautet: Poenae capitales non abrogandae. S. Meisner, Goethe als Juriſt (1885) 17.

[2] Das Verbrechen des Mordes ꝛc. 296.

[3] Holtzendorffs Enzyklopädie des Rechts 904.

Digitized by Google

veranlaßt worden sein. Und Holtzendorff bezeichnet solche Verurteilungen Unschuldiger als Justizmorde, begangen „im heiligen Namen des Rechtes, durch die Obrigkeit, die ihr Schwert von Gott haben will.

Aber dieses mögliche Übel der Verurteilung eines Unschuldigen ist viel geringer als die großen Übel, die sich ergäben, wenn man nur in den Fällen strafen dürfte, wo ein Irrtum absolut unmöglich ist; denn eine solche unschuldige Verurteilung kann doch in einer wohlgeordneten Rechtspflege nur äußerst selten vorkommen, ist also ein verhältnismäßig geringes Übel. Dagegen würde die Gesellschaft beständig den größten Übeln ausgesetzt sein, wenn sich die Strafgerechtigkeit erst in den Fällen betätigen dürfte, wo die Möglichkeit eines Irrtums absolut ausgeschlossen ist; diese würde ihren Zweck nicht mehr erreichen. Eine solche Gewißheit ist eben selten vorhanden. Das liegt in der Unvollkommenheit der menschlichen Erkenntnis.

Auch der Umstand, daß sich das zugefügte Übel an dem Verurteilten nicht mehr gutmachen läßt, ändert hieran nichts. Das ist auch bei andern Strafen der Fall. Kann es denn nicht ebensogut vorkommen, daß ein Unschuldiger für Lebenszeit zu Zuchthausstrafe verurteilt wird und erst nach seinem Tode die Unschuld an den Tag kommt? Kann hier von einer Wiedergutmachung gegen den unschuldig Verurteilten die Rede sein? Ja selbst wenn wir annehmen, jemand sei bloß für zehn Jahre unschuldig zum Zuchthaus verurteilt gewesen, er habe diese Zeit im Kerker ferne von seiner Familie verbüßen müssen, das Herzeleid und die Schmach und das Ungemach des Gefängnisses habe seine Gesundheit untergraben und seine Haare gebleicht: läßt sich dieser Schaden wieder gutmachen? Kann man dem Unglücklichen die zehn Jahre seines Lebens, die Gesundheit und Kraft, die verlorenen Freuden seines Familienlebens wiedergeben? Also, wenn der Einwand einen Wert hat, muß man auch die Gefängnishaft aufheben, wenigstens die lebenslängliche. Der unschuldig Verurteilte hat es übrigens in seiner Gewalt, das von der Vorsehung zugelassene harte Mißgeschick in unvergängliche Kronen zu verwandeln, wenn er es in geduldiger Ergebung über sich ergehen läßt. Es gibt unzähliges Mißgeschick hier unter der Sonne, das sich nicht abwenden läßt und deshalb mit Geduld ertragen werden muß.

III. Zweckmäßigkeit der Todesstrafe.

In der gegebenen Begründung der Rechtmäßigkeit der Todesstrafe liegt bereits die Antwort auf die Frage nach der Zweckmäßigkeit derselben enthalten. Wenn jemals die Todesstrafe nicht mehr notwendig sein sollte, um die Rechtsordnung durchzuführen oder den Gesetzen Achtung zu verschaffen, so wäre sie auch nicht mehr berechtigt. Aber ein solcher Zustand wird in Anbetracht der Menschen, wie sie tatsächlich sind, wohl nie eintreten. Es wird immer viele geben, die nur durch die Furcht vor der äußersten Strafe von schweren Verbrechen abgehalten werden können, und ebensoviele, denen nur der Tod die Hoffnung und Möglichkeit zu neuen Verbrechen gänzlich abschneidet.

Ist die Todesstrafe für besonders schwere Verbrechen immer notwendig, so wäre es auch unvernünftig, sie ein für allemal aus dem Strafgesetzbuche zu entfernen. Die öffentliche Gewalt ist verpflichtet, von ihren Rechten Gebrauch zu machen, soweit es das allgemeine Wohl erheischt. Dementsprechend

Digitized by Google

muß die Todesstrafe wenigstens soweit praktisch zur Anwendung kommen, als erforderlich, um dem Gesetze seine Wirksamkeit zu sichern. Es ist unvernünftig, die Todesstrafe gesetzlich für bestimmte Verbrechen anzuordnen und dann doch das Todesurteil regelmäßig durch Begnadigung in lebenslängliche Kerkerhaft oder Deportation zu verwandeln, wie dies in mehreren Staaten geschieht. So besteht ein beständiger Widerspruch zwischen Gesetz und Praxis, und besser wäre es, den toten Buchstaben des Gesetzes vollständig zu beseitigen, als den Gesetzgeber beständig Lügen zu strafen. Ein Gesetz, das nicht ausgeführt wird, schwächt das Ansehen aller Gesetze.

Verschieden von der Frage nach der Zweckmäßigkeit der Todesstrafe an sich ist die Frage, *für welche Verbrechen* sie festzusetzen und in *welcher Weise* sie auszuführen sei. Je besser eingerichtet ein Staatswesen ist, je mehr sich die Sitten und Anschauungen mildern, um so seltener wird es notwendig sein, die Todesstrafe zu verhängen. Man muß sich aber hüten, die allgemeine Milderung des Strafverfahrens immer als ein Zeichen wahrer Sittenverbesserung anzusehen; dieselbe kann auch in übertriebener Sentimentalität, in falschem Mitleid mit dem Verbrecher ihren Grund haben. Wie viele gibt es heute, die sich um das Los der gefangenen Verbrecher und der Tiere härmen und für die Not und das Elend unschuldiger Armen kein Herz haben! Es erinnert das an die Affenliebe gewisser Mütter, die es nicht übers Herz bringen, ihr Kind zu züchtigen, selbst wenn es ihnen trotzig ins Gesicht schlägt und sich jede Roheit gegen andere Kinder erlaubt.

Was die Art und Weise der Hinrichtung angeht, so besteht heute meist schon das sogenannte Intramuransystem; die Todesstrafe wird in geschlossenen Räumen vor wenigen Zeugen vollzogen. Man braucht die Beseitigung der Öffentlichkeit bei der Hinrichtung gerade nicht zu bedauern. Nur verschone man uns mit den Witzeleien über die früheren „Henkerprozessionen". Wir glauben, daß auch hier die Scheu und das Entsetzen vor dem Tode, das den gottentfremdeten Naturalismus kennzeichnet, wesentlich mitgewirkt hat. Wenn man den Tod als des Menschen „allerletztes Ende" auffaßt, dann ist leicht erklärlich, warum die Hinrichtung den Schein des einfachen Abschlachtens bekommt, welches an die Arbeit des Metzgers erinnert, und warum sich dann der Mensch mit Entsetzen von diesem Schauspiele abwendet. Ganz anders wird derjenige urteilen, der in der Hinrichtung einen Akt der Gerechtigkeit, sozusagen einen ernsten und feierlichen Protest der verletzten Rechtsordnung sieht und den Verurteilten nicht nur mit dem Wunsche, sondern auch mit der Hoffnung zur Richtstätte begleitet, er werde für diese irdische Sühne einen gnädigen Richter im Jenseits finden.

Sechstes Kapitel.

Erwerb und Verlust der Staatsgewalt.

Erster Artikel.

Von dem Erwerb der öffentlichen Gewalt.

Wie jedes Recht, so fordert auch die Staatsgewalt einen konkreten *Träger*, mag derselbe nun eine physische oder moralische Person sein. Die Bezeichnung dieses Trägers kann nur durch positive Tatsachen erfolgen, da niemand durch

Digitized by Google

die bloße Natur zum Herrscher über andere berufen ist. Welches sind nun diese Tatsachen oder Erwerbstitel?

Bei dieser Frage handelt es sich nicht um die untergeordneten Staatsbeamten, da dieselben ihre Gewalt durch Vertrag oder Ernennung erhalten, sondern um den obersten Träger der Staatsgewalt, den Souverän. Wir fragen auch nicht mehr nach dem ursprünglichen Erwerbstitel, da wir hiervon schon früher (S. 488 ff) ausführlich gehandelt haben. Wofern nicht jemand bei Entstehung eines Staates durch die Umstände als ausschließlich geeigneter Träger der öffentlichen Gewalt bezeichnet ist, kann nur die Gesamtheit der Bürger oder derjenige, den sie durch ausdrückliche oder stillschweigende Wahl dazu bestimmt, Träger der Staatsgewalt sein.

Es bleiben uns also bloß die abgeleiteten Erwerbstitel zu erörtern, und von diesen kann nur in der Monarchie die Rede sein, da in den Demokratien und Aristokratien ein Wechsel im Inhaber der höchsten Gewalt nicht stattfindet.

§ 1. Erbfolge, Wahl, Sieg und Vertrag.

1. Erbfolge. In den Monarchien geschieht die Übertragung der öffentlichen Gewalt meistens durch Erbfolge, indem bei Ableben des Fürsten ein Glied seiner Familie nach einer bestimmten Reihe an seine Stelle tritt. Dieser Erwerbstitel der öffentlichen Gewalt setzt schon einen bestimmten Träger derselben voraus und ist ebendeshalb ein abgeleiteter.

In den heutigen Erbmonarchien ist die Thronfolge grundgesetzlich geregelt, und da diese Regelungen tatsächlich wohl überall auf einer Vereinbarung zwischen einer bestimmten Person (Dynastie) und den Ständen oder Vertretern eines Landes beruht, so hat der Monarch kein Recht, einseitig die Thronfolge zu ändern. Fehlen alle gesetzlich bestimmten Kronerben und ist auf andere Weise nicht für die Regelung der Thronfolge gesorgt, so hat die Gesamtheit der vollberechtigten Bürger das Recht, ein neues Herrscherhaus zu wählen oder auch die Monarchie in eine Republik umzugestalten.

2. In der Wahlmonarchie — von der uns nur die Geschichte die Erinnerung aufbewahrt hat — wird der Thronfolger durch Wahl, sei es des ganzen Volkes oder der durch Herkommen oder Verfassung dazu Berechtigten, bezeichnet. Selbstverständlich darf nur ein wahrhaft fähiger und würdiger, seiner hohen Stellung gewachsener Mann zum Monarchen erkoren werden. Wenn schon bei Anstellung der Beamten darauf zu sehen ist, daß die Wahl nur auf fähige und gewissenhafte Männer fällt, so gilt dies in unvergleichlich höherem Grade vom Monarchen, durch den das Wohl und Wehe eines ganzen Landes so wesentlich bedingt ist.

Obwohl der Monarch eines Wahlreiches ähnlich wie der Präsident einer Republik gewählt wird, so besteht doch zwischen beiden ein wesentlicher Unterschied, und zwar nicht bloß deshalb, weil der eine auf Lebenszeit gewählt wird, der andere nicht — denn an und für sich ließe sich auch ein Präsident auf Lebenszeit wählen —, sondern vor allem, weil der Gewählte in der Monarchie Souverän, Inhaber der höchsten Gewalt wird, was beim Präsidenten nicht der

Digitized by Google

Fall iſt. In der Republik bleibt immer das Volk oder die Ariſtokratie der eigentliche Souverän; der Präſident (Konſul, Doge, Suffete uſw.) iſt nur der erſte Beamte.

Vergleicht man die erbliche mit der Wahlmonarchie, ſo verdient erſtere unſtreitig den Vorzug. Das beweiſt die Geſchichte und iſt in der Natur der Verhältniſſe begründet. Der Regentenwechſel iſt zwar immer für ein Volk ein höchſt wichtiger, entſcheidender Augenblick, aber für die Wahlmonarchie in ungleich höherem Grade, weil er den Ehrgeiz und die Selbſtſucht durch die verlockendſte Ausſicht aufſtachelt und das ganze Land durch Parteiintriguen und Unruhen unterwühlt. Der daraus entſtehende Nachteil für den ſittlichen Charakter eines Volkes iſt ſehr groß. Hierzu kommt, daß der Thronkandidat ſich den Thron meiſtens durch Zugeſtändniſſe und Verſprechen erkaufen muß, die ſeine Regierung von vornherein lähmen und in Abhängigkeit bringen. Durch die Parteifehden wird das Anſehen der Nation geſchwächt und den Nachbarſtaaten beſtändig Gelegenheit zur Einmiſchung in die inneren Angelegenheiten eines Landes geboten. Polen iſt an den Königswahlen zu Grunde gegangen, und auch das Deutſche Reich hat an denſelben ſchwer zu tragen gehabt.

Allerdings hat auch die Erbmonarchie ihre Schattenſeiten. So kann z. B. kraft des Erbrechtes ein Herrſcher den Thron beſteigen, deſſen Begabung und Charakter keineswegs auf der Höhe ſeines Berufes ſtehen. Dieſe Nachteile werden jedoch von Vorteilen überwogen. Die Erblichkeit bildet eine feſte Stütze des Thrones, weil ſie dem Ehrgeiz einen viel geringeren Spielraum läßt, den Fürſten mit einem größeren Glanze umgibt und inniger mit dem Volke verknüpft. In der Erbmonarchie umſchlingt ein Band gemeinſamer Intereſſen die Herrſcherfamilie und das Volk. Schon durch ihre Stellung iſt die herrſchende Dynaſtie darauf hingewieſen, die Intereſſen des Landes zu den eigenen zu machen. Das Volk hinwiederum hängt an einer Herrſcherfamilie, deren Schickſale mit der Geſchichte und dem Loſe ſeines Landes ſeit langem innig verknüpft ſind. Willig folgt es ihr und ſchützt nicht ſelten ihren Thron mit den äußerſten Opfern. Auch für die Erziehung zum Herrſcherberuf kann in der Erbmonarchie beſſer geſorgt werden als in einem Wahlreich.

3. Die Souveränität über ein Land kann auch erworben werden durch einen *gerechten, ſiegreichen Krieg*. Der Sieg allein gibt zwar an ſich noch kein Recht, ein fremdes Volk ſeiner Unabhängigkeit zu berauben; wenn aber ein Staat einen andern in einem gerechten Krieg überwunden hat und für ſeine eigene Sicherheit gegen neue Angriffe nicht anders genügend ſorgen kann als durch Unterjochung, ſo iſt er zu dieſer Unterjochung berechtigt. Mit Recht unterwarf ſich Karl der Große die Sachſen, die durch beſtändige Einfälle ſein Reich verheerten und auf andere Weiſe nicht wirkſam an ihren Raubzügen gehindert werden konnten.

Auch zur *Strafe* kann ein Volk nach einem gerechten Krieg ſeiner Unabhängigkeit beraubt werden, wenn es eine ſolche Strafe verdient hat.

4. Die Erlangung der Souveränität auf dem Wege des *Vertrages* (Kauf, Umtauſch) vollzog ſich in früheren Zeiten ſehr häufig; in unſern Tagen iſt ſie ſeltener geworden. Doch fehlt es auch heute nicht an Beiſpielen. Man denke nur an die Gebietsabtretungen (Helgoland, Beſitzungen in Afrika und

Digitized by Google

auf den Südsee-Inseln) oder an den Umtausch gewisser Provinzen zum Zweck der „Abrundung". Ob die Abtretung oder der Verkauf eines Landes durch einen absoluten Monarchen oder durch eine Volksvertretung mit einem Monarchen oder ohne ihn geschehe, ändert an der Sache nichts. Die Erlangung der Oberhoheit über ein neues Land verleiht natürlich kein Recht, sich über die wohlerworbenen Rechte desselben hinwegzusetzen.

§ 2. Usurpation und Verjährung.

Die Geschichte bis in die neueste Zeit herein beweist, daß die Frage, ob ein Usurpator, d. h. ein Monarch, der widerrechtlich die Regierung eines Landes an sich gerissen hat, im Laufe der Zeit ohne andere Rechtstitel rechtmäßiger Fürst werden könne, keine überflüssige, bloß theoretische ist.

Die Legitimisten[1] verneinen diese Frage unbedingt. Nach ihnen kann nur der vom Gesetze Bezeichnete (Legitime) oder durch Erbfolge zum Throne Berufene rechtmäßiger Fürst sein, und dieses Recht kann ihm durch Volksabstimmung oder Plebiszit nicht genommen werden. Der Usurpator und seine Nachkommen bleiben immer unbefugte Eindringlinge, welche die Regierung des Landes an die rechtmäßige Dynastie abzutreten verpflichtet sind. Die legitime Herrscherfamilie behält auch in der Verbannung ihr Recht auf die Krone und ist, sobald günstige Aussichten auf Erfolg vorhanden sind, befugt, die Untertanen gegen den Usurpator zu den Waffen zu rufen oder auch sonst mit Heeresmacht ihr Recht zu erzwingen.

Darin stimmen alle mit den Legitimisten überein, daß der rechtmäßige Herrscher befugt ist, sich gegen den Eindringling mit Gewalt zur Wehr zu setzen, und daß die Untertanen die Pflicht haben, ihn in der Verteidigung seiner Stellung zu unterstützen. Das ist eine elementare Forderung des Rechts. Obwohl der eigentliche Zweck der öffentlichen Gewalt das Gemeinwohl ist, so hat doch die legitime Herrscherfamilie ein Recht auf den Besitz dieser Gewalt, weil sie denselben rechtmäßig erworben hat und große zeitliche Vorteile damit verbunden sind. Wer sie deshalb unbefugt aus dieser Stellung zu verdrängen sucht, verletzt nicht nur die Gesamtheit als solche, die er ihres rechtmäßigen Hauptes beraubt, sondern auch die legitime Dynastie, und diese ist zweifelsohne berechtigt, sich zur Wehr zu setzen.

Dieses Recht des gewaltsamen Widerstandes dauert jedenfalls so lange, als der Usurpator noch nicht im ruhigen Besitze seiner Macht ist. Auch verleiht der bloße Besitz der Regierung aus sich dem Eindringling noch kein Recht. Insofern die Legitimisten nur Verwahrung einlegen gegen die Theorie der

---

[1] Der Name Legitimist ist in Frankreich entstanden und bezeichnete dort ursprünglich die Anhänger der Bourbonen, die auch nach der Vertreibung Karls X. ihrer Dynastie als der legitimen treu blieben. Seit dem Tode des Grafen Chambord erkennen die meisten Legitimisten die Linie Orleans als die legitime an, ohne ihr Prinzip der Legitimität aufzugeben. Die eigentlichen Legitimisten bekennen sich auch zum Königtum von Gottes Gnaden, das also nicht vom Volke kommt, während die Orleanisten, ähnlich wie die Bonapartisten, das Bürgerkönigtum oder Königtum von Volkes Gnaden anerkennen und sich mithin auf das souveräne Volk stützen.

Digitized by Google

vollendeten Tatſachen, der zufolge alles tatſächlich Beſtehende auch zu Recht beſteht, ſind ſie ohne jeden Zweifel im Recht. Die Theorie der vollendeten Tatſachen iſt die Theorie der Gewalt und der Revolution, die Leugnung jedes Rechts.

Was aber, wenn der Uſurpator einmal im ruhigen Beſitz der Regierung iſt? Solange er in ſeiner Stellung bleibt, ſind die Untertanen ſeinen Befehlen, wofern ſie nichts in ſich Unerlaubtes gebieten und zur Erhaltung des Gemeinwohles notwendig erſcheinen, Gehorſam ſchuldig. Das iſt eine unerläßliche Forderung des öffentlichen Wohles. Dies muß auch jeder Legitimiſt zugeben. Salus publica suprema lex. Es muß jemand da ſein, der den Staat leitet und alles zu ſeinem Wohl Nötige anordnet, und iſt ſonſt kein Regent vorhanden, ſo muß der Uſurpator, ſolange er in ſeiner Stellung verharrt, alles Notwendige anordnen, und die Staatsangehörigen ſchulden dieſen Anordnungen Gehorſam. Sonſt würde in kürzeſter Zeit die größte Unordnung um ſich greifen, ja ein Zuſammenleben unmöglich werden.

Mehr ſpekulativ als praktiſch iſt die Frage, woher die Befehle und Geſetze des Uſurpators unmittelbar ihre verpflichtende Kraft erlangen? Nach einigen beſitzt der Uſurpator tatſächlich, wenn auch ungerecht, die öffentliche Gewalt und kann vermöge derſelben die Untertanen verpflichten[1]. Nach andern erhalten die Geſetze und Erlaſſe des Uſurpators ihre bindende Kraft vom Volke. Dies iſt die Anſicht der älteren Scholaſtiker und ergibt ſich als naturgemäße Folgerung aus ihrer Theorie vom urſprünglichen Träger der Staatsgewalt. Nach dieſer Annahme hat der Uſurpator zwar nicht die habituelle Gewalt, zu regieren und zu verpflichten; aber ſeine Befehle haben Rechtskraft, weil die Geſamtheit jedesmal die fehlende Jurisdiktion erſetzt[2]. Nach einer dritten Anſicht endlich, die uns die wahrſcheinlichſte ſcheint, hat zwar der Uſurpator keine habituelle Befugnis zu befehlen (potestatem per modum habitus); aber ſolange er in ſeiner Stellung bleibt, iſt es eine Forderung des Naturgeſetzes, daß man ſeinen in ſich gerechten Anordnungen zum Gemeinwohl gehorche. Das Naturgeſetz ſelbſt verpflichtet alſo unmittelbar, den Geboten des Uſurpators zu gehorchen, obwohl ſich dieſer jedesmal eine Gewalt anmaßt, die er nicht hat[3].

Nun entſteht aber die Frage: Kann denn der Uſurpator oder ſein Thronfolger nicht im Laufe der Zeit durch eine Art Erſitzung oder Verjährung zum rechtmäßigen Herrſcher werden, ſo daß die entgegenſtehenden Anſprüche der früheren legitimen Dynaſtie erlöſchen?

Die älteren Rechtslehrer, welche das geſamte Volk als den urſprünglichen Träger der Staatsgewalt anſehen, bejahen dieſe Frage ziemlich unbedingt, weil es geſchehen könne, daß das Volk in die Herrſchaft des Uſurpators einwillige und ihm die Gewalt übertrage[4]. Allein dieſe Erklärung hängt mit ihrer

---

[1] Tongiorgi, Philosophia moral. n. 452.

[2] De Lugo, De iust. et iure disp. 37, n. 33: Ea quae tyrannus agit ad iustam et debitam reipublicae gubernationem, facit, ut vidimus, approbante et auctoritatem praestante republica; ergo licet non prout a tyranno, saltem prout a republica vim habent obligandi subditos ad vitanda maiora inconvenientia, quae ex illa subditorum libertate nascerentur.

[3] Vgl. über dieſe Frage unſere Philosophia moral. n. 607.

[4] De Lugo, De iust. et iure disp. 37, n. 27. Suarez, De leg. l. 3, c. 4, n. 4: Quando regnum per solam vim iniustam possidetur, non est vera potestas

Digitized by Google

Theorie von der Übertragung der Staatsgewalt zusammen, und da wir uns dieser Ansicht nicht angeschlossen, so können wir auch die Folgerung daraus nicht gelten lassen.

Trotzdem behaupten auch wir, daß ein Usurpator zuweilen unter gewissen Voraussetzungen durch eine Art Ersitzung rechtmäßiger Fürst werden könne, so daß die entgegenstehenden Ansprüche der früher legitimen Dynastie erlöschen[1].

Das Recht des legitimen Herrschers bleibt ganz gewiß so lange in Kraft, als er ohne allzu schwere Opfer für die Gesamtheit wieder in seine Stellung eingesetzt werden kann, sei es nun durch freiwilligen Verzicht von seiten des Usurpators oder mit Waffengewalt. Sollten sich aber die Verhältnisse im Laufe der Zeit so gestalten, daß eine Änderung der Herrscherfamilie auf die Dauer moralisch unmöglich wird, d. h. sich nicht mehr bewerkstelligen läßt, ohne daß man schwere Gefahren und Unruhen für die Gesamtheit mit Grund befürchten müßte, und zwar auch unter Voraussetzung des freiwilligen Verzichtes von seiten des Usurpators, so scheint es uns eine Forderung des Gesamtwohls, daß man das Recht des Prätendenten als erloschen ansehe, oder daß es dem Recht der Gesamtheit auf das öffentliche Wohl weiche.

Wir leugnen nicht, daß der vertriebene rechtmäßige Fürst anfänglich ein Recht auf den Thron habe; aber dieses ist ein Privatrecht, das dem öffentlichen Recht der Gesamtheit auf Ordnung, Ruhe und Wohlfahrt nachsteht und ihm weichen muß, wenn es für dasselbe eine Gefahr wird. Dieses ist aber der Fall, wenn ein Regierungswechsel ohne schwere Nachteile für die Gesamtheit kaum noch möglich ist und der Kronprätendent beständig an den Toren des Landes steht, bald offen bald im geheimen mit den Unzufriedenen Unterhandlungen anknüpft und auf die günstige Gelegenheit zu einem Handstreiche wartet.

Wir wagen keineswegs zu behaupten, daß schon zu Lebzeiten des ersten Usurpators Verhältnisse eintreten, welche eine Änderung moralisch unmöglich machen; wohl aber kann dies geschehen, wenn eine Dynastie durch mehrere Geschlechtsfolgen hindurch im ruhigen Besitz der Regierung eines Landes gewesen ist, wenn sie daselbst tiefe Wurzeln gefaßt, wenn sich eine mächtige Aristokratie um sie gebildet hat, deren Interessen mit den Interessen der Herrscherfamilie innig verwachsen sind, und wenn der Herrscher selbst nicht mehr auf seine Stellung verzichten kann, ohne dem heftigsten Widerstand von den Mitgliedern seiner Familie und einer mächtigen Partei zu begegnen. In derartigen Fällen scheint es eine Forderung des Staatswohls, daß die Ansprüche des Prätendenten erlöschen. Sonst könnte derselbe oder seine Erben für ewige Zeiten von auswärts auf eine gewaltsame Vertreibung der regierenden Familie und somit auf einen Bürgerkrieg hinarbeiten und die Unzufriedenheit im Lande schüren. Es würde auch auf ewige Zeiten ein Land ohne ein rechtmäßiges Haupt, also in einem unnatürlichen, gewaltsamen Zustande bleiben.

---

legislativa in rege; fieri autem potest, ut successu temporis populus consentiat et admittat talem principatum, et tunc reducetur potestas ad *populi traditionem et donationem*. Nichts beweist besser, daß nach den Scholastikern die öffentliche Gewalt in radice oder in habitu beim Volke bleibe, als diese und ähnliche Stellen.

[1] Zigliara, Philosophia moral. (1880) 261, n. 9: Manifestum imprimis est tyrannum usurpatione evadere posse principem legitimum, *ut omnes conveniunt*.

Digitized by Google

Wann der Augenblick eintrete, wo ein Regierungswechsel ohne Beeinträchtigung des Gesamtwohls für die Dauer moralisch unmöglich wird, läßt sich nicht mathematisch bestimmen, ebensowenig als der Augenblick, in dem der Jüngling zum Manne wird. Genug, daß ein Zeitpunkt eintritt, wo man klar sieht: eine Änderung der Dynastie ist dauernd moralisch unmöglich geworden. Ist dieser Zeitpunkt gekommen, so ist die tatsächlich regierende Familie in den rechtmäßigen Besitz der Herrschaft eingetreten.

Ob man nun diese Erwerbsart der öffentlichen Gewalt Verjährung bzw. Ersitzung oder sonstwie nennen wolle, ist ein bloßer Wortstreit. Gerne geben wir zu, daß dieselbe von der gewöhnlichen, privatrechtlichen Verjährung wesentlich verschieden ist, insbesondere, daß in unserem Fall weder der gute Glaube von seiten der Erben des Usurpators noch eine genau abgegrenzte Zeit erfordert wird, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil das Privatrecht des Prätendenten dem öffentlichen Rechte der Gesamtheit auf das Gemeinwohl weichen muß, sobald sie nicht mehr zusammen bestehen können. Trotzdem kann man den schon gebräuchlichen Namen Verjährung, in Ermanglung eines besseren, ganz gut beibehalten, weil die dargelegte Erwerbsart der Staatsgewalt mit der gewöhnlichen Verjährung eine gewisse äußere Ähnlichkeit hat.

Noch ein Gedanke scheint sehr zu Gunsten der von uns vertretenen Ansicht zu sprechen. Es gibt wohl wenige Staaten, welche nicht die eine oder andere Provinz oder vielleicht gar einen großen Teil ihres Gebietes durch sehr fragwürdige Mittel und Wege an sich gebracht haben. Was würde nun aus der öffentlichen Sicherheit werden, wenn man die bestehenden Verhältnisse nicht respektieren, sondern auf alte, vergilbte Dokumente Rücksicht nehmen wollte, mit denen ein Sprößling eines alten Geschlechtes sein Anrecht auf dieses oder jenes Ländergebiet zu beweisen trachtet? Des verderblichen Streites würde kein Ende sein. Es ist deshalb eine Forderung der öffentlichen Sicherheit und Ruhe, daß derartige alte Ansprüche als erloschen angesehen werden.

Zweiter Artikel.

Verlust der öffentlichen Gewalt.

§ 1. Abdankung.

Ähnlich wie die Frage betreffs des Erwerbes der Staatsgewalt, hat auch die nach dem Verlust derselben nur für die Monarchie praktische Bedeutung.

Außer durch den Tod kann der Monarch die Staatsgewalt verlieren durch Abdankung, d. h. durch freiwilligen Verzicht auf den Besitz der Regierungsgewalt, sei es nun zu Gunsten des gesetzlichen Erben oder der Gesamtheit.

Ältere Rechtslehrer bestreiten dem Monarchen das Recht der Abdankung. Burlamaqui[1] hält es für schimpflich und eines Monarchen unwürdig, freiwillig vom Throne zu steigen. Man kann zugeben, daß die Abdankung zuweilen mit Nachteilen und Gefahren für einen Staat verbunden ist, und daß

[1] Principes de droit nat. et pol. l. 2, p. 1, ch. 4.

Digitized by Google

es unter solchen Umständen Pflicht des Herrschers sein kann, auf seinem Posten auszuharren. Aber allgemein die Abdankung als Pflichtverletzung oder rechtswidrig zu bezeichnen, geht zu weit. Für eine solche Behauptung lassen sich keine stichhaltigen Gründe vorbringen. Warum will man es einem Monarchen unter allen Umständen zur Pflicht machen, auf seinem verantwortungsschweren und für einen gewissenhaften Mann oft sehr dornenvollen Posten bis zum Tode auszuharren? Ja unter Umständen kann es sehr rätlich sein, daß der Herrscher abdanke: dann nämlich, wenn es ihm nicht mehr möglich ist, Ruhe und Sicherheit herzustellen, und zugleich gegründete Aussicht besteht, daß dies dem Nachfolger besser gelingen werde. Das Beispiel vieler edeln und gewissenhaften Fürsten, die freiwillig vom Throne stiegen (Kaiser Karl V., Kaiser Ferdinand von Österreich, Papst Cölestin V. usw.), ist eine nicht zu verachtende Bestätigung für die Zulässigkeit der Abdankung.

§ 2. Absetzung und Notwehr.

I. Vorbegriffe.

Wie alles Irdische, ist auch die Staatsgewalt dem Mißbrauche ausgesetzt, und nur zu oft ist von der Stelle, welche der Hort des Rechtes und der Schirm der Schwachen sein sollte, übermütige Gewalt und Bedrückung ausgegangen. Ganz naturgemäß kamen die Unterdrückten in solcher Bedrängnis auf die Frage, ob sie nicht schließlich zum letzten und äußersten Mittel der Selbsthilfe: der gewaltsamen Erhebung und der Absetzung des Tyrannen, greifen dürften.

Am besten wäre es, wenn, dem Rate eines geistreichen Engländers zufolge, die Fürsten die Revolution für erlaubt, die Untertanen aber für unerlaubt hielten. Leider geschieht oft das Umgekehrte, und deshalb dürfen wir diese dornige Frage nicht mit Stillschweigen übergehen.

Man pflegt einen doppelten Widerstand zu unterscheiden: den *aktiven* und den *passiven*. Unter passivem Widerstand versteht man das bloße *Nichtbefolgen* der Gesetze und Anordnungen oder den bloßen Nichtgehorsam. Genau gesprochen ist das gar kein Widerstand. Daß ein solcher passiver, in bloßem Ungehorsam bestehender Widerstand unter Umständen erlaubt, ja sogar geboten sein kann, haben wir bei Besprechung der positiven Gesetze (I 412) dargetan. Der *aktive* Widerstand besteht darin, daß man *positiv* sich dem Gesetze entgegenstellt und dasselbe bekämpft. Dies kann wieder in doppelter Weise geschehen; mit *gesetzlichen* Mitteln und mit *Waffengewalt*. Daß auch der aktive *gesetzliche* Widerstand oft erlaubt und selbst geboten ist, bedarf nach dem über den Gehorsam gegen die menschlichen Gesetze Gesagten keines besondern Nachweises. Man darf durch öffentliche Versammlungen, Petitionen, Zeitungsartikel, Broschüren, durch energische Betreibung besserer Wahlen das bestehende Unrecht zu beseitigen suchen. Wenn man also fragt, ob der *aktive Widerstand* erlaubt sei, so versteht man darunter den *gewaltsamen*, bewaffneten Widerstand.

Begrifflich verschieden von diesem aktiven Widerstand ist die *Revolution* (Empörung), d. h. der gewaltsame Umsturz der zu Recht bestehenden staat-

Digitized by Google

lichen Ordnung. Revolution fagt alfo an fich mehr als der bloße aktive Widerftand. Von aktivem Widerftand kann eigentlich nur gefprochen werden, wenn ein Angriff vorhanden ift und man fich demfelben mit den Waffen widerfetzt. Dagegen umfaßt die Revolution alle Gewaltmaßregeln, die von einer Partei zum Zwecke des Umfturzes der beftehenden Rechtsordnung unternommen werden. Mit der Revolution verbindet man deshalb den Begriff des Unerlaubten, Ungerechten.

II. Geſchichtliches.

1. Die Anhänger der Volksſouveränität im Sinne Rouſſeaus ſchrieben von jeher, ganz folgerichtig zu ihrer Anſchauung, dem Volke das Recht zu, ſich gewaltſam gegen den Monarchen oder die beſtehende Regierung überhaupt zu erheben, ſie zur Rechenſchaft zu ziehen, abzuſetzen und zu beſtrafen. Den Monarchen ſehen ſie ja nur als den erſten vom ſouveränen Volke ernannten und ihm verantwortlichen Beamten an. Die Hinrichtung Ludwigs XVI. von Frankreich war eine Folgerung aus der Lehre von der Volksſouveränität. Nach dieſer Theorie wird im Grunde eine eigentliche Revolution unmöglich, da ſich das Volk nicht gegen ſich ſelbſt erheben kann. Die gewaltſamen Volkserhebungen ſind nur rechtmäßige Äußerungen des ſouveränen Volkswillens. In den „Menſchenrechten" der franzöſiſchen Konſtitution von 1793 heißt es § 35: „Wenn eine Regierung die Volksrechte verletzt, ſo iſt für das Volk und jeden Teil desſelben die gewaltſame Erhebung (l'insurrection) die heiligſte und unerläßlichſte Pflicht." Da wir die Theorie der unveräußerlichen Volksſouveränität ſchon früher (S. 463 ff) widerlegt haben, ſo brauchen wir auch das daraus gefolgerte Recht der Abſetzung des Fürſten nicht weiter zu berückſichtigen.

2. Obwohl die Theorie der älteren Rechtslehrer über den Urſprung der Staatsgewalt von den Aufſtellungen Rouſſeaus weit verſchieden iſt (S. 482 ff), ſo kommen doch auch ſie zur Schlußfolgerung, das Volk dürfe in gewiſſen Fällen äußerſter Bedrückung ſich mit Gewalt gegen Tyrannen erheben. Ja einige gingen ſo weit, für einzelne derartige Fälle den Tyrannenmord zu erlauben.

3. Weil die Lehre vom Tyrannenmord von jeher als Anklage gegen die Jeſuiten benutzt wurde und noch neueſtens Geſchichtſchreiber die Behauptung gewagt haben, die größten Theologen der Geſellſchaft Jeſu hätten allgemein den Tyrannenmord für erlaubt erklärt, ſo ſei uns hier ein kleiner hiſtoriſcher Rückblick auf dieſe Frage geſtattet, damit jeder, dem es um die Wahrheit zu tun iſt, ſich ſelbſt ein Urteil bilden könne.

a) Zum Verſtändnis der älteren Schriftſteller muß man wiſſen, daß ſie das Wort Tyrann in doppeltem Sinn gebrauchen: erſtens bezeichnen ſie damit den Uſurpator, der die Herrſchaft eines Landes ungerecht an ſich zu reißen ſtrebt, alſo nicht rechtmäßiger Herrſcher iſt (tyrannus tituli oder usurpationis); zweitens den rechtmäßigen Herrſcher, der ſeine Gewalt zur Bedrückung ſeiner Untertanen mißbraucht (tyrannus regiminis oder potestatis abusu).

b) In Bezug auf den Uſurpator (tyrannus tituli) lehrten die älteren Juriſten und Theologen mit dem hl. Thomas[1] faſt allgemein, man dürfe demſelben nach Er-

[1] Auf die Einwendung, Cicero lobe die Mörder ſeines Freundes Cäſar, da dieſer wie ein Tyrann die Herrſchaft an ſich geriſſen habe, mithin müſſe es erlaubt ſein, den

Digitized by Google

öffnung des Krieges, solange er noch nicht im ruhigen Besitze der Regierung sei, mit Gewalt widerstehen, ja ihn im Notfalle töten, wenigstens wenn man nicht an einen höheren Vorgesetzten appellieren könne, dem das Recht zustehe, den Usurpator zu richten. Denn das geschehe nur zur Verteidigung des rechtmäßigen Fürsten gegen einen öffentlichen Feind des Staates und im stillschweigenden Auftrage der Gesamtheit, also nicht auf bloße Privatautorität hin [1]. Mit dem Tyrannenmord im heutigen Sinn hat diese Lehre nichts zu schaffen, weil man nach dem heutigen Sprachgebrauch unter einem Tyrannen den tatsächlich im ruhigen Besitz seiner Macht befindlichen Herrscher versteht, welcher seine Gewalt zur ungerechten Bedrückung der Untertanen mißbraucht.

c) Anders dachte man in Bezug auf den Tyrannen in diesem eben bezeichneten Sinne (tyrannus regiminis). Einige wenige Gelehrte waren allerdings der Ansicht, auch der rechtmäßige Herrscher, der seine Gewalt in unerträglicher Weise mißbrauche, dürfe von einem Privatmann getötet werden. Wie es scheint, hat der Engländer Johann von Salisbury zuerst diese Lehre vorgetragen [2]. Nach der am 23. November 1407 auf Befehl des Herzogs Johann von Burgund erfolgten Ermordung des Herzogs Ludwig von Orleans stellte Jean Petit in Paris die These auf, jedem Untertanen sei es erlaubt, einen treulosen Tyrannen zu ermorden. Diese Lehre wurde auf Antrag Gersons von dem Kirchenrat von Konstanz 1415 verurteilt [3]. Doch erhielt die Verurteilung nie die Approbation des Papstes. Außerdem enthielt die verurteilte These so viel Verwerfliches und konnte aus so vielen Gründen mißbilligt werden, daß es erklärlich ist, warum trotz derselben nach wie vor der Tyrannenmord noch Verteidiger finden konnte.

Besonders seit Beginn der kirchlichen Umwälzung wurde wieder lebhaft über die Frage des Tyrannenmordes gestritten. Zahlreiche Protestanten sprachen sich unumwunden zu Gunsten des Tyrannenmordes aus. Auch unter den Katholiken fand diese Ansicht einige Anhänger. Zu ihnen gehört der spanische Jesuit Joh. Mariana, der in seinem Werke De rege et regis institutione libri tres mit vielen Einschränkungen und Verklausulierungen für gewisse Fälle die Ermordung eines Tyrannen billigt. Das Werk erschien im Jahre 1599 zu Madrid mit königlicher Genehmigung und trägt die Widmung an König Philipp III. auf dem Titelblatt, woraus wohl zur Genüge ersichtlich, daß weder er selbst noch der spanische Hof in demselben eine Gefahr für die Sicherheit des Thrones erblickte.

Nach Mariana soll man die Bedrückungen eines Tyrannen so lange als möglich ertragen; erst wenn dieser alle göttlichen und menschlichen Rechte schnöde verletzt, soll zunächst die ganze Nation zu einer öffentlichen Versammlung zusammentreten, und falls alle Mahnungen und Warnungen sich als fruchtlos erweisen, ihn als öffentlichen Feind erklären und schließlich mit Gewalt absetzen und töten. Zur Ausführung dieses

---

Tyrannen zu widerstehen, antwortet der hl. Thomas (In 2. dist. 44, q. 2, a. 2 ad 5): Tullius loquitur in casu illo, quando aliquis dominium sibi per violentiam surripit nolentibus subditis vel etiam ad consensum coactis, et quando non est recursus ad superiorem, per quem iudicium de invasore possit fieri: tunc enim qui ad liberationem patriae tyrannum occidit, laudatur et praemium accipit. Ähnlich Suarez, Defens. fid. l. 6, c. 4, n. 7; Zigliara, Philos. moral. 261, n. 9.

[1] Suarez a. a. O. l. 6, c. 4, n. 13.

[2] Polycr. l. 3, c. 14.

[3] Die verurteilte These lautet: Tyrannus potest et debet licite et meritorie occidi per quemcumque vasallum et subditum, etiam per clanculares insidias et subtiles blanditias vel adulationes, non obstante quocumque praestito iuramento seu confoederatione facta cum eo, non spectata sententia vel mandato iudicis cuiuscumque.

Digitized by Google

Beſchluſſes darf jeder Privatmann mitwirken. Was aber, wenn ſolche öffentliche Verſammlungen nicht möglich ſind? Auch dann, antwortet Mariana, darf jeder, um dem öffentlichen Wunſche entgegenzukommen (votis publicis favens), den Tyrannen umbringen[1]. Das Bedenkliche dieſer Lehre ſelbſt fühlend, wendet er ſich ein: Werden dann nicht viele unter dem Vorwande der Tyrannei ſich an dem Leben der Fürſten vergreifen? Nein, entgegnet er, denn darüber zu urteilen, wer ein ſolcher Tyrann ſei, ſtehe nicht dem einzelnen Privatmann zu, ja nicht einmal vielen; darüber habe nur die öffentliche Stimme des Volkes im Bunde mit dem Rate gelehrter und gewiſſenhafter Männer zu entſcheiden[2]. Auf das Bedenken, dieſe Lehre ſei vom Konzil von Konſtanz verurteilt worden, antwortet er: dieſe Entſcheidung ſei nie von den Päpſten genehmigt worden; ferner habe das Konzil zunächſt bloß die Anſicht der Huſiten verworfen, jeder Fürſt verliere durch jedes Verbrechen die öffentliche Gewalt; ſodann habe es auch die Meinung des Jean Petit verurteilen wollen, jeder dürfe auf Privatautorität hin den Tyrannen töten, das ſei aber falſch[3]. Dann ſchließt er mit den Worten: „Das iſt meine Anſicht, die nur der Liebe zur Wahrheit entſpringt; da ich aber als Menſch irren kann, ſo werde ich gern demjenigen Dank wiſſen, der etwas Beſſeres vorbringt.“[4]

Dieſe Lehre lautet bei weitem nicht ſo ſchrecklich, als ſie von vielen Gegnern dargeſtellt wird; trotzdem hat ſie bis in die neueſte Zeit den Gegnern der Geſellſchaft Jeſu einen willkommenen Anlaß zu gehäſſigen Anſchuldigungen geboten. Aber ganz mit Unrecht. Was Mariana in ſeinem Werke gelehrt haben, wie ſchon bemerkt, eine große Anzahl Proteſtanten, unter ihnen die Koryphäen der Reformation, in noch viel ſchärferer Weiſe vorgetragen.

Melanchthon ſchrieb im Jahre 1540 über Heinrich VIII.: „Wie richtig heißt es doch in der Tragödie: kein angenehmeres Opfer könne Gott geſchlachtet werden als das eines Tyrannen; möchte Gott einem ſtarken Manne dieſen Geiſt eingeben!“[5] Ähnliche Lehren wurden auch von Zwingli und Calvin vorgetragen[6]. Der Schotte Goodman, der Genoſſe John Knox', forderte ſeine Landsleute auf: „Die Regenten, welche das Volk vom wahren Gottesdienſt abwenden, müſſen zum Galgen geſchleppt und aufgeknüpft werden.“[7]

Selbſt wenn die Jeſuiten allgemein den Tyrannenmord gelehrt hätten, ſo könnten ihnen die Proteſtanten daraus keinen Vorwurf machen, weil ſie ſelbſt die gleiche Lehre

---

[1] Jedoch nur mit offener Gewalt, nicht durch Vergiftung, wie Mariana ſpäter (l. 1, c. 7) ausdrücklich hinzufügt.

[2] De rege et regis institutione l. 1, c. 6: Neque periculum est, ut multi eo exemplo in principum vitam saeviant quasi tyranni sint. *Neque enim id in cuiusquam privati arbitrio ponimus, non in multorum*, nisi publica vox populi adsit, viri eruditi et graves in consilium adhibeantur.

[3] Ebd. c. 6 in fine: Proprie Ioannis Parvi Parisiensis theologi vanitatem improbare animus erat, Ludovici Aurelianensis caedem a Ioanne Burgundo Lutetiae factam, eo commento excusantis, quasi tyrannum opprimere fas sit *privata auctoritate. Quod non licet*, praesertim violato iuramento neque expectata sententia superioris, si facultas suppetat, videlicet. Sic enim Patres loquuntur.

[4] Ebd. c. 6 in fine: Haec nostra sententia est a sincero animo certe profecta, in qua, cum falli possim ut humanus, si quis meliora attulerit, gratias habeam.

[5] Corp. reform. 8, p. 1076.

[6] Vgl. bei Janſſen, Geſchichte des deutſchen Volkes V$^{1-12}$ 537 ff.

[7] In der Schrift Quando superioribus magistratibus obediendum sit, bei Gretser, Opp. VII 54. Man vgl. auch Hergenröther, Katholiſche Kirche und chriſtlicher Staat 485 ff.

Digitized by Google

in viel schärferer Fassung vorgetragen. Es ist aber ganz und gar nicht wahr, was noch in neuester Zeit Kolb in seiner „Kulturgeschichte" behauptet, kein einziger Jesuit habe die Frage, ob der Tyrannenmord erlaubt sei, verneint, dagegen hätten wenigstens ein Viertelhundert Jesuiten sie bejaht. Welches Vertrauen Kolb verdient, geht schon daraus hervor, daß er mehrere als Jesuiten aufführt, die gar nicht Jesuiten gewesen sind, so z. B. Rainold (Wilh. Rosseus alias Rossäus)[1]. Außerdem hütet er sich wohl, die Stellen anzugeben, an denen die genannten Jesuiten den Tyrannenmord gelehrt haben sollen. Die meisten der genannten erklären sich mit aller nur wünschenswerten Entschiedenheit gegen den Tyrannenmord[2].

Wie wenig man berechtigt ist, wegen der Lehre vom Tyrannenmord die ganze Gesellschaft Jesu anzuschuldigen oder dieselbe als „Anwalt" des Tyrannenmordes zu bezeichnen, wie dies noch neuestens H. G. Schmidt tut[3], geht aus dem lebhaften Widerspruch hervor, den Mariana unter seinen Ordensgenossen fand. Der Ordensgeneral Aquaviva gab bald nach Erscheinen des Werkes Marianas den Auftrag, die betreffenden Stellen zu verbessern, und verbot unter den schärfsten Strafen allen Mitgliedern des Ordens, öffentlich oder heimlich zu lehren, „irgend jemand, wer es auch immer sein möge, dürfe unter irgend einem Vorwand von Tyrannei Könige oder Fürsten töten oder ihnen nach dem Leben streben. Sonst könnte man nämlich den Vorwand der Tyrannei dazu benutzen, die Fürsten zu verderben, den Frieden zu stören und die Sicherheit derjenigen zu gefährden, denen man vielmehr nach Gottes Gebot alle Ehre erweisen muß als geheiligten Personen, welche Gott der Herr zu jener Würde erhoben hat, damit sie die Völker gedeihlich regieren"[4].

Obwohl sich, wie gezeigt, die katholischen Gelehrten in ihrer großen Mehrheit und die Jesuiten alle mit Ausnahme eines einzigen entschieden gegen den Tyrannenmord erklärten, so waren sie doch darin ziemlich einig, das Volk dürfe in seiner Gesamtheit und auf geordnetem Wege im Falle äußerster, un-

[1] Über diesen Weltpriester vgl. Janssen a. a. O. V 541. Als der Jesuit C. Vetter bei einem Religionsgespräch den lutherischen Theologen J. Heilbrunner fragte, weshalb er den Wilh. Rosseus und andere Schriftsteller, welche jeden häretischen Fürsten für einen Tyrannen ausgäben, als Jesuiten bezeichnet habe, da sie doch bekanntlich niemals dem Orden angehört hätten, antwortete Heilbrunner: diese Schriftsteller seien wenigstens Papisten gewesen; Papisten aber und Jesuiten hätten doch die gleiche Lehre, und deshalb verschlage es nichts, daß er den Rosseus und andere zu Jesuiten gemacht habe. Es sei ein falscher „Schwank", sagt P. Jak. Keller, daß Rosseus ein Jesuit gewesen. Janssen a. a. O. Das hindert natürlich J. Huber nicht, den Rosseus wieder als Jesuiten aufmarschieren zu lassen, und Kolb, es ihm getreulich nachzuschreiben. Das nennt man „Geschichte"! Man sehe Duhr, Jesuitenfabeln[3] 659 ff.

[2] So lehrt z. B. Suarez, den Kolb als Verteidiger des Tyrannenmordes aufführt, ausdrücklich: Dicimus ergo principem propter tyrannicum regimen vel propter quaevis crimina non posse ab aliquo privata auctoritate iuste interfici. Assertio est *communis* et certa (Defens. fid. l. 6, c. 4, n. 2). Als Autoritäten für diesen Satz werden u. a. genannt: der hl. Thomas, Soto und die Jesuiten Molina (tom. IV, de iust. tr. 3, disp. 6), Azor und Toledo. Er ist sogar der Meinung, die gegenteilige Ansicht sei auf dem Konstanzer Konzil als häretisch verurteilt, und beweist dann seine These eingehend.

[3] In seiner Schrift: „Die Lehre vom Tyrannenmord. Ein Kapitel aus der Rechtsphilosophie", Tübingen 1901, 40. Von all den Schriften, die katholischerseits zur Richtigstellung der Sache veröffentlicht wurden, berücksichtigt Schmidt auch nicht eine einzige! Eingehender haben wir die Schrift Schmidts besprochen in den Stimmen aus Maria-Laach LXII (1902) 341 ff.

[4] Institut. Soc. Iesu II, Rom. 1870, 51.

Digitized by Google

erträglicher Bedrückung dem Tyrannen den Krieg erklären und ihn unter Umständen abſetzen. Denn der Monarch habe die Gewalt vom Volke unter der Bedingung erhalten, daß er gerecht und nicht tyranniſch regiere; ſetze er ſich über die übernommene Pflicht hinweg, ſo könne ſich das Volk als Geſamtheit die oberſte Gewalt wieder aneignen, dem Fürſten den Krieg erklären und ihn vertreiben oder vor Gericht ſtellen[1]. Dieſe Lehre war im 16. Jahrhundert allgemein verbreitet, unter Proteſtanten ebenſogut als unter Katholiken[2].

Auch heute iſt die Streitfrage, ob es den Untertanen jemals erlaubt ſei, einem übermütigen, alle Rechte der Untertanen mit Füßen tretenden Herrſcher mit Gewalt entgegenzutreten, noch nicht erledigt. Während C. L. v. Haller, Dahlmann, Ahrens, Bluntſchli, Rob. v. Mohl[3], Th. Ziegler[4], Fr. Paulſen[5] u. a. den aktiven Widerſtand unter gewiſſen Einſchränkungen geſtatten, verwerfen ihn andere, wie Stahl, Trendelenburg, F. Walter, unbedingt[6]. Die katholiſchen Gegner des aktiven Widerſtandes im früher (S. 609) erklärten

---

[1] Bellarm., Controv. 2, lib. 2, c. 16: Paterfamilias, etiamsi pessimus sit, numquam potest a familia iudicari et expelli, *sicut potest rex*, quando degenerat in tyrannum. Ähnlich Bañez, De iust. et iure q. 64, a. 3; Suarez, De bello sect. 8, n. 2 etc. Siehe oben 491, A. 2.

[2] Viele Belegſtellen für dieſe Behauptung ſiehe bei Hergenröther, Katholiſche Kirche und chriſtlicher Staat 485 ff; Janſſen, Geſchichte des deutſchen Volkes V 537 ff. Der Proteſtant Buchanan ſchreibt in ſeinem Buche De iure regni apud Scotos p. 13: Populo ius est de sceptro regis pro debito suo disponendi; p. 62: Populus principem in ius capitis vocare potest. Nach Calvin verlieren die Könige ihre Macht, ſobald ſie ſich gegen Gott erheben; ſie ſind nicht mehr würdig, unter die Zahl der Menſchen gezählt zu werden; man muß deshalb eher auf ihre Häupter ausſpeien als ihnen gehorchen. Auf die Frage, ob man einen Tyrannen umbringen dürfe, erwiderte Luther: „Einem Privat- oder gemeinen Mann, der in keinem öffentlichen Amt oder Befehl iſt, gebührt es nicht, wenn er es gleich könnte“; wenn aber „die Bürger und Untertanen zuſammenträten und könnten ſeine Gewalt und Tyrannei nicht länger dulden, ſo möchten ſie ihn umbringen wie einen Mörder und Straßenräuber“. Sämtliche Werke (Erlanger Ausgabe) LXII 206—207. So weit ging man katholiſcherſeits nicht. Wenn man auch dem geſamten Volke das Recht zuerkannte, im Fall unerträglicher Bedrückung den Tyrannen abzuſetzen, ſo verlangte man doch, daß das auf geordnetem Rechtswege durch die Vertreter des Volkes geſchehe.

[3] Enzyklopädie der Staatswiſſenſchaft (1871) 168 u. 531. In „Staatsrecht, Völkerrecht und Politik“ (II 352) nimmt er ſogar an, es könne eine vom Sittengeſetz gebotene Revolution geben. Zahlreiche Autoren für ſeine Anſicht zitiert Mohl in Geſchichte und Literatur der Staatswiſſenſchaft I 320 ff. Nach Fichte, Grundlage des Naturrechts II 1, § 16 (WW. III 182) „iſt das Volk nie Rebell... denn das Volk iſt in der Tat und nach dem Rechte die höchſte Gewalt, über welche keine geht, die die Quelle aller andern Gewalten und die Gott allein verantwortlich iſt. Nur gegen eine höhere findet Rebellion ſtatt. Aber was auf der Erde iſt höher, als das Volk? Es könnte nur gegen ſich ſelbſt rebellieren, welches ungereimt iſt“.

[4] Ziegler (Sittliches Sein und ſittliches Werden 114) ſpricht von einem „Recht zur Revolution“, das unter Umſtänden in einem tyranniſch regierten Staat vorhanden ſein kann.

[5] Syſtem der Ethik II 554.

[6] Walter, Naturrecht und Politik § 362. Man vgl. L. v. Hammerſtein, Kirche und Staat 75 ff. Am weiteſten in der Vergötterung der Staatsgewalt geht neben Hegel beſonders Hobbes, Elem. phil. de cive c. 12, § 1: *Iniquae* sunt illae quamquam quotidianae voces: Regem esse qui recte facit. Et „regibus non esse obtemperandum nisi iusta praeceperint“ et aliae similes. Vgl. oben S. 463 u. 509.

Digitized by Google

Sinne berufen sich für ihre Ansicht auf die im Syllabus verworfene These: Man darf den rechtmäßigen Fürsten den Gehorsam verweigern, ja selbst sich gegen sie empören[1].

III. Positive Darlegung.

Wir wollen unsere eigene Ansicht kurz in folgenden Sätzen darlegen:

1. Nie darf ein Privatmann aus was immer für einem Grunde eigenmächtig den rechtmäßigen Fürsten zur Rechenschaft ziehen, strafen, verletzen oder gar töten. Das ist eine verwerfliche Empörung und Anmaßung einer Gewalt, die ihm nicht zusteht. Nur ein Vorgesetzter darf andere zur Rechenschaft ziehen und strafen. Was würde aus der öffentlichen Sicherheit werden, wenn jedem Privatmann freistände, sich unter dem Vorwande der Tyrannei gegen die Autorität zu erheben, ja sogar dem Fürsten nach dem Leben zu trachten?

Hiervon gänzlich verschieden ist die Frage, ob eine Privatperson sich mit Gewalt zur Wehr setzen dürfe gegen einen völlig ungerechten Angriff, wenn z. B. ein Fürst offenbar ungerecht sie töten oder ihre Ehre schänden will? Setzen wir den Fall, ein Herrscher dringe mit gezücktem Degen in die Wohnung eines Privatmannes, um ihn niederzumetzeln und sich seine Frau und sein Vermögen anzueignen; darf sich der Bedrohte mit Waffengewalt zu Wehr setzen, um sein Leben, die Ehre seiner Frau zu retten? Auf diese Frage antwortet der hl. Thomas: wenn jemand offenbar ungerecht, d. h. ohne Einhaltung eines rechtlichen Verfahrens, zum Tode verurteilt werde, so sei die Ausführung eines solchen Urteils einem gewaltsamen Angriff von Räubern gleichzuachten, und „wie es erlaubt ist, den Räubern Widerstand zu leisten, so ist es auch in einem solchen Falle erlaubt, den schlechten Fürsten Widerstand zu leisten; wofern nicht etwa das Ärgernis zu vermeiden ist, wenn sich nämlich aus dem Widerstand eine große Störung der Ordnung befürchten läßt“[2]. Der Grund dieser Antwort ist leicht einzusehen. Es handelt sich hier einfach um die augenblickliche Notwehr gegen einen völlig ungerechten Angriff. Nun ist es aber ein allgemeines Gesetz, daß man sein Leben gegen einen rechtswidrigen Angriff verteidigen kann[3]. Das ist auch kein Nachteil gegen die Gesamtheit, solange nicht etwa sehr schwere öffentliche Unruhen deswegen zu befürchten sind. In diesem Falle müßte das Privatwohl dem öffentlichen Wohle weichen.

2. Auch dem Volke in seiner Gesamtheit ist es nicht erlaubt, dem rechtmäßigen Fürsten unter dem Vorwande der Tyrannei den Krieg zu erklären und ihn abzusetzen.

Das Recht der Kriegserklärung ist ein wesentliches Hoheitsrecht der öffentlichen Gewalt; nur wer die öffentliche Gewalt besitzt, darf einem andern den Krieg erklären. Ebenso kann nur ein Vorgesetzter einen andern seines Amtes

[1] Prop. 63: Legitimis principibus obedientiam detrectare, immo et rebellare licet.

[2] S. th. 2, 2, q. 69, a. 4c. Sicut licet resistere latronibus, ita licet resistere in tali casu (nämlich quando condemnatur aliquis iniuste) malis principibus; nisi forte propter scandalum vitandum, cum ex hoc aliqua gravis turbatio timeretur. Vgl. 1, 2, q. 96, a. 4c et ad 3.

[3] Cicero, Pro Milone.

Digitized by Google

entſetzen, ihn zur Rechenſchaft ziehen und ſtrafen. Nun aber hat das Volk, das einem rechtmäßigen Fürſten unterworfen iſt, die öffentliche Gewalt nicht. Die Anſicht Rouſſeaus u. a. von der weſentlichen Souveränität des Volkes iſt unhaltbar und verderblich (S. 464 ff). Auch die Anſicht, daß der Fürſt immer nur kraft einer Übertragung von ſeiten des Volkes die öffentliche Gewalt innehabe und deshalb von dieſem unter beſondern Umſtänden derſelben beraubt werden könne, halten wir für unrichtig.

Das Volk hat alſo kein Recht, mit Gewalt gegen den Fürſten vorzugehen, um ihn zur Rechenſchaft zu ziehen und abzuſetzen. Die gegenteilige Behauptung iſt der Unfug der Revolution. Wohl aber hat es das Recht, alle geſetzlichen Mittel zu gebrauchen, um der Tyrannei ein Ende zu machen. Hieraus ergeben ſich zwei wichtige Folgerungen: a) Steht einem Volke durch Herkommen oder Verfaſſung unzweifelhaft die Wahl ſeines Herrſchers zu, ſo hat es auch das Recht, den Beſitz der Krone an gewiſſe Bedingungen (Wahlkapitulationen) zu knüpfen. Hält der Gewählte die vertragsmäßig eingegangenen Verpflichtungen nicht, ſo verwirkt er ſein Recht auf die Krone, und das Volk oder die dazu berechtigten Stände können an und für ſich zu einer Neuwahl ſchreiten, wenn dadurch nicht noch größere Übel heraufbeſchworen werden. b) Ein ähnliches Recht könnte den Ständen auch in einer Erbmonarchie zukommen, wenn ihnen die Verfaſſung ausdrücklich die Vollmacht beilegte, in beſtimmten Fällen dem Fürſten den Krieg zu erklären und ihn nötigenfalls abzuſetzen. Die Geſchichte weiſt mehrere dergleichen Beiſpiele auf. So erkannte Karl der Kahle im Jahre 856 den Großen des Reiches, Johann ohne Land im Jahre 1215 den engliſchen Baronen (Magna charta art. 61), Andreas II. im Jahre 1222 den ungariſchen Ständen das Recht des bewaffneten Widerſtandes in gewiſſen Fällen zu. Ein derartiger Widerſtand iſt keine Revolution, obwohl anzuerkennen iſt, daß ſolche Zugeſtändniſſe leicht dem ſchwerſten Mißbrauche ausgeſetzt ſind.

3. Was aber, wenn keine derartigen geſetzlichen Mittel zu Gebote ſtehen und ein ganzes Volk unter der ſchwerſten Tyrannei ſeufzt? Soll es ſich ruhig jede Bedrückung gefallen und wie eine Schafherde hinſchlachten laſſen? Wir unterſcheiden. Iſt die Bedrückung nicht eine maßloſe, völlig unerträgliche, ſo muß das Volk ſie ruhig über ſich ergehen laſſen. Nicht als ob die tyranniſchen Befehle und Anordnungen aus ſich die Untertanen verpflichteten, wohl aber, weil dies eine notwendige Forderung des Gemeinwohles iſt. Ein gewaltſamer Widerſtand gegen einen mächtigen Tyrannen mit ſeinem Anhang hat faſt unausbleiblich große Unruhen und Störungen und mancherlei Gewalttaten und Unglücke im Gefolge, die vielleicht ſchlimmer ſind als die Übel einer nicht ganz unerträglichen Tyrannei.

Iſt aber die Bedrückung eine völlig maßloſe, werden von einem tyranniſchen Fürſten die heiligſten Rechte der Untertanen gewohnheitsmäßig verletzt, ſpielt er launenhaft mit dem Leben, Gewiſſen und Vermögen der Untertanen und der Ehre der Frauen, ſo geſtatten viele gewichtige Autoritäten den aktiven Widerſtand gegen aktuelle Angriffe. So unterſcheidet Kardinal Zigliara[1] einen doppelten aktiven Widerſtand, die resistentia defensiva und offensiva.

[1] Philosophia mor. (1880) n. 55, p. 266.

Digitized by Google

Die resistentia defensiva, die sich nur auf die Abwehr aktueller Angriffe erstreckt, ist nach ihm unter Umständen erlaubt. Quo in casu non resistitur auctoritati sed violentiae, non iuri sed iuris abusui, non principi sed iniusto aggressori proprii iuris in actu aggressionis. Doch verlangt er, daß dieser Widerstand auf geordnetem Wege vor sich gehe und durch Vermittlung der Gemeinden oder Provinzen organisiert werde, weil sonst nur noch größere Übel aus dem Widerstand folgen würden. Ähnlich Rutten [1], L. v. Hammerstein [2]. Auch von liberaler Seite erklären Bluntschli [3], Paulsen [4] und andere den gewaltsamen Widerstand unter Umständen für moralisch gerechtfertigt.

Wir sehen nicht ein, was man gegen diese Ansicht mit Grund einwenden könnte, wofern es sich nur um den Widerstand gegen aktuelle gewaltsame Angriffe handelt und derselbe möglich ist, ohne noch größeres Unglück für die Gesamtheit heraufzubeschwören. Wenn der einzelne sein Leben gegen einen offenbar ungerechten Angriff des Fürsten verteidigen darf, warum sollte dieses Recht nicht allen zustehen? Warum dürften sie sich nicht zum Zweck wirksamerer Verteidigung miteinander vereinigen und der ungerechten Gewalt des Tyrannen Gewalt entgegensetzen? Das Recht des letzten Untertanen ist nicht minder heilig als das Recht des Fürsten, außer insofern letzteres zum Schutze der Rechte aller übrigen bestimmt ist. Man wende nicht ein, das Volk habe keine öffentliche Gewalt, es maße sich die Souveränität an, die ihm nicht gebühre; denn zur Selbstverteidigung gegen einen augenblicklichen ungerechten Angriff — und darum handelt es sich ja bloß — braucht man keine öffentliche Gewalt. Diese Lehre verstößt auch nicht gegen den Syllabus. Denn dieser verwirft bloß die Ansicht, daß man beliebig den rechtmäßigen Fürsten den Gehorsam verweigern und gegen sie rebellieren dürfe. Mit dieser Ansicht hat die Lehre von dem Verteidigungsrecht oder vom bloßen Widerstand in dem äußersten Falle der Not nichts zu schaffen [5].

---

[1] Ethicae seu philosophiae moralis elementa (1886) 302.

[2] Kirche und Staat 74.

[3] Die Lehre vom modernen Staat II 674.

[4] System der Ethik II 554: „Wenn der Rechtsbruch der einzig mögliche Weg für die Erhaltung eines Volkes ist, so gilt das Prinzip: Das Recht ist um des Volkes, nicht das Volk um des Rechtes willen." Zum Verständnis dieser Worte muß man wissen, daß Paulsen Rechtspositivist ist. Deshalb kommt er auch zu der wunderlichen Schlußfolgerung: die Revolution sei immer unrecht, aber zuweilen notwendig und moralisch gerechtfertigt.

[5] Daß nicht jede Gewalt gegen einen Herrscher, der seine Macht mißbraucht, als Empörung (seditio) oder Revolution bezeichnet werden dürfe, lehrt der hl. Thomas ausdrücklich (S. th. 2, 2, q. 42, a. 2 ad 3): Regimen tyrannicum non est iustum, quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis, ut patet per Philosophum in 3. Polit. c. 5 et in 8. Ethic. c. 10. Et ideo *perturbatio huius regiminis non habet rationem seditionis;* nisi forte quando sic inordinate perturbatur tyranni regimen, quod multitudo subiecta maius detrimentum patitur ex perturbatione consequenti quam ex tyranni regimine. Magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subiecto discordias et seditiones nutrit, ut tutius dominari possit: hoc enim tyrannicum est, cum sit ordinatum ad bonum proprium praesidentis cum multitudinis nocumento. Hiermit stimmt nicht überein, was der Verfasser der Schrift De regimine principum l. 1, c. 6 lehrt.

Digitized by Google

Übrigens bemerken wir noch, daß diese Lehre praktisch von geringer Bedeutung ist. Denn wenn überhaupt selten eine so maßlose Tyrannei vorkommt, wie wir sie voraussetzen, und noch seltener der bewaffnete Widerstand Aussicht auf Erfolg hat, was zu seiner Erlaubtheit notwendig ist, so ist das besonders bei den heutigen Verfassungen der Fall, wo dem Volke eine so große Mitwirkung an der Regierung eingeräumt ist, mithin kaum je die Regierung dauernd mit der großen Mehrheit in Widerspruch geraten kann. Deshalb könnte auch nur Unverstand oder Böswilligkeit diese Lehre als gefährlich denunzieren.

Siebtes Kapitel.

Von den Staatsverfassungen.

§ 1. Begriff und Arten der Staatsverfassungen.

Während alle Familien, wenigstens wenn sie den naturrechtlichen Forderungen entsprechen, gleicher Art sind, lassen sich verschiedene Arten von Staaten unterscheiden. Der Grund hiervon ist, weil der Träger der Autorität im Hause durch die Natur selbst allgemein bezeichnet ist, der Träger der Staatsgewalt dagegen erst durch die Umstände oder die Menschen bestimmt wird und demgemäß sehr verschieden sein kann. Nach dieser Verschiedenheit unterscheiden sich die Formen oder Verfassungen der Staaten[1].

Genau gesprochen, kommt bei der Staatsverfassung nicht bloß der Souverän oder Inhaber der höchsten Gewalt in Betracht, sondern überhaupt die ganze Verteilung der öffentlichen Gewalt; weil aber der Souverän hierin hauptsächlich den Ausschlag gibt, so wird auf ihn bei Einteilung der Staatsverfassungen Rücksicht genommen.

Nach der Verschiedenheit des Souveräns unterscheidet man zunächst die beiden Urformen aller Staatsverfassungen: Monarchie und Polyarchie. In der Monarchie ist der Träger der höchsten Gewalt eine einzelne physische Person, in der Polyarchie (Republik) eine Mehrheit von Personen. In der Polyarchie ist jedes Glied des Staates, einzeln genommen, nicht souverän, sondern untertan, nur eine Mehrheit von Personen bildet den Souverän.

Die Polyarchie zerfällt wieder in die Demokratie und Aristokratie, je nachdem die Gesamtheit der Bürger oder nur eine bevorzugte Klasse die höchste Gewalt besitzt. Im Sinne des großen Staatslehrers von Stagira kommt es bei der Unterscheidung zwischen Aristokratie und Demokratie nicht allein auf die Zahl, sondern auch auf die Eigenschaften an. In der Aristokratie sollen, wie es der Name besagt, die Besten, d. h. die Tugendhaften und Weisen herrschen, und weil diese immer die geringere Zahl ausmachen, so ist die Aristokratie ihrer Natur nach die Herrschaft weniger. Als praktisches Einteilungsprinzip kann dieses selbstverständlich nicht gelten, denn Tugend und Weisheit sind nicht an ein bestimmtes äußeres Merkmal, z. B. an Geburt oder Reich-

[1] Arist., Polit. 3, c. 6.

Digitized by Google

tum, gebunden. In der Demokratie dagegen herrscht unter den Bürgern das Prinzip der Gleichheit in Bezug auf die höchste Gewalt[1].

Durch Zusammensetzung aus den drei einfachen Verfassungen: Monarchie, Aristokratie, Demokratie, entstehen neue, sog. gemischte Staatsformen, die sich aber immer auf die drei Urformen zurückführen lassen, weil immer entweder eine einzelne Person oder eine bevorzugte Klasse oder die Gesamtheit der Bürger im Besitze der höchsten Gewalt ist. So sind die neuen konstitutionellen Verfassungen mit einem König an der Spitze zu den Monarchien zu rechnen, weil trotz der aristokratischen oder demokratischen Beimischungen eine einzelne Person als Souverän gilt.

Die aufgezählten Staatsverfassungen werden von Aristoteles die richtigen genannt, weil sie auf das wesentliche Ziel jedes Staates, das Gemeinwohl, gerichtet sind. Parallel zu diesen richtigen Staatsformen laufen drei verkehrte Abarten oder Entartungen der Staatsverfassung, welche nicht das Gemeinwohl bezwecken. Durch Hinordnung auf das Privatwohl der Regierenden wird das Königtum zur despotischen Tyrannis, die Aristokratie zur Oligarchie, die Demokratie (Politie) zur Ochlokratie. Die Tyrannis dient nur dem Vorteil des Monarchen, die Oligarchie dem Nutzen der Reichen, die Ochlokratie oder besser Aporokratie dem der Armen. Genau genommen, sind das keine neuen Verfassungen, weil die Verteilung der öffentlichen Gewalt dieselbe bleibt und die Hinordnung auf das Privatwohl nur ein zufälliger Mißbrauch von seiten der Regierenden ist.

Die Monarchie kann absolut oder gemäßigt (beschränkt) sein, je nachdem dem Volke eine Teilnahme an der Gesetzgebung und Regierung zukommt oder nicht. Der absolute Monarch ist aber keineswegs allmächtig oder unumschränkt, er ist bloß in dem Erlaß der Gesetze, der Ernennung der Beamten und seinen sonstigen Regierungshandlungen unabhängig von der Einwilligung seiner Untertanen; aber er darf seine Gewalt nur zum Wohl der Gesamtheit gebrauchen; außerdem ist er durch die natürlichen und wohlerworbenen Rechte der Untergebenen gebunden.

§ 2. Die Frage nach der besten Staatsverfassung.

Seit den Tagen Platos ist viel, unendlich viel über die Frage gestritten worden, welches die beste Staatsverfassung sei: die Monarchie, Aristokratie oder Demokratie. Die Frage ist gewiß an sich interessant, aber läßt sie sich endgültig und allgemein entscheiden?

1. Es mag nicht überflüssig sein, die Bemerkung vorauszuschicken, daß keine von den genannten oder den durch Mischung aus ihnen entstandenen Verfassungen einfachhin als ungerecht oder verwerflich bezeichnet werden kann. Noch unlängst haben einige Legitimisten in Frankreich die Demokratie als eine in sich unsinnige und verwerfliche Staatsform zu brandmarken gesucht. Solche Übertreibungen schaden nur der Sache, die man verteidigen will.

[1] Bei Aristoteles bedeutet Demokratie, was wir heute meist mit Ochlokratie bezeichnen, d. h. die Herrschaft des großen Haufens. Die Demokratie in unserem Sinne nennt er einfachhin Politie (*πολιτεία*), was auch allgemein Staatsverfassung bedeutet.

Digitized by Google

Jede Staatsform ist an sich zulässig und gerecht, durch die sich der wesentliche Zweck des Staates: das Gemeinwohl, erreichen läßt. Das kann aber durch die Demokratie und Aristokratie ebensogut geschehen als durch die Monarchie. Oder läßt sich etwa die Staatsgewalt deshalb nicht zum Gemeinwohl gebrauchen, weil sie in den Händen mehrerer ruht? Wir kennen aus der Geschichte aristokratisch und demokratisch regierte Völker, welche nicht minder glücklich waren als solche, die unter einem Monarchen lebten, obwohl wir gerne zugeben, daß das Urteil der Geschichte eher zu Gunsten der Monarchie lautet.

Warum sollte auch die Gesamtheit der Bürger eines Staates nicht im stande sein, ihr eigenes Interesse zu kennen und ernstlich zu wollen? Es ist allerdings unmöglich, daß ein zahlreiches Volk selbst alle Ämter versehe. Das gehört aber auch gar nicht zum Wesen der Demokratie. Diese fordert bloß, daß das Volk in seiner Gesamtheit als der Träger der höchsten Gewalt angesehen werde und deshalb an letzter und höchster Stelle auf die Verfassung und die Gesetzgebung entscheidend einwirken könne, mag nun dies mittelbar durch gewählte Vertreter (Volkskammern) oder unmittelbar durch das Volk selbst in großen Versammlungen (Landsgemeinden) oder endlich durch Berufung auf die Volksentscheidung (Referendum) in wichtigen Angelegenheiten geschehen[1].

2. Um nun der aufgeworfenen Frage näher zu treten, scheint uns, daß keine der genannten drei Staatsverfassungen unbedingt und unter allen Umständen den Vorzug vor den andern verdient.

Eines schickt sich nicht für alle. Das gilt auch in Bezug auf die Staatsverfassungen. Es wäre gewiß höchst naiv, wollte jemand eine bestimmte Kleidung oder Lebensweise als die absolut beste für alle Menschen aller Zonen anempfehlen. Die Lebensführung muß sich nach den örtlichen und zeitlichen Bedürfnissen richten. Die Kleidung, welche für den Eskimo die beste ist, mag für den Bewohner tropischer Gegenden die schlechteste sein, und weder die des Eskimo noch die des Südländers würde sich für den zivilisierten Europäer schicken. Etwas Ähnliches gilt in Bezug auf die Staatsverfassungen, welche gewissermaßen das politische Gewand des Volkes sind. Wie die Individuen, so sind auch die Völker in Bezug auf Anschauung, Bildung, Charakter und Bedürfnisse weit voneinander verschieden. Dieselbe Verfassung, welche für ein Volk die beste ist, kann für ein anderes geradezu schädlich sein.

Ja selbst für Völker auf ziemlich gleicher Kulturentwicklung könnte nur dann eine Regierungsform allgemein den Vorzug beanspruchen, wenn sie keinerlei Mängel enthielte und die Gefahr des Mißbrauches der öffentlichen Gewalt

---

[1] Weil man die katholische Kirche als grundsätzliche Gegnerin gewisser Staatsformen hinzustellen sucht, hat Papst Leo XIII. wiederholt und öffentlich diese Behauptung zurückgewiesen, so z. B. in dem Rundschreiben Diuturnum illud vom 29. Juni 1881 und wiederum in der Enzyklika Immortale Dei vom 1. November 1885. Im erstgenannten Schreiben heißt es: Nihil est, cur non Ecclesiae probetur aut unius aut plurium principatus, si modo iustus sit et in communem utilitatem intentus. Quamobrem salva iustitia non prohibentur populi illud sibi genus comparare reipublicae, quod aut ipsorum ingenio aut maiorum institutis moribusque magis apte conveniat.

Digitized by Google

wirksam ausschlösse [1]. Eine solche Regierungsform gibt es aber nicht. Den Lichtseiten jeder Staatsverfassung stehen auch Schattenseiten gegenüber [2].

Die Monarchie verschafft dem Träger der höchsten Gewalt großes Ansehen und erleichtert so den Gehorsam der Untertanen. Die Vereinigung der höchsten Gewalt in einer Person verleiht der Regierung Einheit, Raschheit in der Entschließung und Kraft in der Durchführung, was namentlich in kritischen Zeiten, z. B. im Kriege, von großer Wichtigkeit ist. Aber weil sie eine so große Macht in die Hand einer einzigen Person legt, die menschlichen Fehlern und Leidenschaften ausgesetzt bleibt, so birgt sie auch die Gefahr eines launischen Regimentes in sich und des Mißbrauchs der Gewalt zu Gunsten der Privatinteressen des Herrschers und seiner Günstlinge.

Die demokratische Republik gewährt den Bürgern, die im Besitze der obersten Gewalt sind, eine große Bürgschaft für ihre Freiheit und sonstigen Rechte gegen übermäßige Bedrückung; sie weckt das Interesse aller für die öffentlichen Angelegenheiten und hebt dadurch das Gefühl der Verantwortlichkeit. Gar leicht aber wird sie durch leidenschaftliche Parteikämpfe beunruhigt; bei großen Unternehmungen ist sie sehr gehindert, da rascher Entschluß und schnelle Durchführung eines Planes wegen der Parteiungen unmöglich ist. Ganz dasselbe ließe sich von der aristokratischen Republik sagen, die außerdem noch die beständigen und oft gehässigen Kämpfe zwischen Patriziern und Plebejern, zwischen dem Adel und dem „gemeinen Volk" in den Kauf nehmen muß.

3. Relativ, d. h. für ein bestimmtes Volk zu einer bestimmten Zeit, ist die seit alters zu Recht bestehende Regierungsform an und für sich die beste. Wir leugnen die Möglichkeit nicht, daß eine bestehende Verfassung unhaltbar geworden und eine Abänderung derselben dringend geboten sein kann. Aber diese Notwendigkeit muß von Fall zu Fall bewiesen und der Vorzug der geplanten neuen Verfassung einleuchtend dargetan werden. Schon in Bezug auf die einzelnen Gesetze ist es eine Forderung praktischer Staatsweisheit, daß die bestehenden Gesetze geachtet und nur soweit notwendig abgeändert werden. Das gilt in noch viel höherem Grade von der bestehenden Verfassung. Solange also die Streitfrage über die beste Staatsverfassung abstrakt erörtert wird, muß die Entscheidung immer zu Gunsten der bestehenden lauten. Der erste Grund dieser Behauptung ist, weil jede der drei Staatsverfassungen gewisse Bedingungen in der sozialen Organisation voraussetzt, die sich nicht willkürlich durch ein Machtwort hervorzaubern lassen, sondern nur durch allmähliche Entwicklung entstehen können. Eine demokratische Republik in einer feudal gegliederten Gesellschaftsordnung wäre ein Widersinn und ebenso eine aristokratische Republik in den heutigen Vereinigten Staaten von Nordamerika. Auch die Monarchie wird sich in einem seit langer Zeit demokratisch regierten Lande kaum dauernd einführen lassen, solange das Volksleben und der Freiheitssinn energisch pulsiert. Hierzu kommt noch, daß neue Dynastien nur in den seltensten Fällen in einem freisinnigen Volke tiefe Wurzeln fassen können.

---

[1] Vgl. Liberatore, Ethica et ius nat. (1880) 264.

[2] Vgl. F. Walter, Naturrecht und Politik Nr 265 ff, der die Staatsformen eingehend miteinander vergleicht.

Digitized by Google

Für die Wirksamkeit einer Staatsverfassung ist ferner notwendig, daß das gesamte Volk mit deren Einrichtungen wohl vertraut sei, daß es dieselbe achte und liebe. Dazu ist erfordert, daß sie den Anschauungen und Gewohnheiten, die es sich von Jugend auf angeeignet, entspreche. Das wird aber durchschnittlich nur der Fall sein, wenn sie sich allmählich mit dem Volke ausgebildet. Nichts ist verderblicher als der engherzige Doktrinarismus, der alle Völker nach derselben Schablone regeln und ordnen will. Wenn irgendwo, so gilt hier das Wort: Achtung dem historisch Gewordenen; Pietät gegen das, was wir von unsern Ahnen geerbt! Nur soweit schwerwiegende Gründe vorliegen, soll man Schritt vor Schritt den neuentstehenden Bedürfnissen Rechnung tragen.

4. Vergleicht man die Staatsverfassungen *rein abstrakt* unter sich und sieht man von allen konkreten Voraussetzungen ab, so dürfte durchschnittlich die *gemäßigte*, d. h. mit aristokratischen und demokratischen Bestandteilen ausgerüstete *Erbmonarchie vor der Republik den Vorzug* verdienen. Diese Ansicht war früher die allgemeine. Plato, Aristoteles[1], Thomas von Aquin[2], Bellarmin[3], Suarez teilen sie; ebenso Trendelenburg[4], Dahlmann[5] und andere. Den Hauptgrund für dieselbe entwickelt schon Aristoteles. Der allein richtige Maßstab für die Beurteilung des Wertes einer Verfassung ist die Bürgschaft, welche sie für die sichere Erreichung des Staatszweckes bietet. Nun scheint, von besondern Umständen abgesehen, die gemäßigte Erbmonarchie in dieser Beziehung die größte Bürgschaft zu bieten.

Der Zweck des Staates besteht zunächst in der Rechtssicherheit, Eintracht und Ordnung unter den Bürgern. Dieser Zweck wird am leichtesten in der Monarchie erreicht. In Demokratien ist der Parteikampf fast unvermeidlich, und im Hintergrunde desselben lauert der Bürgerkrieg. In der Erbmonarchie dagegen steht der Souverän als Einigungspunkt und als Vertreter der Gesamtheit *über* den Parteien. Schon in seinem eigensten Interesse muß er sich von den Parteikämpfen fernhalten und dieselben möglichst zu verhindern trachten. Auch die Rechtssicherheit ist in der Erbmonarchie durchschnittlich größer, weil nicht eine Partei, sondern der über den Parteien stehende König entweder selbst oder durch seine Beamten die Gerechtigkeitspflege ausübt. Der Monarch ist der unparteiische Schirmherr des Rechts. Daß auch die Einheit in der Gesetzgebung und Verwaltung in der Monarchie leichter besteht als in einer Republik, scheint ebenfalls einleuchtend. Dadurch erlangt ferner die Regierung eines Landes größere Kraft und Energie sowohl nach innen als ganz besonders nach außen. Namentlich ist die rasche energische Durchführung tiefgreifender Reformen, die Verwirklichung weitgehender Pläne zum Wohl des Staates in der Monarchie leichter möglich als in der Republik. Endlich sind auch die Bande der Liebe und Ehrfurcht, welche in der Erbmonarchie das Volk mit dem angestammten Herrscherhause verknüpfen, nicht zu unterschätzen: geistige Bande, die auch dann noch ihre Kraft nicht verlieren, wenn die politische Macht des Königshauses auf ein Minimum herabgesunken ist. Ein auffallendes Beispiel

[1] Ethic. Nic. l. 8, c. 12. [2] Contra gent. l. 4, c. 76.
[3] De Rom. Pontif. c. 1. [4] Naturrecht § 213. [5] Politik § 137.

Digitized by Google

hiervon haben wir an dem englischen Königshause. Der König gilt dem Briten als der Vertreter seiner Nation, in dem sich das Vaterland, die nationale Größe, die Geschichte des Volkes verkörpert. Daß darin eine große Gewähr für die Treue und den Gehorsam der Untertanen und den Bestand des Staates liegt, ist unleugbar. Freilich lassen sich derartige mit dem Volke verknüpfte Dynastien nicht künstlich schaffen, sie können nur durch allmähliches Wachstum entstehen und groß werden. Ob heute noch solche Dynastien entstehen werden?

Das Urteil der Geschichte scheint unsere Ausführungen zu bestätigen. Unter dem Königtum ist die europäische Kultur entstanden und sind die meisten Staaten zur höchsten Blüte gelangt. Namentlich knüpfen sich die Blüteperioden in Kunst, Literatur und Wissenschaft fast regelmäßig an die Namen großer und mächtiger Herrscher.

Ein Bedenken erweckt die Monarchie wegen der ungeheuern Gewalt, die sie in die Hand eines sterblichen Menschen legt. Soll der Wille eines einzigen Menschen den Ausschlag geben für das Wohl und Weh, Glück und Unglück von vielen Millionen, und zwar eines Menschen, den vielleicht nicht Tugend und Weisheit, sondern der bloße Zufall der Geburt auf den Thron gehoben? Doch dieses Bedenken richtet sich nur gegen die absolute Monarchie, in welcher der Wille des Herrschers an keine positiv-rechtlichen Schranken gebunden und den Untertanen keine Mitwirkung bei der Regierung eingeräumt ist. Eine solche Monarchie halten wir allerdings für kein Ideal. Sie ist gar zu leicht dem Mißbrauch eines launischen, von Günstlingen beherrschten Regenten ausgesetzt. Dieser Gefahr ist aber zum guten Teil in der gemäßigten Monarchie vorgebeugt, in welcher dem Volke eine Mitwirkung bei der Gesetzgebung und Regierung eingeräumt ist, namentlich wenn zwischen der Gesamtheit des Volkes und dem Herrscher ein aristokratisches, konservatives Element vermittelnd eingeschoben wird. Doch muß der König immer als der alleinige Träger der Souveränität angesehen werden und nur in seinen Handlungen an die Mitwirkung des Volkes als notwendige Bedingung gebunden sein. So bleiben die Vorteile der monarchischen Regierung bestehen und werden die etwaigen Nachteile derselben durch aristokratische und demokratische Elemente gehoben[1].

5. Übrigens kommt es in Bezug auf das Gemeinwohl weniger auf die Staatsverfassung an als auf Gewissenhaftigkeit und Gerechtigkeitsliebe der Regierenden sowohl als der Untertanen. Die Verfassungsparagraphen sind schließlich an sich tote Buchstaben, eine bloße Schale; der Kern, der innere Geist, von dem das Leben kommt, ist der Gerechtigkeitssinn. Die magna charta des Wohles und der Freiheit der Völker sind und bleiben immer die natürlichen Grundsätze der Gerechtigkeit, die der Schöpfer in das Menschenherz

[1] Dies ist im wesentlichen auch die Ansicht des hl. Thomas (S. th. 1, 2, q. 105, a. 1 c), der sich selbst wieder auf Aristoteles beruft: Optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in quo unus praeficitur secundum virtutem, qui omnibus praesit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eligi possunt. Talis vero est omnis politia bene commixta ex *regno*, in quantum unus praeest, ex *aristocratia*, in quantum multi principantur secundum virtutem, et ex *democratia*, i. e. potestate populi, in quantum ex popularibus possunt eligi principes et ad populum pertinet electio principum. Der hl. Thomas scheint hier eine durch das Volk wählbare Aristokratie vorauszusetzen.

Digitized by Google

geschrieben, und wo diese mit Füßen getreten werden, kann die beste Verfassung nichts helfen. Wir haben es ja noch in jüngerer Zeit in mehr als einem Land erlebt, daß man die wichtigsten und grundlegendsten Verfassungsparagraphen, die einer rücksichtslosen Kammermehrheit unbequem geworden, mit einem Federstriche beseitigte.

§ 3. Konstitutionelle Monarchie und Parlamentarismus.

1. Montesquieu hat die Keime der englischen Verfassung und damit mittelbar der modernen konstitutionellen Monarchien, denen jene als Vorbild diente, in den Urwäldern der germanischen Vorzeit finden wollen. Wahr an dieser Behauptung ist, daß die völlig absolute Monarchie den alten Germanen unbekannt war und auch dem Mittelalter unbekannt blieb. Die Versuche der Hohenstaufen, die unbeschränkte Herrschergewalt der römischen Kaiser auf deutschen Boden zu verpflanzen, mißlangen. Erst seit der Reformation, welche das oberste kirchliche Regiment in die Hände der Fürsten spielte, gelangte der Absolutismus zur Herrschaft und wurde schließlich so ungeheuer gesteigert, daß er naturgemäß eine heftige Gegenbewegung zu Gunsten der Volksrechte hervorrufen mußte. Diese Gegenbewegung ging in der französischen Revolution ins Maßlose, lenkte aber nach deren Niederwerfung in gemäßigtere Bahnen ein und hat auf diesem Wege die modernen Konstitutionen erzeugt.

Die konstitutionelle Monarchie hat zwar in den verschiedenen europäischen Staaten verschiedene Formen angenommen, enthält aber gewisse überall wiederkehrende, charakteristische Merkmale. Die hauptsächlichsten sind folgende.

2. Die Grundidee der konstitutionellen Monarchie ist die Herstellung des Gleichgewichtes zwischen den Interessen der herrschenden Dynastie, des Volkes und der Aristokratie, welch letztere jedoch nicht nur den Adel, sondern auch das durch Reichtum und Bildung hervorragende Bürgertum umfassen soll.

Die gesetzgebende Gewalt wird von zwei Kammern, einer Volkskammer und einem aus den höheren Ständen hervorgehenden Senat, in Vereinigung mit dem Könige ausgeübt, so daß ein Gesetz nur mit Einwilligung der Kammer vom Monarchen gültig erlassen werden kann. Die Volkskammer ist der Vertreter der Interessen der breiten Volksschichten, der Senat vertritt die höheren Stände und soll das konservative Element bilden. Die Steuern müssen von den jährlich zu berufenden Kammern bewilligt werden. Die Exekutivgewalt ruht zwar formell in den Händen des Monarchen, dem man, um die Würde des Souveräns zum Ausdruck zu bringen, persönliche Unverantwortlichkeit gewährt; aber er kann die Gewalt nur unter Mitwirkung seiner Minister ausüben. Alle seine Befehle bedürfen zu ihrer Gültigkeit der Gegenzeichnung der Minister, und diese sind wie alle Staatsbeamten der Volksvertretung verantwortlich. Zum wirksameren Schutz der Rechte der Untertanen ist die Rechtspflege von der Gesetzgebung und Verwaltung getrennt und unabhängig.

Innerhalb des Konstitutionalismus haben sich wieder zwei verschiedene Systeme ausgebildet. Im Parlamentarismus oder der parlamentarischen Regierung ist der Monarch — wenigstens durch Gewohnheit — gehalten,

Digitized by Google

immer ein der Kammermehrheit genehmes Ministerium zu wählen und deshalb das Ministerium zu entlassen, sobald es das „Vertrauen" der Kammermajorität nicht mehr besitzt. In der streng *konstitutionellen Regierung* dagegen behält sich der Monarch das Recht vor, sein Ministerium beliebig zu berufen und zu entlassen. Hieraus entspinnen sich leicht Konflikte zwischen den Ministern und den Kammern, wenn es erstere nicht verstehen, durch Ausspielen der Parteien gegeneinander von Fall zu Fall eine Mehrheit künstlich zu schaffen; das ist natürlich nur möglich, wo die Karte der politischen Parteien eine sehr bunte ist.

3. *Geschichtlich betrachtet* ist die konstitutionelle Verfassung durch den Liberalismus in Europa zur Herrschaft gelangt. Ursprünglich wurde die Forderung der konstitutionellen Monarchie fast überall auf die unveräußerliche Souveränität des Volkes gegründet, und dementsprechend galt das allgemeine gleiche Wahlrecht (suffrage universel) als ein Hauptbestandteil der konstitutionellen Verfassung [1]. Damit wurde zugleich die Forderung der unbedingten Kultus-, Preß-, Versammlungs- und Vereinsfreiheit verbunden.

Überhaupt stand der liberale Doktrinarismus an der Wiege des Konstitutionalismus auf dem Festlande. Montesquieu, den man mit Recht als den Vater des modernen Konstitutionalismus ansieht, glaubte in der englischen Verfassung das höchste Ideal einer Staatsverfassung gefunden zu haben und ließ sich bestimmen, dieselbe allen gebildeten Völkern ohne Unterschied als Muster, ja als die einzig richtige Staatsform anzupreisen. Darin lag gewiß ein großer Irrtum. In England ist die Verfassung so wenig das Werk einer augenblicklichen Inspiration oder die literarische Arbeit einer Kommission oder einer Volksvertretung, daß es dort noch heute keine einheitliche geschriebene Verfassung gibt. Die englische Verfassung ist ein aus den verschiedenartigsten Bruchstücken und Elementen zusammengesetzter, in allmählicher Entwicklung entstandener Bau, den alten Kathedralen oder Schlössern vergleichbar, an denen jedes Geschlecht einen neuen Anbau anbrachte oder eine kleine Änderung, wie es eben die Not des Augenblicks erheischte. Seit ungefähr sechs Jahrhunderten ist kaum eine plötzliche und tiefgreifende Änderung an dem alten Bau der englischen Verfassung vorgenommen worden, nur sehen wir langsam aber beständig die Macht des Parlamentes, namentlich des Unterhauses, in den Vordergrund rücken, bis es endlich zum maßgebenden Mittelpunkt des politischen Lebens wird. In keinem Lande ist die Geschichte der Verfassung und des ganzen Volkes so innig verwachsen wie in England. Die Geschichte des englischen Parlamentes ist die Geschichte Englands, und die Geschichte Englands die des Parlamentes [2].

Auf diesen Grundcharakter der englischen Konstitution, den geschichtlichen ununterbrochenen Zusammenhang zwischen fernster Vergangenheit und Gegenwart, dieses allmähliche Werden und Wachsen derselben hat man auf dem europäischen Festland bei Einführung der konstitutionellen Verfassungen keinerlei

[1] Vgl. Th. Meyer, Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts 203.

[2] Siehe hierüber *unsere* Schrift „Die englische Verfassung" (Freiburg 1881; Ergänzungsheft 15 zu den Stimmen aus Maria-Laach).

Digitized by Google

Rücksicht genommen. Das ist auch der Grund, warum in vielen Gegenden sich das Volk noch heute nicht in die Anschauungen hineingelebt hat, welche der Konstitutionalismus voraussetzt. Fast interesselos schaut es oft dem politischen Treiben zu und muß durch künstliche Agitation zur Teilnahme aufgerüttelt werden. Wie wenig das geistlos mechanische Fabrizieren von Staatsverfassungen nach einer gegebenen Schablone den praktischen Bedürfnissen entspricht, beweist schon der Umstand, daß das konstitutionelle System, obwohl es erst eine kurze Geschichte hat, dennoch bei den verschiedenen Völkern eine ganz verschiedene Entwicklung aufweist.

4. Obwohl aber der Konstitutionalismus dem Liberalismus seinen Ursprung verdankt und von Anfang an vielfach mit liberalen Ideen verquickt wurde, so ist ihm das doch *nicht wesentlich*. Man kann ihn auch an sich und losgelöst von diesen Ideen betrachten. Es ist demselben nicht wesentlich, daß man das Volk als souverän ansehe. Man kann den König für den eigentlichen Souverän halten, obwohl dem Volke zur Sicherung seiner Freiheit eine Mitwirkung an der Gesetzgebung und der Erhebung der Steuern und ein Recht der Kritik der Regierungsmaßregeln eingeräumt ist[1]. Ebenso ist die absolute Herrschaft der liberalen „Freiheiten" eine Zutat, die sich wohl vom System trennen läßt. Nimmt man diese Trennung vor, so kann man den Konstitutionalismus nicht unbedingt verwerfen, wie dies von manchen Anhängern der alten Monarchien geschieht.

Die Richtung auf eine Einschränkung der absoluten monarchischen Gewalt zu Gunsten der Volksrechte war, besonders nach der Periode der „Polizeistaaten", in welchen der Bureaukratismus alles in den Bereich der „landesväterlichen" Regierung zog und keine freiheitliche Regung duldete, durchaus berechtigt. Daß die Wünsche und Bedürfnisse des Volkes bei Erlaß der Gesetze energisch sich geltend machen können, ist eine vernünftige und gerechte Forderung. Je gebildeter und mündiger ein Volk wird, um so begründeter ist auch sein Wunsch, an der Regierung Anteil zu haben und auf dieselbe einzuwirken. Die absoluten Monarchien waren, wie schon bemerkt, dem christlichen Mittelalter unbekannt. Sie konnten nur auf den Trümmern der ständischen Vertretung aufgerichtet werden. Daß sich in einem konstitutionellen Lande glücklich leben läßt, wenn es nicht an Gerechtigkeits- und Gemeinsinn fehlt, ist zu einleuchtend, als daß wir es erst zu beweisen brauchten.

5. Was am meisten im konstitutionellen System zur Kritik herausfordert, ist das *Wahlsystem*. Ursprünglich forderte der Liberalismus überall das *allgemeine gleiche Wahlrecht* (suffrage universel). Später, als die Bourgeoisie einmal das Ruder in Händen hatte und reich geworden war, ließ man das allgemeine Wahlrecht fallen und befürwortete nun ein Wahlsystem nach dem Zensus oder der Größe des *Besitzes*. Gegen beide Wahlsysteme bestehen nicht geringe Bedenken[2].

---

[1] Vgl. *Stahl*, Philosophie des Rechts I[3] 363; *Bluntschli*, Die Lehre vom modernen Staat I 486.

[2] Wir betrachten im folgenden die Wahlsysteme und vergleichen sie miteinander rein abstrakt, ohne Berücksichtigung der konkreten Verhältnisse eines bestimmten Landes.

Digitized by Google

Das Wahlsystem soll gewissermaßen der Pulsschlag des Volkslebens sein und den berechtigten Wünschen und Interessen des Volkes die gebührende Vertretung verschaffen. Dazu aber scheint das allgemeine direkte Wahlsystem wenig geeignet. Nicht das ist in diesem System zu tadeln, daß möglichst allen unbescholtenen Männern das Wahlrecht eingeräumt wird, sondern der Umstand, daß es einzig und allein auf die Kopfzahl Rücksicht nimmt. Es kommt hier die extrem individualistische Auffassung zum Ausdruck, die den Staat nicht organisch erfaßt, sondern als eine bloße Summe von gleichberechtigten Individuen ansieht. Ob hoch oder niedrig, gelehrt oder ungelehrt, ob Handwerker oder Bauer, jeder wird als eine gleichberechtigte Einheit gezählt. So kommen die wahren Interessen des Landes vielleicht gar nicht zum Ausdruck, was doch der Fall sein sollte. Das gleichheitliche Wahlsystem betrachtet im Menschen nur seine Eigenschaft als Glied des Staates. Die bessere Einsicht, die höheren Interessen, die berechtigten Ansprüche gelten nichts. Bei diesem System könnte sich nur dann das wahre und beste Interesse des Volkes widerspiegeln, wenn jeder einzelne Wähler einen vollen Überblick über die öffentlichen Angelegenheiten nach allen Richtungen hätte, wenn er ferner denjenigen Abgeordneten herauszufinden wüßte, welcher der Tauglichste zur Vertretung dieser Interessen ist, und wenn er endlich den Willen hätte, immer nur denjenigen Abgeordneten zu wählen, den er als den besten erkannt. Diese Einsicht und diesen Willen kann man aber bei der großen Menge unmöglich voraussetzen, und so kann es nicht ausbleiben, daß in sehr vielen, wenn nicht in den allermeisten Fällen die Stimmenabgabe entweder von verkehrten persönlichen Nützlichkeitsrücksichten oder von äußeren Zufälligkeiten: von gewandten Agitatoren, von falschen Darstellungen in der Presse oder in Versammlungen, von Bestechungen, von augenblicklichen Stimmungen oder Launen u. dgl., abhängt. Daher auch die Ungewißheit des Wahlergebnisses, das in den meisten Fällen auch der Klügste der Klugen nicht vorauszusehen vermag. Diese Abhängigkeit des Wahlergebnisses von zufälligen Ursachen erzeugt naturgemäß die sogenannten „Wahlkampagnen" mit ihren Agitationsreisen, Volksversammlungen, Preßkämpfen, mit den gegenseitigen Verdächtigungen und Beschimpfungen, die ein ganzes Land monatelang in Aufregung versetzen und eine große gegenseitige Erbitterung erzeugen.

Selbst Bluntschli, sonst ein Lobredner der konstitutionellen Monarchien, sieht sich genötigt, über das Wahlrecht nach der bloßen Kopfzahl den Stab zu brechen[1]. „Gewöhnlich werden die stimmberechtigten Staatsbürger in eine Anzahl von Wahlkreisen verteilt, ohne Rücksicht auf ihre besondern Eigenschaften, und jedem Wahlkreise nach der Kopfzahl seiner Glieder oder der Bevölkerung, die er umschließt, eine Anzahl Repräsentanten zugeteilt. Die Mehrheit wählt, und die Minderheit wird dann nicht weiter berücksichtigt.

„Diese Einrichtung empfiehlt sich meistens durch die Allgemeinverständlichkeit einfacher arithmetischer Verhältnisse und durch die demokratische Betonung der Gleichheit

Für die Änderung eines tatsächlich bestehenden Wahlrechtes wird man immer die goldene Regel vor Augen haben müssen, die für alle wichtigeren Gesetzesänderungen gilt: man ändere das Wahlrecht nur, wenn erstens dringende Gründe es fordern und wenn man zweitens etwas unzweifelhaft Besseres an dessen Stelle zu setzen hat.

[1] Die Lehre vom modernen Staate II 67.

Digitized by Google

aller. Vor einer organischen Erkenntnis des Staates erscheint sie als roh und ungenügend. Weder die Vollständigkeit noch die Wahrheit der Volksrepräsentation finden in ihr ausreichende Garantien. Es ist nur zufällig, wenn die verschiedenen Gruppen der Gesellschaft, welche die Gesamtheit der Regierten naturgemäß umschließt, in der Volksvertretung sichtbar erscheinen, und nur zufällig, wenn die verschiedenartigen Interessen des Handels, der Fabrikation, der Handwerke, der Landwirtschaft, wenn ferner die Interessen der Bildung und Wissenschaft, wenn die Kenntnis des Rechts[1] hinreichende Vertretung erhalten; die Wahlart selber weiß von alledem nichts. Diese Wahlmethode löst das Volk in lauter vereinzelte Bürger und Wähler auf. Sie läßt die Vertretung unmittelbar — ohne Zwischenstufen und ohne Mittelbildungen — aus der Menge der Individuen hervorgehen und gleicht so den niedersten Formen geschöpflicher Naturbildung, welche Zelle an Zelle anreiht, nicht den höheren Geschöpfen, in denen das Ganze, der eine Gesamtkörper, nach mannigfaltigen Gliedern mit besondern Funktionen wohlgeordnet ist. Sie beachtet die Minderheiten gar nicht, und sogar dann nicht, wenn die vereinigten Minderheiten die Mehrheit des ganzen Volkes darstellen.

„Sie hat auch nur eine geringe Gewähr dafür in sich, daß wirklich die tauglichsten und die fähigsten Männer gewählt werden. Nur allzu oft waren und sind diese Wahlen ein Spiel der Parteien und ihrer Leidenschaften. Anstatt einer Vertretung des gegliederten Volkes und der verschiedenen Volksinteressen gingen und gehen aus ihnen zuweilen Versammlungen hervor, in welchen die politischen Leidenschaften und Vorurteile vornehmlich repräsentiert sind, und die wirklichen und dauernden Interessen des Volkes den wechselnden Stimmungen der Parteien unbedenklich hingeopfert werden."

Aber was soll man an Stelle des allgemeinen direkten Wahlrechtes nach der bloßen Kopfzahl setzen? Das ist nicht leicht zu sagen. Entschieden schlechter als das allgemeine direkte Wahlrecht ist das sog. Dreiklassensystem, bei dem der bloße Besitz, das Geld den Ausschlag gibt, und das naturgemäß fast nur den Interessen des Besitzes dient. Fürst Bismarck hat es das schlechteste aller Wahlsysteme genannt. In der Tat spiegelt dasselbe noch viel weniger die wahren Interessen der Gesamtheit als die Wahl nach der Kopfzahl. Wenn je, so gibt namentlich heute der größere Besitz noch keine Gewähr für größere Einsicht, Rechtschaffenheit und Liebe zum Gemeinwohl.

In mehreren Kantonen der Schweiz hat man das „Proportionalwahlsystem" (Proporz) eingeführt, um auch den Minoritäten eine Vertretung zu sichern. Nach diesem System werden sämtliche Mandate unter die Parteien verteilt nach dem Verhältnis der für sie abgegebenen Stimmen, so daß z. B. eine Partei, die den dritten Teil der abgegebenen Stimmen auf ihre Kandidaten vereinigte, auch ein Drittel der Mandate erhält. In Belgien existiert seit 1893 das „Pluralsystem", welches das allgemeine Wahlrecht voraussetzt, aber modifiziert. Jeder Belgier über 25 Jahre hat eine Stimme; wer Grund oder Rentenbesitz von wenigstens 2000 Franken jährlich hat oder wer 35 Jahre alt, verheiratet oder Witwer mit Kindern ist und 5 Francs Personalsteuer bezahlt, hat zwei Stimmen; alle, welche akademisch gebildet sind oder eine höhere öffentliche Stellung bekleiden, haben drei Stimmen[2].

---

[1] Fügen wir hinzu: die Interessen der Religion.

[2] Eine kurze Zusammenstellung der verschiedenen tatsächlich geltenden Wahlsysteme findet sich im Staatslexikon, Art. „Wahlrecht".

Digitized by Google

Vielfach ist in neuerer Zeit die Forderung erhoben worden, die Wähler nach Ständen oder Berufsklassen (Interessensphären) zu ordnen. Dieses Wahlsystem setzt aber eine ständige Gliederung der verschiedenen Berufsklassen voraus. Eine solche den neu entstandenen gesellschaftlichen Verhältnissen angepaßte ständische Organisation wäre dringend zu wünschen. Wie sie aber zu stande kommen soll, ist eine sehr schwierige Frage, deren Lösung wohl noch nicht so bald zu erwarten steht. Außerdem dürfte neben den Vertretern, die aus der ständischen Berufsgliederung hervorgehen, immer eine Anzahl von Vertretern, die aus allgemeinen Wahlen hervorgehen, notwendig oder wenigstens sehr wünschenswert bleiben. Die neuere Erfahrung hat gelehrt, daß die Vertreter bestimmter Berufe geneigt sind, sehr einseitige Interessenpolitik zu treiben und alle Fragen des öffentlichen Lebens nur von ihrem beschränkten Parteistandpunkte aus zu beurteilen. Dagegen würden Abgeordnete aus allgemeinen Wahlen ein heilsames Gegengewicht bilden. Denn solche Abgeordnete sind, eben weil sie von Angehörigen der verschiedensten Berufe gewählt sind, eher im stande, sich über die Parteien zu erheben und die Fragen des öffentlichen Lebens von einem höheren und freieren Standpunkt zu beurteilen.

Drittes Buch.

Das Völkerrecht.

Erstes Kapitel.

Vom Völkerrecht im allgemeinen.

Erster Artikel.

Begriff des Völkerrechts.

1. Wären die Staaten völlig voneinander abgeschlossen, so ständen wir am Ende unserer Untersuchungen. Aber eine solche Abschließung ist nicht möglich und liegt auch nicht in der Absicht des Schöpfers. Der Gesellschaftstrieb der menschlichen Natur kommt zwar im Staate insofern zum Abschluß, als der Staat der Gipfelpunkt und Schlußstein in der Hierarchie der natürlichen Gesellschaftsbildung ist. Es gibt keine einheitliche natürliche Gesellschaft, die über dem Staate stände. Zwar können sich mehrere Staaten verschmelzen oder der eine den andern sich unterwerfen, dann erhalten wir aber nur einen neuen, vergrößerten Staat. Wir haben keine Gesellschaft höherer Art. Auch können die Staaten Bündnisse miteinander eingehen, aber diese Bündnisse sind keine allgemeine, in der Natur begründete Notwendigkeit, sie beruhen auf freier Entschließung. Außerdem entsteht durch diese Bündnisse keine einheitliche Gesellschaft höherer Art, in welcher die einzelnen Staaten als bloße Glieder aufgingen. Die Bundesstaaten behalten ihre Selbständigkeit wenigstens in allen inneren Angelegenheiten und vereinigen sich bloß zur gemeinsamen Regelung der auswärtigen Beziehungen. Immer bleibt also der Staat der Schlußstein in der gesellschaftlichen Gliederung innerhalb der natürlichen Ordnung.

Digitized by Google

Trotzdem ist ein Verkehr unter den Staaten notwendig, wenigstens auf höheren Kulturstufen, wie wir gleich dartun werden, und wie ein Blick auf den großartigen internationalen Verkehr der Kulturstaaten zur Genüge zeigt. Dadurch entsteht die Frage, wie wir uns in rechtlicher Rücksicht die Beziehungen der Völker zueinander zu denken haben. Ist hier alles der Willkür der Staaten überlassen? Gilt im Völkerverkehr das bloße Faustrecht, das Recht des Stärkeren, oder gibt es Pflichten und Rechte, die auch von den Staaten im gegenseitigen Verkehr anerkannt werden müssen? Mit andern Worten: Gibt es ein Völkerrecht?

2. Das Völkerrecht, von dem wir hier reden, ist nicht zu verwechseln mit dem *ius gentium*. Unter ius gentium verstanden die römischen Juristen jenen Teil der staatlichen Gesetze und Einrichtungen, welcher notwendige Vernunftforderungen enthält und sich als notwendige Schlußfolgerung aus den allgemeinen naturrechtlichen Grundsätzen herleiten läßt (I 539). Diese Auffassung kehrt beim hl. Thomas wieder (I 542). Die späteren Scholastiker und die Rechtslehrer des 17. und 18. Jahrhunderts verstanden unter ius gentium ein Mittelglied zwischen Naturrecht und rein positivem Recht, nämlich jene positiven Gesetze und Einrichtungen, die zwar nicht einfachhin notwendige Schlußfolgerungen aus dem Naturgesetz, aber doch so angemessen und vernünftig sind, daß fast alle Völker sie durch Gewohnheit eingeführt haben (I 547 ff). Dieses ius gentium hat also nicht bloß die Beziehungen der Staaten zum Gegenstande, sondern auch, und zwar vorzüglich, die Beziehungen der Glieder eines und desselben Staates zueinander. Es gehört ferner vorwiegend zum Privatrecht. Das Völkerrecht dagegen, von dem wir jetzt handeln, und das auch internationales Recht genannt wird, bezieht sich nur auf das Verhältnis der verschiedenen Staaten (Nationen) zueinander und gehört vorwiegend zum öffentlichen Recht, wie sich aus unsern weiteren Erörterungen ergeben wird. Dasselbe kann definiert werden als der Inbegriff der Pflichten und Rechte, welche die Staaten in ihren Beziehungen zueinander haben.

3. Das Völkerrecht wird eingeteilt: a) in das natürliche und positive Völkerrecht. Unter natürlichem Völkerrecht versteht man die internationalen Rechte und Pflichten, welche sich unmittelbar aus dem Naturgesetz ergeben und in ihrem Bestand von positiven Satzungen unabhängig sind[1]. Das positive Völkerrecht dagegen umfaßt jene Pflichten und Rechte, welche sich auf Verträge und Gewohnheiten gründen. Ob es ein natürliches Völkerrecht gebe, werden wir gleich untersuchen.

b) in öffentliches und privates Völkerrecht. Das öffentliche Völkerrecht betrifft die Beziehungen der Staaten als Gesamtheiten zueinander. Das private Völkerrecht (internationales Privatrecht) regelt die privatrechtlichen Beziehungen der Individuen verschiedener Staaten zueinander. Träger

[1] Manche nennen das natürliche Völkerrecht philosophisches Völkerrecht. Dieser Ausdruck ist zwar an sich richtig; denn das natürliche Völkerrecht kann philosophisch aus der Natur und dem Zweck des Völkerverkehrs erkannt und begriffen werden. Trotzdem vermeiden wir den Ausdruck, weil die historische Rechtsschule darunter nicht ein eigentliches, unabhängig von menschlicher Satzung geltendes Recht, sondern bloß allgemeine Ideen und Ziele versteht, nach denen sich die Rechtsbildung vollziehen soll.

Digitized by Google

(Subjekte) des öffentlichen Völkerrechtes sind nicht die einzelnen Bürger, auch nicht die Monarchen, sondern die Staaten als solche, d. h. die organisierten Gesamtheiten. Nur die Vertretung oder Ausübung dieser Rechte und der entsprechenden Pflichten steht dem Staatsoberhaupte zu. Träger des internationalen Privatrechts sind die Privaten selbst. Soweit das Privatrecht sich unmittelbar aus dem Naturrecht ergibt, ist es, wie wir gleich sehen werden, seiner Natur nach international. Das öffentliche Völkerrecht ist das Völkerrecht im engsten und eigentlichsten Sinn. Spricht man im Deutschen von Völkerrecht ohne Zusatz, so versteht man darunter meist das öffentliche Völkerrecht.

c) Das positive Völkerrecht wird unterabgeteilt in allgemeines und besonderes, je nachdem es bei allen Völkern, wenigstens den zivilisierten, oder bloß bei einigen anerkannt ist. Das allgemeine Völkerrecht ist bloßes Gewohnheitsrecht; das besondere kann auch auf schriftlichen oder mündlichen Verträgen beruhen. Das natürliche Völkerrecht ist seiner Wesenheit nach allgemein.

d) Endlich unterscheidet man noch das Völkerrecht im Krieg und im Frieden. Andere Rechtsregeln gelten zur Zeit des Friedens, andere in Zeiten des Krieges.

Wir werden im folgenden nur vom natürlichen Völkerrecht handeln, das allein einer philosophischen Betrachtung fähig ist. Die Erkenntnisquellen desselben sind keine andern als die der gesamten Moralphilosophie. Nur was die Vernunft auf Grund allgemeiner Prinzipien aus der Natur und dem Zweck des internationalen Verkehrs der Völker als Pflicht oder Recht zu erkennen vermag, gehört zum natürlichen Völkerrecht. Die Erkenntnisquellen des positiven Völkerrechtes sind die ausdrücklichen oder stillschweigenden Verträge. Zu den letzteren sind die tatsächlich anerkannten Rechtsgewohnheiten zu zählen.

Zweiter Artikel.

Geschichte des Völkerrechts.

Unrichtig ist die Behauptung Guizots[1], es habe den vorchristlichen Heiden an allen Begriffen von Pflicht und Recht im internationalen Verkehr gemangelt. Aus unzähligen Zeugnissen geht hervor, daß die Völker des Altertums sich an das den Feinden gegebene Wort gebunden hielten, besonders wenn dasselbe durch einen Eid bekräftigt war. Wir erinnern hier nur an die Erzählung von Regulus und an die Tatsache, daß der römische Senat einen Römer, der seinem Eide zuwider nicht zu den Karthagern zurückkehren wollte, fesseln und dem Feinde ausliefern ließ. „In wessen Adern römisches Blut fließt, dem geziemt es, unter allen Umständen Wort zu halten.“[2] Wir wissen auch von zahlreichen Bündnissen und Verträgen, welche die verschiedensten Völker untereinander eingingen und die Überzeugung voraussetzen, daß man fremden Völkern gegenüber verpflichtet sei, die eingegangenen Verträge zu halten. Sie unterschieden ferner sehr wohl zwischen gerechten und ungerechten Kriegen[3]. Das Priesterkollegium der Fetialen war eigens eingesetzt zur Aufrechterhaltung der völker-

[1] L'église ch. 14. [2] Vgl. oben I 609.

[3] Viele Zeugnisse hierüber bei Grotius, De iure belli et pacis II 1, n. 1 ff.

Digitized by Google

rechtlichen Beziehungen, besonders im Krieg. Bei Livius[1] erklärt Furius Camillus, man müsse nicht weniger gerecht als tapfer Krieg führen; auch der Krieg habe seine Gesetze. Denselben Gedanken spricht der hl. Ambrosius als längst bekannt und selbstverständlich aus: Auch im Kriege und den Feinden gegenüber gelten die Pflichten der Gerechtigkeit und Liebe[2]. Charakteristisch ist auch die Antwort, die ein gefangener Seeräuber Alexander dem Großen gegeben haben soll, als dieser ihn fragte, was ihm denn scheine, daß er das Meer unsicher mache? „Ganz dasselbe", antwortete er, „was dir, indem du den Erdkreis unsicher machest; weil ich aber nur mit einem kleinen Schiffe es tue, nennt man mich einen Räuber, du aber tust es mit einer großen Flotte, und deshalb nennt man dich Imperator."[3]

Auch die griechischen Philosophen reden schon von einem für alle Menschen verbindlichen Recht, so die Stoiker und namentlich Aristoteles[4]. Noch deutlicher tritt diese Idee eines alle Völker umspannenden Rechts bei Cicero und den römischen Juristen zu Tage[5]. Nach dem Justinianischen Recht sind in Bezug auf das Naturrecht alle Menschen einander gleich[6].

So wahr dies jedoch ist, so läßt sich doch nicht leugnen, daß das antike Heidentum es nie zu einer würdigen und richtigen Auffassung des Völkerverkehrs gebracht hat. Rohe Gewalt und Hinterlist war wenigstens in der Praxis die oberste Regel. Die Hellenen, unstreitig das gebildetste aller alten Völker, betrachteten jeden Ausländer als Feind. Zwar stand in Hellas der Fremde als Schutzflehender in besonderer Weise unter der Obhut des Zeus der Gastfreundschaft — *Ζεὺς ξένιος* —, aber in diesem Glauben kam nur der Gedanke zum Ausdruck, daß es den Göttern mehr am Herzen liege, die Verbrechen gegen die Fremden als gegen die Mitbürger zu strafen, weil jene schutzloser und darum bemitleidenswerter seien[7].

Infolge dieser Auffassung des Völkerverkehrs galt, besonders in den älteren Zeiten, der Krieg fast als das normale Verhältnis unter den Völkern verschiedener Nationalität, welches nur auf Grund besonderer Verträge zeitweilig dem Frieden Platz machen mußte. Dem Sieger wurde das Recht zugesprochen, die Besiegten zu töten, zu Sklaven zu machen und ihrer Habe völlig zu berauben. Daher das Vae victis!

Diese Anschauung über die internationalen Beziehungen hing wesentlich damit zusammen, daß das Bewußtsein der gemeinsamen Abstammung, der ge-

---

[1] Hist. l. 5, c. 27.

[2] Ambros., De off. l. 1, c. 29. Ähnlich der hl. Augustinus (De civit. Dei l. 4, c. 6): Inferre autem bella finitimis et inde in cetera procedere, ac populos sibi non molestos sola regni cupiditate conterere et subdere, quid aliud quam grande latrocinium nominandum est?

[3] S. August., De civit. Dei l. 4, c. 4.

[4] Ethic. Nic. l. 5, c. 10; s. oben I 534.

[5] Vgl. oben I 540 ff.

[6] L. 32, D. 50, 17: Quod ad ius naturale attinet, omnes homines aequales sunt. Vgl. L. 4, D. 1, 1. Ferner Musonius, Lib. Exilium non esse malum bei Stob., Sermo 40, 7: *κοινὴ πατρὶς ἀνθρώπων ὁ κόσμος ἐστίν.* Cicero behauptet: iustitia praecipit parcere omnibus, consulere generi humano (De republ. 3, 12); er redet von einer das ganze Menschengeschlecht umfassenden Liebe: caritas generis humani (De fin. 5, 23, 65). Vgl. oben I 540 ff.

[7] Schmidt, Die Ethik der Griechen II 325.

Digitized by Google

meinsamen Natur, des gemeinsamen Endziels, kurz, der Einheit des Menschengeschlechtes als einer großen Familie, fast ganz verschwunden war. Jede Nation betrachtete sich als völlig von den übrigen verschieden, glaubte an einen eigenen ersten Stammvater, den der Nationalstolz meist noch vergötterte, um den eigenen Namen zu verherrlichen und der Verachtung fremder Völker einen Schein von Berechtigung zu geben. So konnte eine sich immer schroffer gestaltende nationale Abschließung gegen andere Völker, eine gegenseitige Befehdung bis zur Vernichtung nicht ausbleiben.

Das israelitische Volk vermochte trotz seiner reineren Lehre an diesem Verhältnisse nichts zu ändern, weil seine nationale Abgeschlossenheit mit seinem Beruf als Träger der göttlichen Verheißung innig zusammenhing. Doch war die mosaische Gesetzgebung den Fremden entschieden günstiger als die anderer Völker[1].

Erst das Christentum als wesentlich inter- oder übernationale Religion (Weltreligion) hat den Menschen wieder das Bewußtsein ihrer Einheit, ihrer Zugehörigkeit zu einer einzigen großen Gottesfamilie gebracht und dadurch die Grundlage zu einer ganz neuen Epoche des Völkerrechts gelegt. Wenn auch Christus und die Apostel kein internationales Gesetzbuch abfaßten, so war doch die bisherige Auffassung des Völkerverkehrs mit den christlichen Ideen unvereinbar, ähnlich wie die antike Sklaverei dem christlichen Geiste notwendig weichen mußte. Das Christentum hat die Nationen, die bisher als geschworene Feinde sich gegenüberstanden, einander näher gebracht, und namentlich war es die alle Länder und Reiche umspannende katholische Kirche, welche die Völker zu einer großen, sichtbaren Gemeinschaft vereinigte. Unter dem römischen Papste als dem obersten Leiter und dem geborenen Schiedsrichter bildeten die christlichen Nationen ein großes Ganzes, das in dem Kaiser als dem berufenen Schirmer der Kirche auch ein weltliches Haupt besaß.

In dieser innigen Vereinigung der christlichen Völker mag auch ein Grund liegen, warum man an die wissenschaftliche Bearbeitung des Völkerrechtes wenig dachte. Es lag eben kein Bedürfnis nach wissenschaftlichen Erörterungen über die internationalen Beziehungen vor. Die christlichen Grundsätze waren das von allen anerkannte Gesetzbuch, Papst und Kaiser die höchste Instanz bei entstehenden Streitigkeiten.

Es ist nicht zufällig, daß die eingehendere wissenschaftliche Bearbeitung des Völkerrechtes erst mit dem Zerfall der christlichen Völkerfamilie zur Zeit der Reformation beginnt.

Die ersten bedeutenden Leistungen rühren von katholischen Theologen her, nämlich von den Dominikanern Fr. Viktoria[2] und Dom. Soto[3], denen der Jurist B. Ayala[4] und die Jesuiten L. Molina[5], Fr. Suarez[6] und andere folgten. Von protestantischer Seite sind Alb. Gentilis[7] und später Hugo Grotius[8] zu nennen. So gern wir die Verdienste des Grotius anerkennen, so ist es doch eine Übertreibung, wenn man ihn

[1] Vgl. Nm 15, 15; Dt 10, 19.
[2] Relect. theol. de iure belli.
[3] De iustitia et iure libri septem.
[4] De iure et officiis belli.
[5] De iustitia et iure.
[6] De bello (im Traktat De charitate); ferner De legibus et legislatore Deo.
[7] De iure belli (1589) und De legationibus (1583).
[8] De iure belli et pacis (1625).

Digitized by Google

protestantischerseits als den Erfinder oder ersten Bahnbrecher des wissenschaftlichen Völkerrechts feiert. Um davon zu schweigen, daß schon der hl. Thomas die grundlegenden Prinzipien des Völkerrechts aufgestellt hat, enthalten die Arbeiten der späteren Theologen nahezu alles, was sich allgemein und prinzipiell über den Völkerverkehr sagen läßt, und zwar vielfach in eigenen und abgeschlossenen Abhandlungen. Namentlich sind die Abhandlungen von Suarez De bello und De legibus auch heute noch sehr beachtenswerte Leistungen.

Wendet man ein, daß die Theologen ihre völkerrechtlichen Grundsätze nicht bloß aus der natürlichen Vernunft, sondern auch aus den Glaubensquellen schöpfen, so ist das richtig, gilt aber gerade so gut von Grotius, der sich sehr häufig auf Schrift und Tradition beruft. Grotius selbst war auch weit entfernt, seine Vorgänger und Vorarbeiter auf dem Gebiete des Völkerrechts zu mißachten. Unzähligemal beruft er sich auf die Scholastiker, namentlich auf Thomas v. Aquin, Navarrus, Covarruvias, Viktoria, Soto, Suarez, Lessius und andere[1]. Der Protestant Conring behauptet geradezu, Grotius verdanke sein Werk De iure belli et pacis den Schriften des Fr. Viktoria[2]. Das erste eigentlich systematische Werk über das Völkerrecht mit Ausschluß des inneren Staatsrechtes dürfte wohl das Werk des Genfers Vattel: Le droit des gens (1758) sein. Seitdem ist die Literatur über das Völkerrecht mächtig angewachsen[3]. Als eines der bedeutendsten Werke in deutscher Sprache gilt auch heute noch in weiten Kreisen Hefftter, Das europäische Völkerrecht der Gegenwart[4]; außerdem sind noch Bulmerincq, Systematik des Völkerrechts (1858), Bluntschli, Das moderne Völkerrecht der zivilisierten Staaten (1868), Holtzendorff, Das europäische Völkerrecht[5], und desselben Handbuch des Völkerrechts, endlich das sehr brauchbare Lehrbuch von P. Resch, Das Völkerrecht der heutigen Staaten europäischer Gesittung[6], zu nennen.

Obwohl aber die wissenschaftliche Bearbeitung des Völkerrechtes in der neueren Zeit eine regere geworden ist, so muß man doch den Fortschritt im Völkerrecht, sowohl was die Praxis als was die Theorie angeht, mindestens als einen höchst zweifelhaften bezeichnen.

Durch die Glaubensspaltung wurde die europäische Völkerfamilie zerrissen, und der religiöse Hader im Bunde mit nationaler Abneigung brachte Haß und Mißtrauen in den internationalen Verkehr. Namentlich seit dem Westfälischen Frieden fing man an, das „europäische Gleichgewicht" als den obersten Hort des Friedens unter den Völkern Europas anzusehen. Man überwachte sich gegenseitig eifersüchtig und fiel gemeinsam über denjenigen her, der zu mächtig zu werden drohte. Daß man im diplomatischen Verkehr anfing, jedes, auch das verwerflichste Mittel, z. B. die Lüge, den gegenseitigen Betrug u. dgl., für erlaubt zu halten, ist bekannt. So konnte allmählich die Meinung auf-

[1] Wie hoch Grotius die Scholastiker schätzte, beweisen seine eigenen, schon früher (I 57 A.) angeführten Worte. Man vgl. auch seine Epist. ad Gallos, ep. 154.

[2] Operat. IV. De Republ. Hispan. f. m. 77—78. Conring fügt bei: Qui igitur ad subtilissimam philosophiae moralis cognitionem adspirat, *comparet sibi Hispanos;* Germani enim et Galli, si cum iis conferantur, nihili sunt.

[3] Einen Überblick gibt Holtzendorff, Enzyklopädie der Rechtswissenschaft[5] 1264; R. v. Mohl, Enzyklopädie der Staatswissenschaften § 56 und 57.

[4] 7. Aufl. 1882 (bearbeitet von Geffcken).

[5] In der Enzyklopädie der Rechtswissenschaft (bearbeitet von F. Stoerk) a. a. O. 1259 ff. [6] 2. Aufl., Graz 1890.

Digitized by Google

kommen, der Politiker sei im Interesse des Staates nicht an die gewöhnlichen Sittengesetze gebunden.

Heute herrscht vielfach der krasse Materialismus im Völkerrecht. Das beweist die Art und Weise, wie man nicht selten Kriege anzettelt und beginnt, wenn günstige Aussicht auf Demütigung eines verhaßten Gegners oder auf Raub einer neuen Provinz vorhanden ist. Das beweist die Art und Weise, in der man die internationalen Verträge, besonders die Konkordate, bricht und die feierlichsten, selbst eidlich bekräftigten Versprechungen mißachtet, sobald sie dem augenblicklichen Staatsinteresse nicht mehr dienlich erscheinen. Das beweist endlich der wahrhaft unerträglich gewordene Militarismus mit seinen riesigen Armeen und Kriegsbudgets, mit seinem beständigen Wettlauf nach neuen Waffenrüstungen, um den Gegner im günstigen Augenblick überfallen und niederschmettern zu können. Nicht die Gerechtigkeit, sondern die Gewalt scheint im Rate der Völker zu entscheiden.

Entsprechend dieser materialistischen Auffassung leugnen auch neuere Rechtslehrer unverblümt jedes Völkerrecht. So sagt E. v. Hartmann[1] ganz offen: Die reservatio mentalis, die jeder Staat macht, daß er alle Verträge nur so lange hält, als es ihm vorteilhaft erscheint, „ist das allein richtige und allein praktische Verhalten der Regierungen, da zwischen souveränen Nationen nur der Naturzustand, d. h. der Krieg aller gegen alle mit Waffenstillständen aus Opportunitätsrücksichten, besteht". Das ist klar. Der Kampf ums Dasein soll die einzige Regel im Verkehr der Staaten untereinander sein. In gleichem Sinne sagt Ad. Lasson[2]: „Zwischen den Staaten als souveränen Wesen ist zwar ein eigentlicher Rechtszustand nicht möglich; aber da die Staaten zugleich klug sind (!) und das Nützliche suchen, so stellt sich auf Grund der Gemeinsamkeit der Interessen ein Zustand her, der mit einem Rechtszustand eine gewisse Ähnlichkeit hat." Und S. 402: „Der Staat behält sich vor, das Völkerrecht zu beobachten oder nicht, je nachdem er es in seinem Interesse finde." Und wiederum S. 405: „Nach alledem gibt es für die Verhältnisse zwischen den Staaten ein eigentliches Recht von formellem und positivem Charakter nicht." Ähnlich hatte Lasson schon früher gelehrt: „Der Staat ist nach außen ein ungebändigter, ungezügelter Wille der Selbstsucht. Da es für ihn keine sittliche Pflicht, keine Rechtsordnung gibt, der er zu gehorchen hätte, so dient er nur seinem Nutzen, und weil jeder Staat das tut, so geraten die Staaten notwendig in einen unablässigen und auch nach scheinbarer Unterbrechung doch immer sich erneuernden Streit."[3] Deshalb herrscht auch nach ihm von Natur aus zwischen den Staaten der Streit; das Völkerrecht trägt den Charakter des klugen Egoismus, und der Krieg ist ein Mittel der Unterhandlung usw. Gumplowicz[4] schreibt: Das Völkerrecht ist „nur der Inbegriff der Formen, die tatsächlich in friedlichem Verkehr der Staaten und Völker untereinander beobachtet werden". Nach Paulsen[5] gilt „im Verkehr zwischen Staaten die stillschweigende Voraussetzung: jeder Staat wird in seinem Verhalten lediglich durch die Rücksicht auf die eigenen Lebensinteressen bestimmt, er wird diese, soweit er es mit Sicherheit tun kann, auch mit Gewalt auf Kosten der andern durchsetzen. Es gibt zwischen Staaten

[1] Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins (1879) 361 u. 498.
[2] System der Rechtsphilosophie 394.
[3] Prinzip und Zukunft des Völkerrechts (1871) 31.
[4] Allgemeines Staatsrecht 414. [5] System der Ethik[5] II 198.

Digitized by Google

keinen Rechtszustand, der jedem Sicherheit gegen Übergriffe bietet ..., zwischen den Staaten besteht daher ein beständiger potentieller Kriegszustand" [1].

Dritter Artikel.

Begründung des natürlichen Völkerrechts.

1. Es ist nicht zufällig, daß das Vorhandensein jedes Völkerrechtes in Theorie und Praxis heute vielfach geleugnet wird. Ein gemeinsames, alle Völker umfassendes Recht setzt voraus, daß das Menschengeschlecht eine wahre Einheit bilde, daß es denselben Ursprung, dasselbe Endziel, denselben Herrn im Himmel habe, kurz, daß es eine große Familie sei mit einem gemeinsamen Vater und Gesetzgeber.

Die naturalistische Weltauffassung aber, die leider in immer weitere Kreise dringt, atomisiert auch in dieser Beziehung die Gesellschaft. Sie zerreißt das Menschengeschlecht in Rassen und Nationen, die sich wie die verschiedenen Tierhorden fremd, ja feindselig gegenüberstehen und keine andere Rechtsregel als das eigene Interesse anerkennen. Ganz folgerichtig zu dieser Anschauung leugnet sie das Völkerrecht. Gibt es kein gemeinsames, das ganze Menschengeschlecht umfassendes und im Gewissen verpflichtendes Gesetz, so gibt es kein allgemeingültiges Naturrecht und folglich auch kein natürliches Völkerrecht (I 501). Ein solch allgemeines, alle Zeiten und Völker umfassendes Gesetz hat einen gemeinsamen Gesetzgeber zur Voraussetzung, für den die Schranken der Zeit und des Ortes nicht bestehen. Und weil man diesen Gesetzgeber nicht anerkennen will, so muß man folgerichtig das Naturrecht und noch mehr das Völkerrecht bestreiten. Eine tiefere Erfassung der Rechtsordnung weist überall auf denjenigen hin, welcher die gemeinsame Urquelle jeder Ordnung und jedes Rechtes ist. Von theistischem Standpunkt kann der Nachweis des natürlichen Völkerrechtes nicht schwer fallen.

2. Daß es ein internationales Privatrecht gebe, ist nach dem, was wir über das Naturrecht gesagt haben, fast von selbst einleuchtend. Einige Erwägungen werden uns davon überzeugen. Jeder Mensch hat eine Summe von Rechten, z. B. das Recht auf sein Leben, auf Ehre und guten Namen,

---

[1] Geradezu unbegreiflich ist, wie ein sonst geschätzter Schriftsteller schreiben konnte, der hl. Thomas, Suarez und die Scholastiker überhaupt hätten kein natürliches Völkerrecht (ius gentium) anerkannt. Hier liegt ein arges Mißverständnis vor. Unter ius gentium verstehen viele Scholastiker nicht das ganze internationale Recht wie wir, wenn wir von Völkerrecht reden, sondern ein Mittelglied zwischen Naturrecht und rein bürgerlichem Recht (siehe oben 690 f). Daß nach den Scholastikern die Völker im gegenseitigen Verkehr viele Rechte und Rechtspflichten schon auf Grund des bloßen Naturgesetzes haben, beweisen ihre Ausführungen über die Bedingungen zur Erlaubtheit des Krieges. Übrigens sagen sie es auch an vielen Stellen ausdrücklich. Hier nur eine Stelle. Nachdem Suarez bewiesen, daß auch die Staaten sich untereinander zu einem größeren gesellschaftlichen Ganzen vereinigen müssen, fährt er fort: Hac ergo ratione indigent (communitates perfectae) aliquo iure, quo dirigantur et recte ordinentur in hoc genere communicationis et societatis. *Et quamvis magna ex parte hoc fiat per rationem naturalem;* non tamen sufficienter et immediate quoad omnia; ideoque aliqua specialia iura potuerunt usu earundem gentium introduci. De leg. l. 2, c. 19, n. 9.

Digitized by Google

auf Freiheit und Eigentum, und zwar nicht erst auf Grund positiver Gesetze, sondern auf Grund des natürlichen Sittengesetzes (I 491 ff). Dieses ist aber seiner Natur nach allgemein gültig, und deshalb ist auch jene Summe von Rechten allgemeingültig. Das Naturrecht ist seiner Wesenheit nach international. Jedem Menschen kommt das Recht auf persönliche Sicherheit und Freiheit zu, nicht weil er Angehöriger dieses oder jenes Staates, dieser oder jener Nation oder Rasse, oder weil er zivilisiert oder Christ ist, sondern weil er Mensch ist, Träger der vernünftigen Menschennatur.

Möchte deshalb auch keinerlei positive Rechtsordnung bestehen, so könnte doch jeder Mensch die Reise um die Welt antreten und alle Länder durchwandern mit dem Bewußtsein, daß er nirgends rechtlos ist, daß es eine Rechtsordnung gibt, die über allen Nationen steht und nicht deshalb gilt, weil sie von den Menschen anerkannt wird, sondern deshalb anerkannt wird, weil sie gilt.

In der Tat, das jedem Menschen ins Herz geschriebene Gebot: „Du sollst nicht töten", bedeutet nicht etwa: Du sollst deine Freunde, Stammverwandten, die Angehörigen desselben Staates oder Volkes oder die Zivilisierten nicht töten, sondern es verbietet allgemein die ungerechte Tötung des Nebenmenschen oder jede Tötung ohne rechtmäßigen Auftrag der öffentlichen Gewalt und außerhalb der dringenden Notwehr. Ähnliches gilt von den Verboten des Ehebruchs, der Verleumdung, des Betrugs, Diebstahls usw.

3. Das Naturgesetz gilt für alle Menschen in allen Verhältnissen, es ist seiner Natur nach international. Daraus folgt auch das Dasein des öffentlichen Völkerrechtes. Der Grundsatz Suum cuique gilt nicht bloß von Individuum zu Individuum, sondern auch von Gesellschaft zu Gesellschaft. Eine Privatgesellschaft darf die andere nicht in dem Ihrigen schädigen oder ihr dasselbe unbefugt vorenthalten, ohne sich einer Rechtsverletzung schuldig zu machen. Dasselbe gilt auch von den öffentlichen Gesellschaften. Ein Staat, der den andern unbefugt schädigt, seiner Freiheit oder Güter beraubt, begeht eine Rechtsverletzung, mag eine positive Rechtsordnung dieses anerkennen oder nicht. Der Grundsatz Suum cuique schützt jeden Staat gegen willkürliche Angriffe von außen, mögen sie nun von Privatpersonen oder von Staaten ausgehen.

Privatrecht und öffentliches Recht durchdringen sich auch im Völkerverkehr gegenseitig derart, daß das erstere nicht mißachtet werden kann, ohne das letztere zu verletzen. Das Naturrecht verbietet jeden unbefugten Eingriff in ein fremdes Privatrecht, mag dieses angeboren oder wohlerworben sein. Hat sich nun ein Staat gebildet, und sind rechtmäßige Träger der öffentlichen Gewalt vorhanden, so haben diese ein Recht auf den Besitz der öffentlichen Gewalt, und ebenso haben die Untertanen ein Recht, daß man sie nicht gegen ihren vernünftigen Willen der rechtmäßigen Obrigkeit beraube und einer fremden Herrschaft unterwerfe.

4. Um die Notwendigkeit eines natürlichen öffentlichen Völkerrechtes noch besser einzusehen, müssen wir auf die menschliche Natur zurückgreifen. Es ist nicht Willkür, daß die Völker miteinander in Verkehr treten. Mit ähnlicher, wenn auch geringerer Notwendigkeit, wie die menschliche Natur zur Bildung von Gemeinden und Staaten treibt, neigt sie auch zu gegenseitigem Verkehr unter den Völkern, und zwar sind auch hier dieselben Triebkräfte tätig. Der

Digitized by Google

Staat bildet zwar den Schlußstein in der hierarchischen Gliederung der Gesellschaft, aber auch er genügt sich nicht absolut. Auf sehr niederer Kulturstufe kann sich allenfalls ein Staat genügen; je weiter aber die Kultur voranschreitet, um so weniger vermag er fremder Hilfe zu entbehren. Die Arbeitsteilung zieht immer weitere Kreise; zuerst wird sie in der Gemeinde, dann im Staate und endlich in der gesamten Menschheit durchgeführt. Die Völker teilen unter sich die gesellschaftlichen Aufgaben, und zwar nicht nach bloßer Willkür, sondern im Anschluß an die Verschiedenheit der Volksanlagen, der Beschaffenheit und Lage des Bodens und anderer Umstände.

Der Verkehr der Völker untereinander ergibt sich also notwendig aus der menschlichen Natur und ist mithin vom Urheber der Natur gewollt. Dieser mußte also auch alles wollen, was erfordert wird, damit ein geordneter und sicherer Völkerverkehr möglich sei. Dazu gehört aber die gegenseitige Pflicht der Gerechtigkeit und Liebe. Unter den Tierhorden herrscht der rohe Kampf ums Dasein; die Menschen aber sollen in ihrem gegenseitigen Verkehre durch Gerechtigkeit und Liebe geleitet werden — und das gilt auch von den Staaten, die ja aus Menschen bestehen. Mit andern Worten: Gott will den Bestand der Staaten. Er muß ihnen also auch das zu diesem Bestande notwendige Mittel geben. Dieses Mittel ist aber vor allem das Recht auf die eigene Sicherheit und Freiheit, das Recht, unbehindert von fremden Eingriffen dem ihnen von Gott gestellten Zwecke zuzustreben. Sonst könnte ja beliebig der mächtigere Staat über den schwächeren herfallen und ihn seiner Freiheit berauben, und es würde der wilde Kampf ums Dasein oder das rohe Faustrecht im Völkerverkehre Platz greifen.

5. Daß es wenigstens ein *positives* öffentliches Völkerrecht geben müsse, wird nicht nur von der ungeheuren Mehrheit aller Rechtslehrer, sondern auch von den Staaten selbst in der Praxis anerkannt. Die letzteren müssen doch miteinander verbindliche Verträge schließen können, sonst ist kein geordneter Verkehr unter ihnen möglich. Nun kann aber ohne Voraussetzung eines natürlichen Völkerrechts kein positives Völkerrecht zu stande kommen. Also muß es ein natürliches Völkerrecht geben.

Gibt es kein natürliches Völkerrecht, so gibt es keine über den Völkern stehende gemeinsame Rechtsordnung. Jeder einzelne Staat kann dann von niemand als höchstens von sich selbst verpflichtet werden. Niemand aber kann sich selbst verpflichten, wenn nicht eine höhere Rechtsordnung vorausgesetzt wird. Denn was bedeutet eine Pflicht, die man jeden Augenblick mit demselben Recht wieder aufheben kann, mit dem man sie übernommen?

Der Mensch kann sich allerdings durch ein freiwilliges Versprechen selbst binden, aber nur deshalb, weil es eine Forderung der natürlichen Rechtsordnung ist, daß man das rechtmäßig eingegangene Versprechen halte. Gäbe es keine solche Rechtsordnung, so könnte jeder die durch ein Versprechen übernommene Pflicht nach Belieben rückgängig machen.

Gerade so verhält es sich mit den Staaten. Gibt es keine von den Staaten in ihrem Verkehr anzuerkennende höhere Rechtsordnung, so können internationale Verträge gar nicht zu stande kommen. Die gegenseitigen Abmachungen sind dann, wie E. v. *Hartmann* und *Ad. Lasson* von ihrem

Digitized by Google

Standpunkte ganz folgerichtig sagen, beliebig widerrufliche Versprechungen oder Zusagen, die man nur so lange hält, als es einem nützlich erscheint[1]. Im Grunde müssen alle Gegner des Naturrechts diese Folgerung anerkennen, und es ist nur eine glückliche Inkonsequenz, daß sie es nicht tun[2]. Gibt es kein Naturrecht, so gibt es kein Völkerrecht, weder ein natürliches noch ein positives. Das Recht des Stärkeren ist dann die einzige Regel des Verhältnisses der Völker untereinander. Wer eine so absurde und verderbliche Folgerung nicht zugeben will, muß das Naturrecht annehmen.

Diejenigen, welche ein positives, aber kein natürliches Völkerrecht anerkennen, müssen auch notwendig von vornherein die nicht europäischen oder wenigstens die nicht zivilisierten Nationen vom Völkerrecht ausschließen. Das positive Völkerrecht kann nur auf Grund eines ausdrücklichen oder stillschweigenden Übereinkommens entstehen, es muß durch Wort oder Tat im gegenseitigen Verkehr anerkannt und geübt werden. Von einer solchen Übereinkunft oder Anerkennung kann aber in Bezug auf unzivilisierte Stämme und Völkerschaften, die mit andern Nationen nicht im Verkehre stehen, keine Rede sein. Man muß also annehmen, daß das Völkerrecht für sie keine Geltung hat[3]. Tatsächlich scheinen auch gewisse zivilisierte Staaten gegen die Indianer und Neger nach diesen „Grundsätzen" zu verfahren.

Zweites Kapitel.

Das Völkerrecht in Friedenszeiten.

Erster Artikel.

Allgemeine Grundsätze über die internationalen Pflichten und Rechte der Völker.

Wir werden im folgenden nur vom öffentlichen Völkerrechte handeln, denn die Privatrechte behalten, soweit sie sich auf das Naturrecht stützen, an und für sich im internationalen Verkehr dieselbe Bedeutung, die sie gegenüber den Mitbürgern desselben Staates haben. Natürlich hat jedes Volk das Recht, den Aufenthalt der Fremden in seinem Gebiete und deren Rechtsfähigkeit um des Gesamtwohles willen gewissen Beschränkungen zu unterwerfen.

1. Wie die einzelnen Personen, so sind auch die Staaten als moralische Personen in Bezug auf die rein natürlichen oder angeborenen Rechte und Pflichten einander gleich. Denn diese Pflichten und Rechte ergeben sich unmittelbar aus dem Zweck und Wesen des Staates, und hierin ist unter den Staaten kein Unterschied.

---

[1] S. oben 695.

[2] So ist es ganz inkonsequent, wenn Stoerk (in Holtzendorffs Enzyklopädie der Rechtswissenschaft[5] 1261) schreibt: „Die freie Willensbindung des Staates bildet das Rechtsprinzip sowohl der innerhalb wie der jenseits des Staates bestehenden und wirkenden Rechtsordnung", und dann doch eingehend vom Völkerrecht handelt. Wenn der freie Wille das einzige Rechtsprinzip ist, so besteht das Recht nur so lange als der freie Wille selbst. Will der Staat nicht mehr, so hört das Recht auf.

[3] Geffcken erkennt auch die Folgerung ausdrücklich an. Siehe Heffter, Das europäische Völkerrecht[7] 2, A. 4. Heffter wollte sogar das Völkerrecht auf die europäischen Nationen beschränkt wissen.

Digitized by Google

Die erworbenen Rechte aber können sehr verschieden sein. In Wirklichkeit sind ja die Staaten, ähnlich wie die einzelnen Menschen, in Bezug auf Entstehung, Einrichtung, Geschichte, Reichtum, Bildung und Macht sehr voneinander verschieden. So kann ein Staat selbst in gewissen äußeren Beziehungen rechtmäßig von einem andern abhängig oder tributpflichtig werden, ohne deshalb die wesentlichen Rechte eines Staates einzubüßen.

2. Die Völker sind nicht nur durch Rechtspflichten, sondern auch durch Pflichten der Liebe miteinander verbunden. Wenn man heute mit Spott von Liebespflichten unter den Nationen redet, so beweist das nur, wie sehr der materialistisch-egoistische Geist schon alles beherrscht. Wie die einzelnen Menschen sich in Liebe zugetan sein sollen, so auch die Staaten, denn auch diese sind organische Glieder in der großen, weitverzweigten Gottesfamilie. Sie sind gewissermaßen Individuen im großen und sollen nach der Absicht des Schöpfers sich helfen und unterstützen, ähnlich wie die einzelnen Individuen und Familien untereinander.

Ja die gegenseitige Liebe unter den Staaten ist nicht nur irgendwie eine Pflicht, sondern auch die Voraussetzung und Grundlage aller internationalen Rechtspflichten. Wie nach Gottes Absicht der einzelne Mensch frei in werktätiger Liebe mit den andern verknüpft sein soll und das Recht nur als notwendige Schutzwehr und dienendes Glied dieser Pflicht hinzutritt, damit er frei seine rein sittlichen Pflichten erfülle (I 459 und 517): so sollen nach Gottes Absicht die Völker, durch Eintracht und Liebe verbunden, sich gegenseitig in der freien Erfüllung der ihnen im Weltplan zugewiesenen Aufgabe unterstützen. Die Rechtsordnung tritt als dienendes und schützendes Glied hinzu. Liebe und Gerechtigkeit sind die beiden Pole, um die sich der Verkehr sowohl der Individuen als der Völker dreht.

3. Wie im Privatverkehr, so gelten auch im Völkerverkehr die beiden obersten Grundsätze: „Was du nicht willst, daß dir geschehe, das tue auch andern nicht", und „Was du willst, daß dir geschehe, das tue auch andern". Der erstere Grundsatz enthält die negativen, der zweite die positiven Pflichten der Nächstenliebe. Insofern ist jedoch ein großer Unterschied im Verhältnis der Privatpersonen und der Staaten zueinander, daß ein Privatmann aus Liebe oft sein eigenes irdisches Wohl zu Gunsten des Nächsten opfern kann, ja manchmal sogar muß, während das Staatsoberhaupt in ähnlicher Lage das Wohl des ihm anvertrauten Gemeinwesens dem eines andern vorzuziehen gehalten ist. Der Grundsatz: Niemand muß von seinem Rechte Gebrauch machen (Nemo iure suo uti cogitur), gilt nicht vom öffentlichen, sondern bloß vom Privatrecht, und auch hier nicht immer.

4. Aus den aufgestellten Grundsätzen ziehen wir folgende Schlußfolgerungen: Ist ein Staat in schwerer Not und Bedrängnis, mag diese nun von inneren oder äußeren Feinden herrühren, so ist es Pflicht der Nachbarstaaten, ihm zu Hilfe zu kommen, wenn er es verlangt und es ohne zu schwere eigene Nachteile geschehen kann. Wenn es beim Nachbar brennt, so ist es Pflicht der Liebe, ihm zu helfen. Gerade so hat auch ein Staat die Pflicht, den andern zu unterstützen, wenn dieser von schweren Übeln bedroht wird und um Hilfe fleht oder sie wenigstens mit Freuden annimmt.

Digitized by Google

Ebenso kann es Pflicht der Liebe sein, einer offenbar ungerecht unterdrückten und schwer mißhandelten Partei zu Hilfe zu kommen sowohl auf dem Wege diplomatischer Verhandlungen als dem der Waffengewalt, wenn die Partei Hilfe sucht und ihr Hilfe gebracht werden kann, ohne größere Übel heraufzubeschwören [1].

Im schroffen Gegensatz zu den hier ausgesprochenen Anschauungen hat der moderne Liberalismus das sog. Nichtinterventionsprinzip aufgestellt. Wie der Liberalismus überhaupt je nach Bedarf „Prinzipien" erfand und in seinem Interesse in Umlauf setzte [2], so geschah es auch mit dem Nichtinterventionsprinzip. Dasselbe wurde von der italienischen Revolutionspartei aufgestellt, um von vornherein die Raubzüge, die man gegen mehrere Kleinstaaten der apenninischen Halbinsel und insbesondere gegen den Kirchenstaat vorhatte und deren Verhinderung durch auswärtige Mächte man fürchtete, gegen mißliebige Einmischung sicherzustellen. Man wollte mit demselben jede Nation von den übrigen isolieren und ihr das Recht zuerkennen, auswärtige Einmischung beliebig zurückweisen zu dürfen.

Dieses Prinzip ist im Grunde nicht nur eine Verleugnung der Solidarität der christlichen Völkerfamilie, sondern steht auch im Widerspruch mit den natürlichen Geboten der Liebe und Gerechtigkeit. Daß es Pflicht der Nächstenliebe sein kann, den Nachbarstaaten zu Hilfe zu eilen, wurde eben gezeigt. Ein Staat kann aber auch das Recht haben, in seinem eigenen Interesse sich in die Angelegenheiten eines oder mehrerer andern Staaten einzumischen. Das ist dann der Fall, wenn eine solche Einmischung zur Erhaltung der eigenen Sicherheit und der eigenen Rechte notwendig wird. Jeder Staat hat zwar das Recht auf seine Freiheit und Selbständigkeit, und unter normalen Verhältnissen sind andere Staaten nicht befugt, in seine inneren Angelegenheiten einzugreifen. Aber auch die andern Staaten haben das Recht auf ihre eigene Sicherheit. Wenn also deren Bestand oder Rechte durch das Verhalten eines Gemeinwesens bedroht sind, so haben sie die Befugnis, die zur Wahrung der eigenen Rechte notwendigen Schritte zu tun.

Wenden wir diese Grundsätze auf den Fall des Kirchenstaates an, so war die Vernichtung desselben durch die piemontesische Regierung nicht nur eine offenbare Verletzung des Völkerrechtes, insofern der Kirchenstaat wie jeder andere Staat das Recht auf seine Selbständigkeit hatte, sondern war auch eine Verletzung des Rechtes der ganzen Kirche bezw. aller Katholiken der Erde, ins-

---

[1] So sagt auch Heffter, Das europäische Völkerrecht § 46: Die Befugnis „zu tatsächlicher Kooperation eröffnet sich, wenn in einem Staate ein innerer Krieg wirklich ausgebrochen ist, und ein anderer Staat von dem im Recht befindlichen, aber widerrechtlich bedrängten Teile um Hilfe angerufen wird. Es ist schon das Recht jedes einzelnen Menschen, dem widerrechtlich Gekränkten zu seiner und seines Rechtes Erhaltung beizustehen; es muß auch das Recht der Staaten sein".

[2] Treffend sagt Th. Meyer: „Unter Prinzipien verstand man ehedem etwas für alle Zeiten Gegebenes, Grundpfeiler alles vernünftigen Denkens und Handelns, ewig und unverrückbar wie die Wahrheiten, die ihnen als Unterlage dienten. Heute sind Prinzipien ein billiger Fabrik- und Modeartikel geworden, der stets zur Auswahl je nach dem herrschenden Interesse zu Gebote steht" (Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts 263).

Digitized by Google

besondere der katholischen Monarchen. Die auswärtigen Mächte hatten deshalb das Recht, zu Gunsten des Kirchenstaates zu intervenieren, ja sie hatten die Pflicht, die Rechte ihrer Untertanen und die eigenen in Bezug auf den Kirchenstaat zu wahren, um von der Pflicht der Liebe zu schweigen, welche ihnen der Hilferuf des Oberhauptes der Kirche auferlegte [1].

Zweiter Artikel.

Die subjektiven Grundrechte der Völker.

Die subjektiven Grundrechte der souveränen Staaten lassen sich auf das Recht der Selbsterhaltung und der freien Entwicklung oder Selbstvervollkommnung zurückführen.

1. Als gottgewollte moralische Person mit einer ihr vom Schöpfer zugewiesenen Aufgabe muß der Staat auch die nötigen Mittel zu seinem Dasein und zur Erreichung seines Zieles haben. Zu diesen Mitteln gehört an erster Stelle das Recht der Selbsterhaltung nicht nur nach innen, sondern auch nach außen. Jeder Staat hat das Recht, von andern Staaten zu verlangen, daß sie nicht unbefugt in seine Rechtssphäre eingreifen oder ihn im Besitze der rechtmäßig erworbenen Rechte stören. Hierin sind sich alle Staaten an und für sich gleich, und das Recht des einen hat seine natürliche Schranke an dem gleichen Rechte des andern.

In diesem Recht der Selbsterhaltung ist auch das Recht der Unabhängigkeit in den inneren Angelegenheiten enthalten. Jeder Staat hat das Recht, seine eigenen inneren Angelegenheiten frei und unabhängig zu ordnen und jede fremde Einmischung fernzuhalten, solange er durch sein Verhalten nicht ein fremdes Recht verletzt. Er darf also nach Belieben seine Verfassung ändern oder ausbilden, fremde Gerichtsbarkeit von seinem Gebiete fernhalten u. dgl. Zur Sicherstellung seiner Unabhängigkeit hat ferner jeder Staat das Recht, die erforderliche Heeresmacht aufzubringen, seine Grenzen mit Festungen zu umgürten, übermäßige Truppenansammlungen an der Grenze von seiten des Nachbarstaates zu verhindern.

2. Das bloße Recht der Selbsterhaltung genügt dem Staate nicht; er soll seinen Zweck immer vollkommener zu erreichen suchen. Dazu bedarf er des Rechtes, sich frei zu bewegen und zu vervollkommnen, sowohl nach innen als nach außen. Diese Freiheit kann selbstredend keine unumschränkte sein; sie ist an die Schranken gebunden, welche der sichere und geordnete Völkerverkehr fordert. Innerhalb dieser Grenzen jedoch hat jeder Staat das Recht der freien Bewegung. Er kann mit andern Nationen in Verkehr treten, mit ihnen Handelsverbindungen anknüpfen, Bündnisse abschließen, ohne daß es dritten Staaten erlaubt wäre, dies zu hindern. Ebenso steht es ihm frei, durch erlaubte Mittel, z. B. durch Umtausch und Kauf oder durch Besitznahme herrenloser Striche, sein Gebiet zu erweitern, Kolonien anzulegen, soweit dadurch nicht bestehende Rechte verletzt werden [2].

---

[1] Th. Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts 261 ff.

[2] Keineswegs haben die zivilisierten Staaten das Recht, die unzivilisierten Stämme wider ihren Willen der politischen Freiheit zu berauben und ihr Gebiet als erobertes Land zu betrachten.

Digitized by Google

Obwohl es im allgemeinen für die Völker notwendig ist, gegenseitige Handelsbeziehungen zu unterhalten, und deshalb eine allgemeine Unterdrückung des Handelsverkehrs eine schädliche und folglich auch unerlaubte Maßregel wäre, so hat doch jeder Staat das Recht, die Einfuhr fremder Waren zu überwachen und im eigenen Interesse gewissen Beschränkungen zu unterwerfen. Hierauf beruht das Recht, *Zölle* auf die Einfuhr fremder Waren zu setzen, sei es zum Schutz des heimischen Ackerbaues und Gewerbes (Schutzzölle) oder zur Gewinnung des nötigen Einkommens (Finanzzölle).

Zum geordneten Verkehr und zur freien Entwicklung der Völker ist erforderlich, daß sie durch abgeordnete Vertreter (Botschafter, Gesandte, Geschäftsträger usw.) miteinander unterhandeln können. Diese Gesandten müssen, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, persönlich unverletzlich sein und frei mit ihren Souveränen verkehren können. Das ist eine notwendige, naturrechtliche Vernunftforderung, weil sonst ein geordneter und sicherer Verkehr der Völker untereinander unmöglich wäre. Die nähere Bestimmung und Umgrenzung des Rechtes der fremden Gesandten ist Sache des positiven Völkerrechtes. Tatsächlich besitzt nach dem herrschenden Gebrauch der zivilisierten Staaten der Gesandte mit seinem Gesandtschaftspersonal das Recht der *Exterritorialität*, d. h. er ist in den meisten Dingen exemt von der Staatsgewalt desjenigen Territoriums, in welchem er sich befindet; insbesondere darf kein Akt der polizeilichen oder richterlichen Gewalt gegen ihn ausgeübt werden[1]. Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, daß diese Befreiung des Gesandten und seines Personals von der Jurisdiktion des Staates, bei dem er beglaubigt ist, ihm kein Recht gibt, demselben durch unerlaubte Mittel Verlegenheiten zu bereiten, z. B. durch Anzettelung von Verschwörungen, Aufreizung der Unzufriedenen, Verbreitung falscher Nachrichten und ähnliches, wie dies in der Geschichte des neueren Gesandtschaftswesens nur allzu häufig vorgekommen ist.

In dem doppelten Recht der Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung ist auch das *Recht auf die Achtung* eingeschlossen, welche dem Staat als einer selbständigen moralischen Person gebührt. Ähnlich wie dem Individuum und der Familie ein gewisses Maß von Achtung und Ehre zur Erhaltung und Entwicklung notwendig ist, so auch dem Staat. Der Verkehr moralischer Personen setzt voraus, daß man sich gegenseitig achte, sich gegenseitiges Vertrauen entgegenbringe. Nur ein Gemeinwesen, von dessen Zuverlässigkeit, Macht, Ordnung und Reichtum man eine gute Meinung hegt, vermag seine Untertanen wirksam zu schützen und zu fördern. Nirgends spiegelt sich die Notwendigkeit der Achtung für den Staat greller wieder als in dem modernen Kreditwesen, wo die kleinste Unordnung oder Veränderung in einem Lande dessen Papiere an der Börse sofort zum Steigen oder Sinken bringt. Auch der internationale Einfluß, den ein Volk in Bezug auf Krieg oder Frieden, Handelsverkehr, Bündnisse usw. besitzt, ist wesentlich von der Achtung bedingt, welche man vor ihm hat.

---

[1] Das Nähere hierüber siehe bei *Heffter*, Das europäische Völkerrecht § 42 ff; *Bluntschli*, Das moderne Völkerrecht § 135 ff; *Resch*, Das Völkerrecht 147 ff.

Digitized by Google

Hieraus ergibt sich für jeden Staat das Recht, von andern Völkern zu verlangen, daß sie erstens die ihm gebührende Achtung nicht durch unerlaubte Mittel: durch öffentliche Beschimpfungen, Verbreitung falscher Nachrichten, schmälern, und zweitens ihm positiv die Achtung und Ehre erweisen, welche Zeit und Umstände erheischen. Es ist also ungerecht, wenn eine Regierung ihren Untertanen erlaubt, die Insignien der staatlichen Würde eines andern Volkes (Fahnen, Flaggen) zu beschimpfen, und die verletzte Macht hat das Recht, Genugtuung zu fordern. Jeder Staat ist ferner berechtigt, daß man seinen öffentlichen Vertretern je nach ihrem Rang, insbesondere seinem Souverän die gebührende Achtung erweise. Die genaue Bestimmung der einzelnen Ehrenrechte ist Sache des positiven Völkerrechts[1].

Dritter Artikel.

Von den völkerrechtlichen Verträgen.

§ 1. Die Staatsverträge.

1. Als selbständige moralische Personen können die Staaten Verträge und Bündnisse miteinander abschließen. Solche völkerrechtliche Verträge sind nicht nur sehr nützlich, sondern auf die Dauer einfachhin notwendig. Der Völkerverkehr muß ein geordneter sein. Das bloße Naturrecht mit seinen allgemeinen Rechtsgrundsätzen reicht aber nicht für alle Lagen und Verhältnisse aus. Es enthält vieles nur im allgemeinen und unbestimmt und muß nach Bedürfnis der zeitlichen und örtlichen Umstände im einzelnen näher bestimmt werden. Und da es für die Staaten keine höhere gemeinsame Autorität in den weltlichen Angelegenheiten gibt, so kann diese Bestimmung nur auf dem Wege ausdrücklicher oder stillschweigender Übereinkünfte oder Verträge erfolgen. Auch die entstehenden Streitigkeiten bedürfen einer Schlichtung, und diese kann nur auf dem Wege des Vertrages zu stande kommen.

Die Staatsverträge unterscheiden sich dadurch von Privatverträgen, daß in den ersteren die Staaten als Gesamtheiten unter sich ein neues Rechtsverhältnis begründen, was bei den letzteren nicht der Fall ist. Auch der Zweck ist verschieden. Bei den Staatsverträgen ist der unmittelbare Zweck beider Kontrahenten das öffentliche Wohl, während die Privatverträge, wenigstens von der einen Seite, das Privatwohl bezwecken. Hiermit hängt zusammen, daß sich die Staatsverträge nur untergeordnet auf Geld werte Sachen beziehen.

2. Das Recht, Staatsverträge abzuschließen, steht nur dem Leiter des ganzen Staates zu. Die öffentlichen Verträge verpflichten nicht bloß die Person des Vertragschließers, sondern die Gesamtheit, und diese kann nur derjenige verpflichten, dem die Leitung und Vertretung der Gesamtheit anvertraut ist. In den heutigen konstitutionellen Staaten bedürfen die völkerrechtlichen Verträge der Genehmigung der Volksvertreter. Von der Regierungsform ist übrigens die Gültigkeit der rechtmäßig eingegangenen Verträge nicht abhängig. Hat ein absoluter Monarch einen völkerrechtlichen Vertrag abgeschlossen, so wird dieser

[1] Siehe Holtzendorff, Enzyklopädie der Rechtswissenschaft 1294.

Digitized by Google

nicht hinfällig, wenn etwa die Staatsform geändert und an Stelle der absoluten die konstitutionelle Monarchie oder die Republik tritt.

Selbstverständlich kann das Staatsoberhaupt nicht nur persönlich, sondern auch durch Vertreter Verträge abschließen. Hat der Vertreter eines Staates unbedingte Vollmacht, so hängt die Gültigkeit des abgeschlossenen Vertrages an und für sich nicht mehr von der nachherigen ausdrücklichen Genehmigung des Staatsoberhauptes ab. Verträge zwischen Souveränen in rein persönlichen, privaten Angelegenheiten gehören nicht dem öffentlichen, sondern dem privaten Völkerrecht an.

3. Zur Gültigkeit der Staatsverträge sind dieselben Bedingungen erforderlich wie zur Gültigkeit der Verträge überhaupt (344 ff). Nur selbständige Staaten, welche die freie Verfügung über den Vertragsgegenstand haben, können Verträge schließen, und zwar nur durch Personen, welche die volle Handlungsfähigkeit besitzen. Gegenstand des Vertrags darf nie etwas seiner Natur nach Verwerfliches oder Ungerechtes sein. Übereinkünfte zur Unternehmung eines ungerechten Krieges, zur ungerechten Gebietserweiterung sind von Haus aus ungültig.

Die Staatsverträge haben verpflichtende Kraft, auch wenn sie einer Partei nachteilig sind und durch Furcht abgenötigt wurden, wofern diese Furcht nicht ungerecht verursacht war. Dieser Grundsatz ist ein notwendiges Erfordernis der Ruhe und Sicherheit im Völkerverkehr. Der Verkehr der Nationen würde sehr gehindert und unsicher, ja der Kriege würde kein Ende sein, wenn die unter dem Eindruck der Furcht abgeschlossenen Verträge ungültig wären oder von der benachteiligten Partei beliebig rückgängig gemacht werden könnten.

4. Wie in Bezug auf die Verträge überhaupt, so pflegen die Staatsrechtslehrer namentlich in Bezug auf völkerrechtliche Vereinbarungen die Frage aufzuwerfen, welches die *Grundlage und Quelle ihrer Verbindlichkeit sei*. Die Rechtspositivisten geraten hier in arge Verlegenheit. Die folgerichtigen leugnen einfach die Rechtskraft der Staatsverträge (s. oben 695). Sie sehen dieselben als widerrufliche Abmachungen an, welche jeder nur so lange hält, als ihm rätlich erscheint. Andere berufen sich auf die allgemeine Rechtsgewohnheit oder die Rechtsüberzeugung der zivilisierten Völker. Allein diese Gewohnheit und Überzeugung kann den völkerrechtlichen Verträgen nur unter der Voraussetzung eines eigentlichen Naturrechts bindende Kraft verleihen. Die souveränen Staaten erkennen keinen weltlichen Obern über sich an.

Uns kann die Begründung der Verbindlichkeit der Staatsverträge keine Schwierigkeit bieten. Diese Übereinkünfte verpflichten wie alle andern Vereinbarungen, weil es eine Forderung der natürlichen Gerechtigkeit ist, daß man rechtmäßig eingegangene Verträge halte. Das Gebot: Du sollst die Verträge heilig halten (Pacta sunt servanda), gehört zu den einleuchtendsten Grundsätzen des Naturrechts und gilt für Staaten nicht minder als für Privatpersonen.

2. Die Konkordate[1].

1. Zu den völkerrechtlichen Verträgen sind auch die *Konkordate* zu rechnen, d. h. die *gegenseitigen Vereinbarungen zwischen Staat*

[1] Eingehend und gründlich handelt von den Konkordaten Fr. X. Wernz S. J., Ius decretalium I, Romae 1898, 189 ff, bei dem sich auch reiche Literaturangaben finden.

Digitized by Google

und Kirche bzw. zwischen den Fürsten oder andern rechtmäßigen Vertretern der Staaten und dem Papste. Die Konkordate sind keine Staatsverträge. Zwar kann auch der Papst als weltlicher Fürst des Kirchenstaates mit andern Fürsten in weltlichen Dingen Staatsverträge abschließen, aber diese Verträge sind keine Konkordate. In den letzteren trifft der Papst als Haupt der katholischen Kirche mit einem Staate ein Übereinkommen.

In rein weltlichen Dingen ist der Staat souverän und in rein geistlichen die Kirche; in denjenigen Angelegenheiten, die unter verschiedener Rücksicht sowohl zur geistlichen als zur weltlichen Gerichtsbarkeit gehören, hat die Kirche von jeher nach Möglichkeit durch Übereinkünfte mit den weltlichen Herrschern Mißhelligkeiten zu verhindern oder zu beenden gesucht.

2. Welches ist die Natur der Konkordate? Nach der Ansicht der sogenannten Legalisten oder Staatskanonisten, welche die Kirche ganz der Souveränität des weltlichen Herrschers unterordnen, geben die Konkordate der Kirche kein Recht auf die in denselben vereinbarte staatliche Leistung, und der Staat hat dementsprechend auch keine Rechtspflicht zu derselben. Sie sind nichts als staatliche Privilegien. Die Regierung nimmt mit Dank die kirchlichen Zugeständnisse an und verspricht dafür eine Gegenleistung, ohne jedoch eine eigentliche Rechtspflicht zu übernehmen[1]. Diese Ansicht ruht naturgemäß auf der unhaltbaren Voraussetzung, die Kirche sei die Dienerin des Staates und besitze nur so viel Rechte, als dieser ihr zu gewähren für gut finde. Denn warum sollte der Staat, wenn er mit der Kirche als einer selbständigen, vollkommenen Rechtsgemeinschaft Verträge abschließt, nicht aus Gerechtigkeit zur Erfüllung seines Versprechens gehalten sein?

Im vollen Gegensatz zu den Anhängern des Staatskirchentums lehren mehrere katholische Kanonisten, die in den Konkordaten von seiten der Kirche gemachten Zugeständnisse an die weltlichen Regierungen seien bloße Privilegien, die der Papst nach Belieben wenigstens gültig widerrufen könne; die Kirche sei folglich höchstens aus Treue, aber nicht aus Gerechtigkeit zur Erfüllung der durch das Konkordat übernommenen Verpflichtung gehalten.

Eine dritte Ansicht endlich sieht in den Konkordaten eigentliche Verträge, die beiderseitig aus Gerechtigkeit zur vereinbarten Leistung verpflichten.

3. Die Streitfrage zwischen den beiden letztgenannten Ansichten ist von geringer praktischer Bedeutung. Denn auch die Anhänger der Privilegientheorie geben zu, daß der Papst im Gewissen verpflichtet ist, sich an die Konkordate zu halten, wenigstens aus Treue. Die Konkordate werden in den von beiden Parteien unterzeichneten Aktenstücken immer pactiones, contractus, conventiones genannt; es wird versprochen, dieselben heilig zu halten (sancte servandas). Diese Worte verlören jeden Sinn, wenn nicht von beiden Seiten

---

Außerdem seien noch erwähnt: J. Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat 793 ff; Heiner, Katholisches Kirchenrecht I 62 ff; L. v. Hammerstein, Kirche und Staat (1883); Knoch, De libertate in societate civili 281, und die Art. „Konkordate" in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon[2] (von Ph. Hergenröther) und im Staatslexikon der Görres-Gesellschaft (von Kreutzwald).

[1] So z. B. Hinschius, Staat und Kirche (1887) 277; Friedberg, Die Grenzen zwischen Kirche und Staat, u. a.

Digitized by Google

eine wahre Pflicht übernommen würde. Ja, es werden die Konkordate ausdrücklich als contractus utrimque obligantes bezeichnet.

An der Verpflichtung sowohl des Fürsten oder Staates als des Papstes oder der Kirche, sich an die gegenseitigen Vereinbarungen zu halten und dieselben durch ihre Gesetze auch den Untergebenen zur Pflicht zu machen, kann kein Zweifel bestehen. Damit verliert die Kontroverse über die Natur der Verpflichtung von seiten des Papstes die praktische Bedeutung. Nach dem Zeugnis der Geschichte haben die Päpste die Konkordate stets mit größter Gewissenhaftigkeit beobachtet. Nicht von ihrer Seite sind die Konkordatsverletzungen ausgegangen.

4. Sollen wir nun unsere eigene Ansicht über die Streitfrage aussprechen, so möchten wir uns eher für die Vertragstheorie entscheiden, welche auch im Papste eine Pflicht auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit anerkennt.

Daß in Bezug auf manche Punkte des Konkordates für den Papst eine eigentliche Rechtspflicht vorliegt, läßt sich gar nicht bestreiten. Wenn der Papst z. B. im Konkordate auf gewisse zeitliche Leistungen von seiten des Staates oder auf bisherige Kirchengüter verzichtet oder zeitliche Güter austauscht, so läßt sich hier weder aus der Natur der Sache noch aus der Stellung des Papstes ein Grund namhaft machen, warum er nicht aus Gerechtigkeit an die Vereinbarung gebunden sein sollte[1].

Aber auch in Bezug auf jene Teile des Konkordates, in denen der Papst kirchliche Rechte (z. B. Patronatsrecht oder Nominationsrecht für die Bischofsstühle u. dgl.) dem Staate verleiht, scheint man eine wahre Rechtspflicht annehmen zu müssen. Die Vereinbarungen zwischen Staat und Kirche sind fast immer in Ausdrücken abgefaßt, die durchaus auf eine Rechtspflicht hinzudeuten scheinen.

So lautet der Schlußartikel 19 des Konkordates zwischen Leo X. und Franz I. von Frankreich, welches auf dem fünften Laterankonzil von 1516 bekannt gemacht und zwischen Pius VII. und Ludwig XVIII. von Frankreich im Jahre 1817 erneuert wurde: Haec concordata vim habent veri contractus utrimque obligantis. In der Bulle Pastor aeternus, durch die Leo X. das ganze Konkordat promulgierte, sagt er von dieser Konvention: Illamque inviolabiliter observari desideramus, illam *veri contractus et obligationis* inter Nos et Sedem Apostolicam ex una, et praefatum regem et regnum suum ex altera partibus, *legitime initi vim et robur obtinere.* Dieselben oder ganz ähnliche Ausdrücke kommen in sehr vielen Konkordaten vor[2]. Das österreichische Konkordat von 1855 bestimmt im Artikel 35: *Utraque contrahentium pars spondet, se successoresque suos* omnia et singula, de quibus conventum est, *sancte servaturos.* Hier wird auch ausdrücklich gesagt, daß die Verpflichtung auf die Nachfolger der Kontrahenten übergehe. Leo XIII. sagt von den Konkordaten: Incidunt quandoque tempora, cum alius quoque modus ad tranquillam libertatem valet, nimirum si qui principes rerumpublicarum et Romanus Pontifex de re aliqua separata *in idem placitum consenserint*[3]. Nun ist aber duorum

[1] Vgl. Wernz, Ius decretalium I 218.

[2] Vgl. Nussi, Quinquaginta conventiones, Romae 1869; Moulart, L'Église et l'État[3] (1887) 612 ff.

[3] Encycl. Immortale Dei d. d. 1. Nov. 1885.

Digitized by Google

in idem placitum (et) consensus die Definition, welche die Juristen und Kanonisten von den gegenseitig verpflichtenden (synallagmatischen) Verträgen geben. — Als im Jahre 1850 die piemontesische Regierung den Konkordaten den Vertragscharakter absprach, erklärte der Staatssekretär Kardinal Antonelli in einer Depesche vom 19. Juli, die Konkordate seien feierliche Verträge, zu deren Haltung sich sowohl der Papst als der König verpflichte, und obwohl dieselben sich auf die kirchliche Disziplin bezögen, so hätten sie doch den Charakter internationaler Verträge[1].

Diese und unzählige ähnlich lautende Ausdrücke müssen im Sinne einer wahren Rechtspflicht erklärt werden, wenn sich nicht aus der Natur der Sache beweisen läßt, daß der Papst keine Rechtspflicht auf sich nehmen könne. Denn wir haben hier dieselben Redewendungen, wie sie in allen völkerrechtlichen Verträgen vorkommen. Die Präsumtion steht also zu Gunsten der Rechtspflicht, und infolge dieser Vermutung fällt den Gegnern der Rechtspflicht die Beweislast für ihre Ansicht zu. Nun scheinen uns aber die Beweise, welche gegnerischerseits vorgebracht werden, nicht zwingend.

Als Hauptgrund gegen die Rechtspflicht der Konkordate von seiten der Päpste wird vorgebracht, daß es sich dabei um eine Veräußerung kirchlicher Rechte, insbesondere bestimmter Rechte des Primates (z. B. der Präsentation oder gar der Ernennung von Bischöfen) handle; nun aber könne der Papst kein kirchliches Recht veräußern, denn alle diese Rechte seien der Kirche von Christus verliehen, und an dieser Einrichtung dürfe der Papst nichts ändern.

Indessen braucht man nicht notwendig anzunehmen, daß im Konkordat ein Recht der Kirche wirklich und im strengen Sinne veräußert werde. Eine eigentliche, definitive Veräußerung kirchlicher Rechte halten auch wir für unmöglich. Allein darum handelt es sich auch nicht, sondern bloß um die bedingungsweise Überlassung an sich kirchlicher Befugnisse. Gleichwie ein Monarch, der einem Untertanen und dessen Nachkommen vertragsmäßig die Verleihung eines bestimmten Amtes verspricht und dadurch denselben ein Recht auf dieses Amt gibt, nicht eigentlich ein Souveränitätsrecht oder überhaupt ein staatliches Recht veräußert, sondern bloß die Verwaltung desselben einer bestimmten Familie anvertraut, und zwar unter der selbstverständlichen Bedingung: solange dadurch keine höhere Pflicht gegen die Gesamtheit schwer verletzt wird — so kann auch der Papst kirchliche Befugnisse einer weltlichen Regierung übertragen, jedoch immer mit der stillschweigend vorausgesetzten Bedingung: solange sich dadurch nicht schwere Nachteile für die Kirche ergeben. Das ist keine eigentliche Veräußerung, sondern bloß die Verleihung eines kirchlichen Amtes mit der stillschweigenden Bedingung: solange sich die Verhältnisse nicht wesentlich geändert haben und der Papst seiner Verpflichtung nachkommen kann, ohne das geistliche Wohl der Kirche zu beeinträchtigen. Das Urteil darüber, ob sich die Umstände so geändert haben oder nicht, muß natürlich dem Papste überlassen bleiben, der keinen höheren Obern über sich hat.

Wer der Kirche die Fähigkeit abspricht, sich auf die genannte Weise rechtsverbindlich zu verpflichten, muß annehmen, Christus habe der Kirche nicht alle ihr nötigen Vollmachten gegeben. Denn welche Regierung würde

[1] Vgl. Moulart, L'Église et l'État 615.

Digitized by Google

noch mit dem Papste Verträge abschließen wollen (contractus utrimque obligantes), wenn sie wüßte, daß der Papst — abgesehen von reinen Vermögensfragen — sich nicht rechtskräftig verpflichten könne und wolle und mithin alle gemachten Zusagen, wie sonstige Privilegien, jeden Augenblick ohne Ungerechtigkeit widerrufen könne?

Einige sprechen den Konkordaten deshalb die Rechtsverbindlichkeit von seiten der Kirche ab, weil ihr der Staat in denselben meistens nichts anderes verspricht, als was er schon ohnehin zu leisten verpflichtet wäre. Allein man kann durch einen Vertrag sich aus Gerechtigkeit zu einer Leistung verpflichten, zu der man schon durch einen andern Titel gehalten ist. Der Vertrag bewirkt in einem solchen Falle, daß zu dem schon bestehenden Rechtstitel ein neuer hinzukommt. Will also der Staat diese Rechtspflicht vertragsmäßig übernehmen, so steht nichts im Wege, daß die Kirche sich ihm gegenüber aus Gerechtigkeit zur Überlassung einer an sich kirchlichen Befugnis verpflichte.

Die Einwendung, daß die Konkordate *simonistisch* würden, wenn man sie als eigentliche Verträge mit gegenseitiger Rechtspflicht auffaßte[1], wäre bloß dann richtig, wenn man Geistliches um Weltliches verkaufen wollte. Das geschieht aber nicht oder braucht wenigstens nicht zu geschehen. Gerade so, wie sich jemand gegen ein Stipendium aus Gerechtigkeit verpflichten kann zu predigen, Messe zu lesen, das Chorgebet zu verrichten, so kann auch der Papst sich dem weltlichen Fürsten gegen bestimmte zeitliche Leistungen verpflichten, ihm geistliche Funktionen zu überlassen. Es handelt sich bei dieser Übereinkunft nicht um eine Gleichstellung zwischen Geistlichem und Zeitlichem[2].

Vierter Artikel.

Das Nationalitätsprinzip.

1. Zu den unrühmlichsten Errungenschaften unserer Zeit gehört das *Nationalitätsprinzip*, dessen man sich als Hebel zum Umsturz der bestehenden Staatenordnung bediente. Dieses neu ersonnene Prinzip schreibt jeder Nation das Recht zu, sich unbekümmert um die geschichtlich gewordene und zu Recht bestehende Ordnung zu einem Volke oder einem Staate zu vereinigen. Das mächtige Anwachsen des *Panslavismus* und der skandinavischen Vereinigung, die Verschärfung der nationalen Gegensätze (Germanismus und Romanismus, Deutschtum und Franzosentum usw.) sind durch dasselbe mächtig gefördert worden. Eine genaue Prüfung dieses ins moderne Völkerrecht eingeschmuggelten Grundsatzes ist gewiß am Platze. Um den Sinn desselben zu verstehen, müssen wir zuvor den Begriff Nation und Volk erläutern.

Obwohl der Sprachgebrauch ziemlich schwankend ist, so pflegt man doch unter *Volk* meistens eine *politisch* geeinte Menschenmenge ohne Rücksicht auf Stammesangehörigkeit zu verstehen; *Nation* dagegen bezeichnet vorwiegend eine *physiologisch-psychologische* Verwandtschaft und Gemeinschaft. Es ist allerdings nicht leicht eine völlig zutreffende Begriffsbestimmung der Nation zu geben.

---

[1] *Tarquini*, Iuris ecclesiast. publici institutiones n. 73.

[2] *Kreutzwald*, Art. „Konkordate" im Staatslexikon der Görres-Gesellschaft. Über andere Einwendungen siehe *Ph. Hergenröther*, Art. „Konkordate" in *Wetzer* und *Weltes* Kirchenlexikon², und *Costa-Rossetti*, Philosophia moralis 726.

Digitized by Google

Durchgehen wir die Merkmale, die man an den Begriff der Nation zu knüpfen pflegt, so gehört dazu vor allem eine gewisse physiologisch-psychologische Eigentümlichkeit, die eine Bevölkerungsgruppe von andern unterscheidet. Viele erblicken das eigentliche Unterscheidungszeichen einer Nation von der andern in der gemeinsamen Abstammung von demselben Stammvater und sie berufen sich für ihre Ansicht auf die Etymologie des Wortes Nation (natio von nasci). Allein diese Auffassung ist zu eng. Diese gemeinsame Abstammung unterscheidet wohl die Stämme und Rassen, aber nicht die Nationen. Unter Stamm versteht man eine von demselben Vater herkommende Gruppe von Familien. Die Rasse bezeichnet eine Menschengruppe, die sich durch vererbliche Körperbildung in Bezug auf Gesichtswinkel, Schädelform, Hautfarbe und Haare auffällig von andern Gruppen unterscheidet[1]. Nach vielen Anhängern der Deszendenztheorie beruht die Rasse auf der Verschiedenheit der Stammeltern. Nicht von einem, sondern von vielen Elternpaaren soll das Menschengeschlecht abstammen[2]. Diese Ansicht widerspricht aber nicht nur der christlichen Offenbarung, sondern auch den Ergebnissen der vergleichenden Sprachforschung und der Völkerkunde über die Einheit des Menschengeschlechtes[3]. Die Rassen sind durch allmähliche, lange Zeiträume umfassende Differenzierungen des gemeinsamen Menschentypus infolge von Klima, Ernährung und Lebensweise.

Die Nation soll nun nach der genannten Ansicht eine Menschengruppe innerhalb derselben Rasse bezeichnen, welche von demselben Stammvater herkommt und diese gemeinsame Abstammung durch den ganzen äußeren Typus, insbesondere den Charakter, die Sprache, die gleiche Lebensweise usw. bekundet. Allein gegen diese Ansicht spricht die Tatsache, daß es viele Nationen gibt, denen das Merkmal der gemeinsamen Abstammung fehlt. Die französische Nation z. B. ist aus einer Mischung verschiedener Stämme: Kelten, Römer und Germanen entstanden. Dasselbe gilt von den meisten europäischen Nationen und besonders von der Bevölkerung der Vereinigten Staaten, die von vielen als eine Nation angesehen wird.

Anderseits scheint eine gewisse physiologische Verwandtschaft zum Begriff der Nation zu gehören. Zu den nationalen Unterscheidungsmerkmalen wird allgemein der Nationalcharakter gezählt. Dieser hängt aber innig mit der leiblichen Beschaffenheit zusammen. Man wird also sagen müssen, verschiedene Stämme können nur dann eine Nation bilden, wenn sie sich derart miteinander verschmolzen haben, daß der eine Stamm den andern absorbiert oder sich in Charakter, Sprache und Kultur assimiliert hat, oder daß aus der Vermischung beider Stämme ein neuer eigentümlicher Typus oder Menschenschlag entstanden ist.

Ein weiteres Merkmal der Nation ist die Einheit der Sprache. Allerdings gibt es verschiedene Nationen, welche dieselbe Sprache reden, so z. B. reden die Engländer, Irländer und Nordamerikaner dieselbe Sprache, ebenso die Spanier, Chilenen, Peruaner usw. Wohl aber kann man umgekehrt behaupten: eine Nation setzt notwendig eine einheitliche Sprache voraus. Die

[1] Nach Blumenbach zählt man 5, nach Buffon 6, nach Agassiz 8, nach andern sogar 16, 20 und noch mehr Rassen. S. Schneider, Die Naturvölker I 16.

[2] Vgl. oben 459. [3] Vgl. oben I 80.

Digitized by Google

Schweizer z. B. bilden keine einheitliche Nation, sondern bestehen aus Bruchteilen verschiedener Nationen: der deutschen, französischen und italienischen Nation. Das Sprachgebiet kann also größer sein als das einer Nation, aber jede Nation hat immer eine und dieselbe Sprache.

Endlich scheint als drittes Merkmal zum Begriff der Nation eine gewisse Kulturgemeinschaft oder Übereinstimmung in denselben Gewohnheiten, Gebräuchen und Anschauungen zu gehören. Wir sprechen von nationalen Sitten und Gebräuchen. Bedingt ist diese Kulturgemeinschaft durch die Gemeinsamkeit der geschichtlichen Entwicklung. Nur hierdurch läßt sich das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit, das Nationalbewußtsein erklären, das tatsächlich die Nationen beseelt. Doch darf man das Wesen der Nation nicht in dieses Bewußtsein verlegen, wie dies z. B. Jellinek[1] tut, der aus seiner Auffassung die Schlußfolgerung zieht, ein Volk könne in größerem oder geringerem Grade Nation sein je nach der Größe des Gefühls der kulturellen Zusammengehörigkeit. Das Nationalgefühl oder Nationalbewußtsein macht nicht das Wesen der Nation aus, sondern ist eine Wirkung desselben. Im Nationalbewußtsein reflektiert sich die Einheit der Nation. Ebensowenig darf man mit Gumplowicz[2] die Nation ausschließlich als Kulturgemeinschaft ansehen. Denn es gibt verschiedene Nationen, die in Bezug auf Kultur die größte Ähnlichkeit oder völlige Gleichheit aufweisen, so z. B. die Deutschen und die Tschechen in Böhmen, die Engländer, Irländer und Nordamerikaner, die Deutschen und die Dänen usw. In Bezug auf die Kultur begegnet uns eine Tendenz zu immer größerer Ausgleichung unter den verschiedenen Nationen, ohne daß deshalb die nationale Verschiedenheit abnähme.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so dürfte die Nationalität zu definieren sein als das gesamte geistig-leibliche Gepräge, welches einer Volksmenge infolge längerer geschichtlicher Entwicklung eigentümlich ist und sie von andern Menschenmengen unterscheidet. Zur Nation gehört also ein besonderer physischer Typus und damit zusammenhängend ein eigentümlicher Charakter, eigentümliche Sitten und Gebräuche. Die Gesamtheit der Individuen, welche dieselbe Nationalität besitzen, bilden die Nation.

2. Nation und Volk (Staat) decken sich räumlich in Wirklichkeit sehr selten. Eine Nation kann in viele unabhängige Staaten (Völker) zerfallen (wie früher Italien, Deutschland usw.), oder es können mehrere Nationen zu einem Staate vereinigt sein (Österreich), oder es kann eine Nation eine andere sich politisch unterworfen haben (England und Irland). Es kann wiederum eine Nation in ihrer Gesamtheit einen einzigen Staat ausmachen (Portugal) oder zerstückelt und gleichzeitig mehreren Nationen untertan sein (Polen). Die Nationalität ist ohne Zweifel im staatlichen Leben ein wichtiger Faktor und muß deshalb von einem einsichtigen Politiker in Betracht gezogen werden[3].

---

[1] Allgemeine Staatslehre 106 ff. [2] Allgemeines Staatsrecht 136 ff.

[3] Vgl. hierüber Zeller, Das Recht der Nationalität (Vorträge und Abhandlungen II [1877] 403 ff, und unsern Artikel „Nation, Nationalitätsprinzip" im Staatslexikon. Über das „sprachlich nationale Recht in polyglotten Staaten mit besonderer

Digitized by Google

Doch wir haben es hier dem Zweck unserer Untersuchungen entsprechend nicht mit der politischen, sondern mit der rechtlichen Seite des Nationalitätsproblems zu tun, d. h. mit der Frage, ob den Nationen als solchen untereinander rein naturrechtlich gewisse Befugnisse zukommen, und insbesondere, ob jede Nation das natürliche Recht habe, mit Gewalt sich zu einem Staate zu vereinigen, wenn sie politisch geteilt ist.

Wir sagten erstens: *rein naturrechtlich*; denn eine Nation kann auch *positive* Rechte haben, sei es auf Grund völkerrechtlicher Verträge oder positiver Gesetze. So ist den Polen, die unter preußischer Herrschaft leben, wiederholt das feierliche Versprechen gegeben worden, sie bei ihrer Religion und Sprache zu belassen. Derartige Versprechen binden so gut als alle andern, und wenn sie im Namen oder in Vertretung des Staates abgegeben werden, so hat der Nachfolger des Versprechenden oder eine später gewählte Volksvertretung nicht das Recht, sie beliebig rückgängig zu machen oder aufzuheben.

Wir sagten ferner: den *Nationen als solchen*, d. h. in ihrer Gesamtheit; denn daß die *einzelnen Angehörigen* einer Nation ein *natürliches Recht* auf die Erhaltung ihrer nationalen Eigentümlichkeiten, besonders der Nationalsprache, haben und mithin die Regierung diese nicht mit Gewalt unterdrücken darf, ist unzweifelhaft. Es ist eine Rechtsverletzung, wenn Rußland und Preußen den Polen durch gewaltsame Mittel die Nationalsprache zu rauben suchen, indem sie dieselbe sogar aus den Volksschulen, ja selbst aus dem Religionsunterricht verbannen und die polnischen Kinder mit Schlägen zwingen wollen, den deutschen Katechismus zu lernen und deutsch zu beten. Die nationalen Eigentümlichkeiten, namentlich die Muttersprache, werden von allen als ein hohes Gut, als ein kostbares, von den Ahnen ererbtes Vermächtnis angesehen, welches sie nach Möglichkeit zu erhalten und den Nachkommen zu überliefern suchen. Derartige Güter aber kann die Staatsgewalt den Untergebenen nicht nehmen. Man kann sich hiergegen nicht darauf berufen, daß die gewaltsame Unterdrückung solcher nationalen Eigentümlichkeiten dem Staate notwendig sei. Weit entfernt, notwendig zu sein, ist sie sogar schädlich, weil sie die berechtigte nationale Empfindlichkeit reizt und nur Abneigung und Haß gegen die Regierung und das herrschende Volk zur Folge hat. Hätten manche preußische Staatsmänner den Polen gegenüber einen weniger engherzig nationalen Standpunkt zu Gunsten des Deutschtums eingenommen, so wären sie mit der erstrebten Germanisierung Polens vielleicht dreimal weiter, als es tatsächlich der Fall ist. Die kleinlichen Plackereien gegen das Polentum sind nur Nadelstiche, die nicht töten, sondern bloß die nationale Abneigung beständig rege erhalten.

3. Haben also — um zu unserer Hauptfrage zurückzukehren — die Nationen als solche gewisse natürliche Rechte, insbesondere das Recht, sich nötigenfalls mit Gewalt zu einem Staate zu vereinigen?

Berücksichtigung Österreichs" handelt allseitig und gründlich Dr *Wenzel Fried*, Wien 1899. Vgl. *Rud. Urba*, Der Nationalitäten- und Verfassungskonflikt in Österreich, Prag 1900.

Digitized by Google

Beides müssen wir mit Entschiedenheit verneinen. Die Nation als Nation bildet noch keine wirkliche, organisierte, sondern bloß eine logische Einheit. Sieht man also von der politischen Organisation ab, so haben wir keinen einheitlichen Rechtsträger und mithin auch kein einheitliches Recht. Daraus folgt also auch, daß die Nationen als solche kein Recht haben, sich mit Gewalt politisch zu einigen, wie es das Nationalitätsprinzip verlangt.

4. Um die völlige Unhaltbarkeit des Nationalitätsprinzips noch klarer einzusehen, müssen wir zwei Auffassungen desselben unterscheiden.

Nach der ersteren und älteren Auffassung hat jede Nation unbedingt das Recht, mit Gewalt einen abgesonderten Staat zu bilden, und zwar so, daß sie in ihrem ganzen Umfange zu demselben Staat gehört und die Beimischung fremder Nationalitäten nicht zu dulden braucht[1]. Etwa entgegenstehende politische Einrichtungen, wohlerworbene positive Rechte, überhaupt die ganze geschichtliche Entwicklung und ähnliches dürfen nicht geltend gemacht werden. In diesem absoluten Sinne wurde ursprünglich das Nationalitätsprinzip ausgesprochen, namentlich in Italien, wo Cavour und seine Helfershelfer es zum Sturmbock gegen die bestehenden Kleinstaaten, insbesondere gegen den Kirchenstaat benutzten[2].

Eine Wahrheit liegt diesem Prinzip zu Grunde, nämlich die, daß die nationale Einheit dem Staate mancherlei Vorteile bringt, namentlich die Eintracht und das feste Zusammenhalten in allen Geschicken mächtig fördert. Obwohl die Nächstenliebe alle Menschen umfassen soll, so haben doch diejenigen, die uns durch Abstammung, Sprache und Geschichte näher stehen, auch ein größeres Recht auf unsere Zuneigung. Darauf beruht die Berechtigung der Vaterlandsliebe. Daraus folgt, daß die Vereinigung der ganzen Nation in einem Gemeinwesen an sich ein Gut ist und mit rechtmäßigen, gesetzlichen Mitteln erstrebt werden darf; aber es folgt nicht, daß jede Nation ein Recht habe, die bestehenden politischen Organisationen mit Gewalt über den Haufen zu stoßen, um einen einzigen Staat (ein Volk) zu bilden. Die Behauptung ist vollständig grundlos. Aus dem bloßen Nutzen folgt für einen Staat noch kein Recht, einen Nachbarstaat seiner Selbständigkeit zu berauben.

In seiner absoluten Fassung bedeutet die Durchführung des Nationalitätsprinzips nicht nur den Umsturz aller bestehenden Staatenordnung, sie ist geradezu eine reine Unmöglichkeit. In Europa gibt es vielleicht keinen einzigen Staat, der so beschaffen ist, wie es das Nationalitätsprinzip in seiner unbeschränkten Fassung verlangt; man müßte also, wenn man es als berechtigt anerkännte, die ganze bestehende Ordnung umwerfen: Österreich, die Schweiz und Frankreich müßten die Bezirke italienischer Nationalität an Italien abtreten, die Basken nördlich und südlich von den Pyrenäen müßten von Frankreich und Spanien losgerissen und zu einem selbständigen Staat vereinigt werden. Ir-

[1] Über diese Auffassung siehe R. v. Mohl, Staatsrecht, Völkerrecht und Politik II 348 ff.

[2] Das Nationalitätsprinzip wurde übrigens nur so lange betont, als es den eigenen Zwecken diente. Kaum hatte man in Italien vermittels des Nationalitätsprinzips die bestehenden Throne umgestürzt, so ging man nach Afrika, um dort fremde Nationen dem italienischen Zepter zu unterwerfen! Und ähnlich benahm man sich auch anderswo!

Digitized by Google

land müßte mit Wales und den Resten der keltischen Bevölkerung in der Bretagne einen eigenen Staat bilden; Österreich, die Schweiz, Großbritannien müßten aufgelöst, Polen wiederhergestellt, die Türken müßten über den Bosporus zurückgetrieben werden. Was sollen wir gar von den Vereinigten Staaten und von Brasilien sagen, wo die verschiedensten Nationalitäten noch ganz unvermischt durcheinanderwogen? Und wer will die Grenzen der Nationalitäten bestimmen, die häufig verwischt sind und sich kaum noch erkennen lassen? Oft finden sich so allmähliche Übergänge von einer Nation zur andern, daß kein Mensch mehr im stande ist, die Grenzen genau anzugeben. Das Nationalitätsprinzip im absoluten Sinn für berechtigt erklären hieße die Grenzstreitigkeiten zwischen den Nationen zur Tagesordnung erheben.

Eine folgerichtige Durchführung des Nationalitätsprinzips würde auch den Geist des Hasses und der Zwietracht zwischen den Völkern, der nicht bloß dem Geiste des Christentums, sondern selbst der rein natürlichen Nächstenliebe so sehr zuwiderläuft, mächtig schüren. Schon heute sind der Rassenhaß und die nationale Abneigung so groß, daß sie eine beständig drohende Gefahr für den Frieden werden. Was würde erst geschehen, wenn sich die Nationen politisch gänzlich voneinander absonderten? Infolge der bunten politischen Verhältnisse werden die Nationen nicht nur vielfach miteinander in Berührung gebracht, sondern auch vermischt. Das hat für den Kulturfortschritt unstreitig nicht zu unterschätzende Vorteile. Jede Nation hat ihre Licht- und ihre Schattenseiten, ihre Tugenden und ihre Fehler. Die guten und bösen Eigenschaften sind vielfach so verteilt, daß die Mängel der einen durch die Vorzüge der andern gehoben werden. Es kehrt hier dieselbe Erscheinung wieder, die man in Bezug auf das Verhältnis der Individuen zueinander beobachten kann. Durch die politische Vereinigung werden die Nationen auch vor der kleinlichen Engherzigkeit in der gegenseitigen Beurteilung bewahrt; naturgemäß erweitert sich der Blick. Machte man dagegen die Grenzpfähle der Nationen auch zu Grenzpfählen der Staaten, so würde die beschränkte und engherzige nationale Abschließung ganz unerträglich.

5. Die Unhaltbarkeit und Gefährlichkeit des Nationalitätsprinzips im absoluten Sinne liegt so klar zu Tage, daß auch besonnenere Anhänger des Liberalismus sich alsbald beeilten, dasselbe in etwa abzuändern und einzuschränken.

So will es R. v. Mohl nicht ohne Einschränkung gelten lassen. Abgesehen von entgegenstehenden internationalen Verträgen hat jede Nation das Recht, ihre politische Einheit nötigenfalls mit Gewalt zu erzwingen, wenn dieselbe notwendig erscheint, damit ein Volk seine Lebenszwecke erreiche, und es wahrscheinlich ist, daß es ohne die politische Einheit diese Zwecke nicht erreichen könne. Die entgegenstehenden völkerrechtlichen Verträge können nur dann hintangesetzt werden, wenn in der Nation ein mächtiges Bedürfnis dafür vorhanden ist.

Wohl jeder sieht, wie wir glauben, das völlig Willkürliche und Unbestimmte solcher Einschränkungen ein. Nach Mohls ausdrücklicher Behauptung soll das Nationalitätsprinzip dann nicht gelten, wenn es dem Rechte eines Volkes „auf eine richtige Staatenbildung" widerspricht. Was ist dieses Recht auf eine richtige Staatenbildung? Woher nimmt das Volk oder die Nation ein solches Recht, wie weit dehnt es sich aus? Mohl will ferner das Nationalitätsprinzip dann für berechtigt anerkennen, wenn die politische Einheit einer Nation dem Volke zur Erreichung seiner Lebenszwecke nötig ist. Welches sind diese

Digitized by Google

Lebenszwecke? Kann etwa eine Nation ihre berechtigten Lebenszwecke nicht auch erreichen, wenn sie politisch mit einer andern verbunden oder derselben untertan ist?

Es genügt übrigens, sich die Folgerungen anzusehen, zu denen Mohl mit seiner Auffassung gelangt, um sich von der Willkürlichkeit und Bedenklichkeit derselben zu überzeugen. Frankreich und Spanien kann es nach ihm nicht verdacht werden, daß sie ihr Gebiet gegenseitig bis zu den Pyrenäen vorschoben, ohne Berücksichtigung des auf beiden Seiten des Gebirges wohnenden baskischen Stammes. Die Natur selbst hat hier die Grenzen beider als eine Notwendigkeit (!) vorgezeichnet. England hatte recht, als es die schottischen Hochlande vollständig in seine Staatseinrichtungen einbezog, wenngleich dies eine Verkümmerung und allmähliche Vernichtung einer Nationalität zur Folge hatte. Rußland mußte, wollte es zu einer höheren Gesittung gelangen, Zugang zum Meere haben; seine Eroberung schwedischer Küstenländer war somit eine Notwendigkeit, damit aber gerechtfertigt. Aus demselben Grunde kann auch sein Vordringen gegen das Schwarze Meer keinem gerechten Tadel unterliegen, ob auch dort Reste von Tataren und Walachen wohnen. Wäre der Rhein die wirklich natürliche Grenze Frankreichs, was er nicht ist (die Franzosen sind hierin bekanntlich anderer Ansicht!), da vielmehr die Vogesen und Ardennen die natürliche Grenze Deutschlands bilden, so wäre sein Streben nach dem linken Ufer gerechtfertigt[1]. Man übersehe nicht, daß Mohl von einer *gewaltsamen* Annexion redet. Ein so kautschukartiges Prinzip wäre gewiß eine erwünschte Waffe in der Hand eines eroberungssüchtigen Machthabers.

6. *Bluntschli* seinerseits will ebenfalls dem Nationalitätsprinzip nur eine *relative* Berechtigung zuerkennen[2]. „Nicht jede Nation ist *fähig*, einen Staat zu erzeugen und zu behaupten, und *nur eine politisch befähigte Nation* kann berechtigt sein, ein selbständiges Volk zu werden. Die unfähigen bedürfen der Leitung durch andere, begabtere Völker. . . . Die Berechtigung der englischen Herrschaft in Ostindien beruht auf dem Bedürfnis jener Nationen nach einer höheren Leitung." Aber wer entscheidet über diese politische Fähigkeit? Wird es sich wohl eine Nation gefallen lassen, daß man sie für politisch unfähig erklärt und ihr deshalb eine fremde Nation zum Vormunde gibt? Bluntschli beruft sich auf die Entscheidung der Geschichte. „Über die Fähigkeit und Würdigkeit einer Nation zur Staatenbildung entscheidet freilich bei dem unvollkommenen Zustand des Völkerrechts[3] kein menschliches, sondern nur das Gottesgericht, welches in der Weltgeschichte sich offenbart." Unter dem „Gottesgericht in der Weltgeschichte" haben wir nach dem modernen Liberalismus nichts als die Macht der Tatsachen zu verstehen. Also diese bestimmt schließlich das Recht.

Wie unbestimmt und vag Bluntschlis Auffassung vom Nationalitätsprinzip ist, mag noch folgende Stelle zeigen: „Eine ihrer selbst bewußte Nation, welche auch einen

[1] Staatsrecht, Völkerrecht und Politik II 351.

[2] Die Lehre vom modernen Staat I 111.

[3] Bluntschli scheint es also nicht für unmöglich zu halten, daß einst auf einer höheren Stufe des Völkerrechts ein Völkergericht über die politische Fähigkeit einer Nation entscheidet!

Digitized by Google

politischen Beruf in sich fühlt (!), hat das natürliche Bedürfnis, in einem Staate zu wirksamer Offenbarung ihres Wesens zu gelangen. Hat sie auch die Kraft dazu, diesen Trieb zu befriedigen, so hat sie zugleich ein natürliches Recht zur Staatenbildung."[1] Die Nation als solche ist ein bloßes Abstraktum, das keine reelle Einheit und weder Gefühl noch Bedürfnisse hat. Den „politischen Beruf" fühlt gewöhnlich bloß ein ehrgeiziger und begabter Monarch oder Minister, und er allein bestimmt auch die „Kraft", den politischen Trieb zu befriedigen. Mit welchem Grunde behauptet ferner Bluntschli, es sei nicht notwendig, daß die ganze Nation in den nationalen Staat aufgenommen werde, es genüge ein so großer und starker Teil der Nation, daß derselbe die Kraft habe, ihren Charakter und ihren Geist im Staate ganz und voll zur Geltung zu bringen? Damit sollen wohl die Ansprüche Italiens auf die italienischen Teile Österreichs und der Schweiz, die Ansprüche Frankreichs auf die französischen Teile Belgiens, der Schweiz und Luxemburgs als unberechtigt bezeichnet werden. Wenn aber Italien doch der Ansicht wäre, die Annexion der italienischen Teile Österreichs, der Schweiz und Frankreichs sei ihm nötig, um eine Großmacht ersten Ranges zu werden und so der italienischen Nation zur wirksamen Offenbarung ihres Wesens zu verhelfen? So nebelhafte und verschwommene Grundsätze können nicht zur Regelung der völkerrechtlichen Beziehungen dienen.

Drittes Kapitel.

Das Völkerrecht im Kriege.

Erster Artikel.

Begriff und Zulässigkeit des Krieges.

1. Was ist ein Krieg? Jedermann weiß es, und doch sind die Gelehrten darüber noch uneinig. Bluntschli[2] meint, der Krieg sei in der Regel ein Rechtsstreit zwischen zwei Staaten über öffentliches Recht. Allein hiergegen ist richtig eingewendet worden, der Rechtsstreit sei die Veranlassung zum Krieg, aber nicht der Krieg selbst. Dieser soll zu dem Rechte verhelfen. Nicht richtig ist es ferner, wenn man in der Begriffsbestimmung schon die Berechtigung zur Anwendung der Gewalt ausdrückt, denn ein ungerechter Krieg ist auch ein Krieg. Deshalb befriedigt auch die Definition des Krieges als einer bewaffneten Selbsthilfe der Staaten nicht[3]. Überzieht eine eroberungslustige Macht ein Land widerrechtlich mit Krieg, so verdient wohl ein solcher Eroberungszug kaum den Namen Selbsthilfe, ebensowenig als der Angriff eines verwegenen Räubers. Wenn ein Staat eine Revolution mit Gewalt niederschlägt, so haben wir zwar bewaffnete Selbsthilfe, aber keinen eigentlichen Krieg.

Zu eng gefaßt ist ferner die Definition Mohls[4], der Krieg sei „die Abwehr des Unrechtes mit bewaffneter Hand". Denn um von dem ungerechten Kriege zu schweigen, der nicht unter diese Definition gebracht werden kann, so kann ein Krieg auch unternommen werden, um ein schon begangenes Unrecht zu bestrafen.

---

[1] Die Lehre vom modernen Staat I 112.
[2] Das moderne Völkerrecht § 510.
[3] Heffter, Das europäische Völkerrecht § 113.
[4] Enzyklopädie § 69, S. 455.

Digitized by Google

Besser wird der Krieg wohl definiert als ein Zustand physischen Kampfes zwischen zwei oder mehreren Staaten. Nur souveräne Gemeinwesen führen eigentliche Kriege.

Nach der gegebenen Bestimmung ist der Kampf unter Räubern oder Piraten ebensowenig als der Kampf unter den Parteien eines Staates ein eigentlicher Krieg. Wenn der gewaltsame Parteikampf nicht selten Bürgerkrieg genannt wird, so ist das ein uneigentlicher Gebrauch des Wortes Krieg. Hier würde man besser von Revolution reden.

2. Man unterscheidet, wie schon bemerkt, einen gerechten und einen ungerechten Krieg, je nachdem er eine gerechte Ursache hat oder nicht. Außerdem unterscheidet man zwischen Angriffs- und Verteidigungskrieg (Offensiv- und Defensivkrieg). In gewissem Sinne ist jeder gerechte Krieg ein Verteidigungskrieg, weil der Krieg nur als äußerstes, gewaltsames Mittel der Selbsthilfe oder Wahrung der eigenen berechtigten Interessen erlaubt sein kann. Doch pflegt man gewöhnlich nur jenen Krieg einen Verteidigungskrieg zu nennen, welcher zur Abwehr einer drohenden Rechtsverletzung unternommen wird; Angriffskrieg dagegen jenen, der ein schon geschehenes Unrecht wieder gut machen oder strafen soll, um ähnlichen Verletzungen für die Zukunft vorzubeugen. Nach der gewöhnlichen Volkssprache führt derjenige einen Angriffskrieg, der zuerst die Feindseligkeiten eröffnet.

3. Der Krieg ist nicht unter allen Umständen unerlaubt. Handelt es sich um einen Verteidigungskrieg im engeren Sinn, so ergibt sich die Erlaubtheit desselben schon aus dem allgemeinen Grundsatz, daß jeder das Recht der Selbstverteidigung gegen ungerechte Angriffe auf sein Leben und sein Eigentum hat. Dieser Grundsatz gilt nicht nur von den einzelnen Individuen, sondern auch von moralischen Personen, die existenzberechtigt sind. Ja, in Bezug auf den Staat gilt er a fortiori, weil seine Sicherheit meist die notwendige Voraussetzung für die Rechtssicherheit der Individuen ist. Hieraus folgt weiter, daß der Verteidigungskrieg für die Obrigkeit des angegriffenen Staates eine Pflicht ist, weil sie die Aufgabe hat, das ihr anvertraute Gemeinwesen zu schützen. Der einzelne kann in manchen Fällen auf die Selbstverteidigung verzichten; nicht so die Obrigkeit, die zum Schutze der ihr Untergebenen aufgestellt ist und dem Rechte der Gesamtheit auf Sicherheit nicht beliebig entsagen kann.

Der Angriffskrieg bezweckt sehr häufig die Wiedererlangung eines ungerecht geraubten Gutes oder die Erzwingung des Schadenersatzes, und daß die Obrigkeit einen solchen Krieg führen könne, ist eine notwendige Forderung der Rechtssicherheit unter den Staaten. Im Grunde handelt es sich ja nur um Erhaltung des angreifenden Staates in seinen Gütern und Rechten.

In andern Fällen bezweckt der Angriffskrieg die Bestrafung oder Züchtigung eines Staates wegen der einem andern zugefügten Unbill oder Beschimpfung. Die Rechtfertigung eines solchen Krieges scheint größere Schwierigkeiten zu bieten, weil die Bestrafung einen Akt der Jurisdiktion über Untergebene bildet und ein Staat dem andern nicht unterworfen ist. Indessen ist auch die Berechtigung zu einem solchen Krieg eine notwendige Forderung der Ordnung und Sicherheit im Völkerverkehr. Wie es innerhalb des Gemeinwesens zur

Digitized by Google

Erhaltung der Ordnung und des Friedens notwendig ist, daß es eine Gewalt gebe, welche das Recht hat, die Verbrechen zu strafen, so ist auch eine solche Gewalt notwendig für den Verkehr der Völker untereinander. Blieben die Verbrechen der Staaten untereinander ungestraft, so würden sie bald so überhandnehmen, daß es um Ordnung und Sicherheit geschehen wäre. Da es nun über den Staaten keine höheren Obern gibt, so können nur die Leiter derselben die Träger dieser, wenn wir so sagen dürfen, internationalen Strafgewalt sein. Jedes souveräne Gemeinwesen hat also das Recht, die ihm zugefügten Unbilden zu rächen.

Aber dann wäre ja häufig dieselbe Person zugleich Kläger, Richter und Vollstrecker des Urteils, und zwar in eigener Sache! Setzen wir den Fall, England habe Frankreich eine schwere Unbill zugefügt und verweigere Genugtuung. Nun muß also Frankreich in seiner eigenen Sache als Ankläger und Richter Englands auftreten und das Urteil vollziehen. Das scheint aber ein Verstoß gegen das Naturrecht zu sein. Niemand soll zugleich Kläger und Richter sein, am allerwenigsten in eigener Sache.

Allein der angeführte Grundsatz gilt wohl im Privatrecht, nicht im öffentlichen Völkerrecht. Gewiß sollen an und für sich nach Möglichkeit Kläger und Richter verschieden sein, und soweit diese Trennung möglich ist, soll sie auch stattfinden. Im internationalen Verkehr jedoch ist sie meistens nicht möglich, wenigstens bis heute. Entweder müssen also die gegenseitigen Verunglimpfungen unter den Völkern Straffreiheit genießen, oder aber die Staaten müssen berechtigt sein, die ihnen zugefügten Beschimpfungen selbst zu beurteilen und zu bestrafen. Das erstere ist aber unmöglich, also ist das letztere der Fall. Übrigens sind die Unzuträglichkeiten, die sich hieraus ergeben, nicht sehr groß. Denn diejenigen, in deren Hände die Entscheidung gelegt ist, urteilen nicht in persönlichen, sondern in öffentlichen Angelegenheiten und sind auch in so hochwichtigen Sachen verpflichtet, sich Rat zu holen. Sie handeln also nicht nach bloßem Privaturteil, wie dies der Fall wäre, wenn jemand in seinen Privatsachen zugleich das Amt des Klägers und des Richters ausübte.

Die Einwendung, daß im Angriffskrieg der Staat direkt den Tod der feindlichen Truppen im Kampfe beabsichtige und sich somit ein Recht über das Leben derselben anmaße, ist ohne Bedeutung. Gott, der Herr über Leben und Tod, konnte ohne Zweifel dem Souverän das Recht verleihen, einen feindlichen Staat für verübtes schweres Unrecht selbst am Leben seiner Glieder zu strafen und den unberechtigten Widerstand niederzuwerfen. Daß er es aber tatsächlich verliehen habe, schließen wir daraus, weil es zur Aufrechterhaltung der Ordnung und Sicherheit im Völkerverkehr unerläßlich ist.

Zweiter Artikel.

Bedingungen für die Erlaubtheit des Krieges.

Daraus, daß der Krieg erlaubt sein *kann*, folgt noch nicht, daß er es immer wirklich sei. Die Bedingungen zur Erlaubtheit des Krieges lassen sich auf die drei folgenden zurückführen: 1. daß er von der rechtmäßigen Autorität angeordnet werde; 2. daß ein gerechter Grund zur Anwendung von Gewalt vorliege; endlich 3. daß auch die Kriegführung selbst sich in den gebührenden Schranken der Gerechtigkeit und Liebe halte [1].

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 40, a. 1.

Digitized by Google

1. Nur Staaten, die im vollen Sinne *souverän* sind, d. h. weder in Bezug auf die inneren noch die auswärtigen Angelegenheiten einer höheren Autorität direkt unterstehen, haben das Recht, einen Angriffskrieg zu führen. Der Krieg ist in allen Fällen eine schwere Geißel für die Völker, die nicht nur die größten physischen Übel, sondern häufig auch die schädlichsten Folgen auf sittlichem Gebiete nach sich zieht. Er kann deshalb nur berechtigt sein als das äußerste und letzte Mittel der Selbsthilfe. Alle diejenigen aber, die einem höheren Obern unterstehen, können sich — wenn es sich nicht um bloße augenblickliche Notwehr handelt — an diesen wenden und so auf geordnetem Wege zu ihrem Rechte gelangen. Dieser Grund gilt nicht nur für die einzelnen Privatpersonen, sondern auch für alle Beamten bis hinauf zum Souverän. Nur dieser also kann berechtigt sein, den Krieg zu erklären.

Was würde auch aus der gesellschaftlichen Ordnung und Sicherheit werden, wenn es den einzelnen Privatpersonen oder den untergeordneten Beamten freistände, andere ohne Ermächtigung der höchsten Obrigkeit zu den Waffen zu rufen und einen Krieg anzufangen? So wäre es dem obersten Leiter des Staates unmöglich, die Ordnung und das Wohl des ihm anvertrauten Gemeinwesens wirksam zu erhalten und zu fördern.

Hierzu kommt, daß der Krieg das ganze Gemeinwesen großen Gefahren aussetzt und ihm schwere Lasten auferlegt. Dazu kann aber nur derjenige berechtigt sein, dem die Sorge für die Gesamtheit an höchster Stelle anvertraut ist, d. h. der Souverän.

Der Angriffskrieg endlich, der die Bestrafung des Frevlers zum Zwecke hat, ist ein Akt der Jurisdiktion, eine Betätigung der strafenden Gerechtigkeit. Mithin kann ein Privatmann ohne öffentliche Ermächtigung keinen solchen Krieg anfangen, selbst wenn er die Mittel dazu hätte. Die untergeordneten Beamten aber haben sich in dem Gebrauch der ihnen anvertrauten Gewalt nach dem Willen des Souveräns zu richten, von dem sie dieselbe erhalten. Nun scheint es aber selbstverständlich, daß sich dieser die Entscheidung in einer für die Gesamtheit so hochwichtigen Sache selbst vorbehalte, solange er nicht ausdrücklich den gegenteiligen Willen kundtut.

Wenn wir das Recht der Kriegserklärung ein ausschließliches Recht des Souveräns genannt haben, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß derselbe in der Ausübung dieses Rechtes an gewisse beschränkende Bedingungen, z. B. an die Einwilligung der Stände, einer Volksvertretung, gebunden sei. Solche Bedingungen hindern freilich in etwa die Raschheit des Entschlusses, geben aber auch eine gewisse Bürgschaft gegen voreilige Kriegserklärungen.

Wir sagten ferner: der Souverän oder *der von ihm dazu Beauftragte*. Diesen Zusatz fügen wir namentlich wegen der Republiken bei, in denen das Recht der Kriegserklärung durch die *Verfassung* an bestimmte Organe übertragen ist oder von diesen im Namen des eigentlichen Souveräns ausgeübt wird.

2. Zum gerechten Krieg gehört ferner eine *gerechte* Ursache. Auch bei dieser Behauptung handelt es sich zumeist um einen Angriffskrieg. Denn wird ein Staat ungerecht angegriffen, so ist die Verteidigung selbst ein ausreichender Grund. Im Angriffskriege aber beabsichtigt der Angreifer dem Nachbarstaat

Digitized by Google

große physische Übel zuzufügen, und zu diesem Zweck belastet er schwer die eigenen Untertanen; dazu aber kann die öffentliche Gewalt nur berechtigt sein, wenn sie einen gerechten Grund hat, d. h. wenn der anzugreifende Staat wirklich eine Strafe verdient hat oder für zugefügtes Unrecht nicht Genugtuung leisten will. Übrigens ist nicht jede irgendwie gerechte Ursache schon gerecht in Bezug auf den Krieg. Dieser muß seiner Natur nach das äußerste Mittel der Selbsthilfe für unabhängige Staaten bleiben. Jeder, auch der gerechte Krieg hat unermeßliches Weh im Gefolge selbst für den Sieger und noch viel mehr für den Besiegten[1]; er darf deshalb nur in Anwendung kommen, wenn es sich um wichtige Ursachen handelt und sanftere Mittel nicht zum Ziele führen. Solche friedliche oder minder gewaltsame Mittel sind: unmittelbare Verständigung zwischen den Parteien durch diplomatische Verhandlungen, Vermittlung eines dritten unparteiischen Staates, Wahl eines Schiedsrichters; oder als Mittel der Selbsthilfe Repressalien, Blockaden (internationales Boykottieren) u. dgl.[2] Erst wenn alle diese Mittel nicht ausreichen und dem Staat keine andere Wahl bleibt, als entweder das schwere Unrecht ruhig hinnehmen zu müssen und so zu ähnlichen Unbilden zu ermutigen oder zur Gewalt seine Zuflucht zu nehmen, darf der Krieg in Anwendung kommen.

Um einzelne konkrete Gründe namhaft zu machen, die zur Kriegführung gerecht und ausreichend sind, so ist z. B. die Bestrafung einer schweren, dem ganzen Staate oder seinen berufenen Vertretern zugefügten Schmach ein solcher Grund, wofern nicht freiwillig Genugtuung geleistet wird; ebenso die Erwerbung ungerecht entrissener oder vorenthaltener Ländergebiete, die Beseitigung ungerechter Hindernisse, die gegen das Völkerrecht dem Verkehr oder Handel eines Staates bereitet werden, die Hilfeleistung zu Gunsten eines in seinen Rechten schwer bedrohten oder bedrückten Volkes. Dagegen genügt aus sich zum Kriege der Umstand nicht, daß in einem Nachbarstaat Unordnung und verderbte Sitten herrschen; selbst ein Bürgerkrieg oder eine Revolution in einem angrenzenden Staat berechtigen nicht zu kriegerischer Einmischung in dessen innere Angelegenheiten, es sei denn, daß dieser selbst die Hilfe gern annimmt, oder daß sich für die angrenzenden Völker drohende Gefahren daraus ergeben.

Noch viel weniger genügt zum Krieg die Befriedigung des Ehrgeizes oder persönlichen Hasses, der Wunsch nach Gebietserweiterung (Abrundung!). Bloße Eroberungskriege sind nichts als Räubereien und Diebstähle im großen und eine schwere Rechtsverletzung gegen die eigenen Untertanen, mit deren Leben und Eigentum ein frevelhaftes Spiel getrieben wird.

3. Es wäre ein Irrtum, den Krieg als einen Zustand völliger Rechtslosigkeit zwischen zwei Staaten aufzufassen; nein, auch er hat seine Gesetze und Rechte. Die gerechte Art der Durchführung ist die dritte Bedingung zu seiner Erlaubtheit.

a) Bevor die Feindseligkeiten beginnen, muß dem anzugreifenden Gegner durch Zustellung eines Ultimatums oder sonst in einer Weise die Möglichkeit

[1] Der deutsch-französische Krieg von 1870 kostete nach genauen Berechnungen 372 000 Menschen das Leben! Nun rechne man dazu noch all die geistigen und leiblichen Übel ganzer Familien und Gemeinden, den ungeheuern Schaden der zerstörten Güter und die unberechenbare Arbeit von mehreren Millionen Menschen, die während des einen Jahres der Schaffung von Kulturgütern entzogen wurden!

[2] Siehe Holtzendorff, Enzyklopädie der Rechtswissenschaft 1325 ff.

Digitized by Google

gewährt werden, freiwillig Genugtuung oder Schadenersatz zu leisten oder überhaupt seiner Pflicht nachzukommen. Diese Forderung beruht nicht bloß auf positiver Gewohnheit unter den zivilisierten Völkern, sondern auch auf dem Naturrecht. Nur im Falle strenger Notwendigkeit darf die Geißel des Krieges über ein Land geschwungen werden. Dieser Notfall tritt aber erst dann ein, wenn der Feind vorher an seine Pflicht gemahnt wurde und weiß, daß er im Falle der Weigerung das Äußerste zu gewärtigen hat. Nur wo aus den Umständen zweifellos erhellt, daß der feindliche Staat auf seinem Unrecht beharren will, dürfte die hier ausgesprochene Forderung sich bloß auf positives Recht gründen. Außerdem gilt dieselbe nur für den angreifenden Teil. Um sich eines ungerechten Angriffes erwehren zu dürfen, bedarf es selbstverständlich einer vorherigen Kriegserklärung nicht.

b) Nicht alle Mittel sind den Kriegführenden erlaubt. Ihrer Natur nach verwerfliche Mittel sind z. B. Lüge und Meineid. Die absichtliche Verbreitung falscher Nachrichten (erdichteter Siege u. dgl.) wird zwar tatsächlich oft im Kriege als Mittel gebraucht, um den Mut der eigenen Truppen zu heben und den der feindlichen zu lähmen: liberale Rechtslehrer erlauben sie auch[1], aber sie bleibt trotzdem verwerflich. Lügen ist auch im Kriege nicht gestattet. Wohl aber darf man zu Kriegslisten, Hinterhalten, Scheinausfällen und ähnlichem seine Zuflucht nehmen[2]; denn das sind keine Lügen, sondern entweder bloße Verheimlichungen seiner wahren Absichten oder doppelsinnige Reden und Handlungen, welche dem Feind bloß die Gelegenheit zum Irrtum geben. Die Auskundschaftung durch Spione hat selbstverständlich mit der Lüge oder dem Betrug nichts gemein und ist nicht unerlaubt.

Verwerflicher noch als die Lüge ist die direkte Hinmordung von Unschuldigen und Wehrlosen: Frauen, Kindern, Greisen, oder die Entehrung der Frauen. Wohl aber darf der feindliche Staat bzw. dessen Untertanen am Eigentum gestraft werden, jedoch nicht unbeschränkt, sondern nur soweit es zur Erreichung des Zweckes des gerechten Krieges erforderlich ist. Darüber hinaus Schaden zuzufügen, haben die Kriegführenden kein Recht, und jede weitergehende, unnötige Schädigung muß als Rechtsverletzung angesehen werden, welche die Pflicht des Schadenersatzes nach sich zieht, soweit ein solcher hinterher möglich ist. Ganz mit Unrecht wird also der Sieg als ein Freibrief für jede Gewalttat angesehen. Der Sieg verleiht aus sich, wie schon früher bemerkt wurde (664), kein Recht, sondern gewährt bloß die Möglichkeit, die schon bestehenden Rechtsforderungen durchzusetzen.

Das Recht, dem Feinde an Leben und Gut zu schaden, kommt den einzelnen Soldaten oder Truppenabteilungen nur so weit zu, als sie von der öffentlichen Gewalt durch Vermittlung der leitenden Generale dazu ermächtigt sind. Eine Heeresabteilung, die ohne ausdrückliche oder stillschweigende Er-

[1] So sagt Holtzendorff a. a. O. 1329: „Verbreitung falscher Nachrichten und irreführender Angaben zählen zu den angemessenen Mitteln der Kriegführung." In der zweiten Auflage hieß es anstatt „irreführender Angaben" Hinterhalte. Diese sind allerdings zulässig, aber sie dürfen doch mit Verbreitung falscher Nachrichten, d. h. mit Lügen, nicht auf die gleiche Stufe gestellt werden.

[2] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 40, a. 3.

Digitized by Google

mächtigung plündernd, sengend und brennend im feindlichen Lande herumzieht, ist einer Räuberbande gleichzuachten und zum Schadenersatz verpflichtet.

Sobald der Zweck des Krieges vollständig erreicht ist, hört jedes Recht zu weiteren Feindseligkeiten auf, und der Sieger ist somit verpflichtet, sie einzustellen und das feindliche Gebiet zu räumen. Feindliche Gebietsteile darf er nur behalten, wenn er schon vorher ein Recht darauf hatte, oder wenn der Feind eine solche Bestrafung verdiente, oder endlich wenn es zur Wahrung der eigenen Sicherheit für die Zukunft notwendig ist.

Alles bisher über die Art der Kriegführung Gesagte enthält schon naturrechtliche Forderungen. Darüber hinaus hat das positive Völkerrecht der zivilisierten Staaten Gesetze aufgestellt. So ist es völkerrechtlich verboten, sich vergifteter Waffen zu bedienen. Regelmäßig unzulässig und nur in besondern Ausnahmefällen gestattet ist jede Verheerung des feindlichen Gebietes, Vernichtung der Ernten, Einäscherung der Wohnungen, wo sie nicht zur Durchführung einer Kriegsoperation erforderlich sind [1].

Nach positivem Völkerrecht gilt das eigentliche Kriegsrecht nur gegen Personen, welche zum Gebrauch der Waffen verpflichtet und berechtigt sind (Kombattanten). Nichtkombattanten, die zur Ausrüstung des Heeres gehören, wie Feldgeistliche, Ärzte, Krankenwärter, werden am Leben geschont, verfallen aber in Kriegsgefangenschaft; Verwundete, welche kampfunfähig geworden, werden mit weiteren Angriffen auf ihre Person verschont usw. [2]

Viertes Kapitel.

Die Völkerfamilie.

1. Vielleicht wird ein späterer Geschichtschreiber die internationale Gestaltung aller Verhältnisse als das charakteristische Merkmal des Zeitalters bezeichnen, in dem wir leben. Durch die Verwendung des Dampfes und der Elektrizität im Verkehrswesen scheinen die Entfernungen, welche die Völker bisher trennten, fast beseitigt zu sein. Die Fabriken in Europa arbeiten für die ganze Welt, und Australien, Amerika und Asien bringen ihre Produkte auf die europäischen Märkte. Auf diese Weise werden die Nationen immer enger miteinander verknüpft, so daß eine gewisse Solidarität unter den Interessen derselben entsteht. Ein Krieg oder ein Mißwachs in einem Weltteile übt heute einen Rückschlag auf den Handel und die Industrie fast aller zivilisierten Länder, und ebenso bringt eine neue Erfindung oder ein Fortschritt in einem Lande einen Umschwung in allen übrigen Gegenden hervor.

Eine Folge dieser innigeren Verknüpfung ist ein immer fühlbarer werdendes Bedürfnis nach einheitlicher Regelung der gemeinschaftlichen Interessen. Wie sehr dieses Bedürfnis zunimmt, beweisen die sich täglich mehrenden internationalen Einrichtungen. Wir haben schon einen Weltpostverein, wir haben internationale Verträge zum Schutze des Handels, des literarischen Eigentums, zur gegenseitigen Auslieferung gemeiner Verbrecher, internationale Vereine, Kongresse, Ausstellungen. Schon wurden Versuche zu einer internationalen Regelung der Arbeiterschutzgesetze gemacht.

---

[1] Heffter, Das europäische Völkerrecht § 125.
[2] Ebd. § 126; Resch, Das Völkerrecht 253 ff.

Digitized by Google

Daß also in der Tat die Kulturentwicklung zu einem größeren Zusammenschluß der Völker oder zu einer einheitlichen Organisation der gemeinsamen Angelegenheiten drängt, scheint uns unleugbar. Dieselbe ist auch in der Natur begründet. Die nämlichen Triebkräfte, welche die Individuen zu Familien, die Familien zu Staaten verbinden, führen auf höheren Kulturstufen zu einer innigeren Vereinigung unter den Nationen. Je weiter die Kultur voranschreitet, um so zahlreicher werden die Bedürfnisse, um so größer die Arbeitsteilung und die gegenseitige Abhängigkeit und Solidarität und um so größer auch das Bedürfnis nach einer einheitlichen Regelung der internationalen Beziehungen.

2. Bis zu einem gewissen Grade reichen nun, wie die Geschichte der Vergangenheit beweist, internationale Bündnisse zur Regelung des Völkerverkehrs aus; allein je reger dieser Verkehr und je größer die gegenseitige Abhängigkeit und Solidarität wird, um so unzureichender erscheinen bloße Verträge ohne die Garantie einer gemeinsamen Autorität, welche über deren Heilighaltung wacht und nötigenfalls die Widerspenstigen zwingt.

Namentlich scheint zur Verhinderung der Kriege eine internationale Organisation immer dringender nötig zu werden. Die Tage des „ewigen Friedens", von denen Kant träumte, und an denen die heutigen Sozialisten ihre Einbildungskraft weiden, gehören wohl für alle Zeiten der Zukunft an. Anderseits läßt sich aber doch nicht leugnen, daß, je weiter die Kultur und die gegenseitige Abhängigkeit der Völker gedeihen, um so größer die Zahl der Gegner des Krieges wird. Ein großer Krieg bedroht heute, wir wir schon oben gesagt, Handel und Industrie nicht nur der kriegführenden Staaten, sondern fast aller zivilisierten Völker. In ihrem eigensten Interesse sind deshalb alle Völker gezwungen, einen Krieg nach Möglichkeit zu hintertreiben.

Der Krieg ist auch seiner Natur nach ein so großes Übel, daß es das Bestreben aller wahren Kulturfreunde sein muß, denselben wirksam zu verhindern. Das kann aber auf die Dauer nur durch Errichtung einer internationalen Autorität geschehen.

3. *Welcher Art* ist aber die von der Natur beabsichtigte internationale Organisation? Manche Anhänger des Liberalismus, dessen Idol die Menschheit ist, träumen von einem großen *Weltstaat*. Als der eigentliche und vollkommene Staat gilt ihnen nicht der einzelne Staat, wie er heute besteht. „Der höchste, zur Zeit noch nicht realisierte Staatsbegriff", sagt Bluntschli, „ist also: der Staat ist *die organisierte Menschheit*."[1] „Die national beschränkten Staaten haben nur eine relative Wahrheit und Geltung. Der Denker kann in ihnen noch nicht die Erfüllung der höchsten Staatsidee erkennen. Ihm ist der Staat ein menschlicher Organismus, eine menschliche Person. Ist er aber das, so muß der menschliche Geist, der in ihm lebt, auch einen menschlichen Körper haben, denn Geist und Körper gehören zusammen und bilden vereint die Person, und in einem nicht menschlich organisierten Körper kann der Menschengeist nicht wahrhaft leben. Der *Staatskörper* muß daher dem *menschlichen Körper* nachgebildet sein. Der *vollkommene Staat* ist also der *körper-*

[1] Die Lehre vom modernen Staat I 34.

Digitized by Google

lich sichtbaren Menschheit gleich. Der Weltstaat oder das Weltreich ist das Ideal der fortschreitenden Menschheit." [1]

Die Menschheit ist allerdings ein Ganzes, aber nicht in pantheistischem Sinne, der in den obigen Ausführungen doch gar zu stark durchklingt. Auch die Analogie zwischen dem Staat und einem Körper darf nicht zu stark betont werden, sonst verfällt man in Ungereimtheiten. Bekanntlich ist, wie wir an einer früheren Stelle gezeigt haben, Plato durch übertriebene Betonung der Einheit zu seinem Staatsideale mit Weiber- und Gütergemeinschaft gelangt. Noch viel mehr muß man sich hüten, die einheitliche Organisation der Menschheit übermäßig zu betonen. Die Einheit ist im Individuum am größten und nimmt in der aufsteigenden hierarchischen Gliederung der Gesellschaft beständig ab. Geringer als die Einheit des Individuums ist die der Familie, noch geringer die der Gemeinde und des Staates, die des Menschengeschlechts am geringsten. Wenn man also von einem Weltstaat im eigentlichen Sinne spricht, so geht man zu weit. Ein Staat ist ein Gemeinwesen, in dem es nur eine souveräne Gewalt, nur einen obersten Gesetzgeber und Richter gibt. Nimmt man aber Rücksicht auf die gegenwärtige Gestaltung der gefallenen Menschheit, so steht eine solche staatliche Einigung nicht zu erwarten. Werden wohl jemals die Völker allgemein auf ihre nationale Selbständigkeit verzichten und sich als bloße Provinzen auch in den inneren Angelegenheiten einer einzigen Obrigkeit unterwerfen? Das ist wohl mehr als zu bezweifeln. Wie sollte es auch jemals einer einzigen Obrigkeit möglich sein, für alle Länder der Welt, die doch in Bezug auf Anschauungen, Sitten und Bedürfnisse so himmelweit voneinander verschieden sind, Gesetze zu erlassen, Beamte anzustellen, Appellationen anzunehmen u. dgl.! Endlich hat die nationale Eigentümlichkeit ihre Berechtigung und ihre Bedeutung für die Menschheit. Ein einheitlicher Weltstaat würde aber diese nationalen Eigentümlichkeiten notwendig beeinträchtigen und alles nach der gleichen Schablone einrichten.

Alle bisherigen Versuche zur Gründung eines Weltreiches, angefangen von Alexander dem Großen bis herab auf Napoleon I., sind kläglich gescheitert und stellen allen ähnlichen Versuchen der Zukunft kein günstiges Prognostikon. Wenn man auf die christliche Kirche hinweist, die ja katholisch und weltumspannend ist, so liegen doch die Verhältnisse hier anders als beim Staat. Die Kirche ist eine von dem Sohne Gottes für alle Zeiten und Völker bestimmte Anstalt; sie ist somit in ihrem Bestand und Wesen von dem freien Willen der Menschen unabhängig. Der Weltstaat dagegen kann nur durch die freie Übereinkunft der Völker entstehen, und zu dieser fehlen die nötigen Voraussetzungen. Auch richtet sich die Kirche ihrer Aufgabe entsprechend an die geistige Seite des Menschen, die ihrer Natur nach international und von örtlichen Verhältnissen zum großen Teil unabhängig ist; der Staat dagegen hat es vorwiegend mit den äußeren, materiellen Interessen zu tun, die von Land zu Land verschieden sind.

4. Ein eigentlicher Weltstaat hat also nach unserer Ansicht keine Aussicht auf Verwirklichung. Versteht man dagegen unter Weltreich nur einen großen

[1] Die Lehre vom modernen Staat I 26—27.

Digitized by Google

Staatenbund, d. h. eine politische Einigung der Völker unter einer gemeinsamen Leitung, welche sich in die inneren Angelegenheiten der einzelnen Staaten nicht mischt, sondern bloß die internationalen Beziehungen regelt, so glauben wir, daß eine solche Organisation durchaus den Absichten der Natur entspricht und auch ihrer Verwirklichung immer näher kommen wird. Eine gewisse Organisation der internationalen Beziehungen ist bei fortschreitender Kultur ein unabweisliches Bedürfnis; ein eigentlicher Weltstaat ist unmöglich; also kann diese Organisation nur eine föderative sein. Die zivilisierten Völker, zu denen schließlich wohl alle gehören werden, treten zu einem großen Bund zusammen. An der Spitze desselben steht ein von den Vertretern der verschiedenen Staaten gebildeter Völkerrat, dem die Ordnung aller internationalen Angelegenheiten obliegt. Zur Verwirklichung einer solchen Organisation wäre nur erforderlich, daß mehrere der bedeutendsten Großstaaten zu einem Bunde zusammenträten und durch die ihnen zu Gebote stehenden moralischen Mittel allmählich die Anerkennung dieses Bundes und den Beitritt zu demselben erzwängen.

Aufgabe des Völkerrates — des internationalen Bundesdirektoriums oder wie man sonst diese Behörde nennen mag — wäre vor allem die Kodifikation des Völkerrechts. Auch der Völkerverkehr bedarf, soll er ein geordneter sein, allgemeiner und bestimmter Normen. Die internationale Bundesbehörde hätte also auf Grund der naturrechtlichen Grundsätze, mit Berücksichtigung der tatsächlichen Gewohnheiten und Erfordernisse, das positive Völkerrecht auszuarbeiten. Gegenstand dieser internationalen Gesetzgebung wäre vor allem die Kriegführung (Bedingungen für die Erlaubtheit des Krieges, die Art und Weise, wie er angekündigt, geführt und beendigt werden müsse); ferner die Erwerbung oder Abtretung von Ländergebieten sowie das ganze Gesandtschafts- und Konsulatswesen; der Abschluß und die Bürgschaft internationaler Verträge. Ebenso müßte sie befugt sein, das internationale Verkehrswesen (Postwesen), die gegenseitige Auslieferung der Verbrecher, den Schutz des literarischen Eigentums gesetzlich zu regeln.

Selbstverständlich müßte diesem Direktorium die Befugnis zustehen, nötigenfalls die Anerkennung der erlassenen Gesetze zu erzwingen und zu diesem Zweck die bewaffnete Macht eines oder mehrerer Staaten gegen Widerspenstige in Anspruch zu nehmen. Übrigens würde schon der Druck der öffentlichen Meinung den Beschlüssen des Direktoriums oft Gehorsam verschaffen und manche Kriege verhindern.

Wir verhehlen uns die großen Schwierigkeiten und Bedenken, welche sich der Ausführung dieser Pläne entgegensetzen, keineswegs und sind auch weit entfernt, deren Verwirklichung in naher Zukunft zu erhoffen. Das Haupthindernis ist die gegenseitige nationale Abneigung, der Rassenhaß, welcher in dem Maße zuzunehmen droht, als der Einfluß des Christentums im öffentlichen Leben schwindet. Das Mittelalter hatte in seiner Blütezeit wenigstens für Europa die hier angedeutete Idee zum Teil verwirklicht. Die christlichen Völker bildeten eine große Familie, an deren Spitze der Papst als geistliches Haupt und der Kaiser als oberster Schirmherr der Kirche standen. Wie unwirksam sich auch diese Einigung in manchen Punkten erwies, das ist un-

Digitized by Google

leugbar: die Idee, von der sie ausging und getragen wurde, war eine großartige, erhebende, und nur auf dem Boden einer solchen idealen Auffassung kann die Menschheit über die nationale Beschränktheit erhoben und zu einer großen Völkerfamilie vereinigt werden.

Wäre die Welt, wie es nach Gottes Absicht sein sollte, christlich geworden, so hätte die internationale Einigung die größte Aussicht auf Verwirklichung. Schon das Bewußtsein der Einheit des Ursprungs und Endzieles aller Menschen, welche das Christentum verleiht, bringt die Völker einander näher. Wo das Christentum siegreich seinen Einzug hält, verschwindet die Sklaverei, das entwürdigende Kastenwesen, der kleinliche Nationalhaß, der jeden Fremden als einen Feind betrachtet. Wie mächtig einigt ferner die Christen das Bewußtsein der gemeinsamen Teilnahme an derselben Erlösung, denselben Gnaden und Sakramenten, demselben Opfer und Gottesdienst! Was sollen wir endlich von der Einheit sagen, welche das Menschengeschlecht durch den Anschluß an die eine Weltkirche, durch die Unterwerfung unter dasselbe kirchliche Lehramt, besonders aber durch Vereinigung mit dem Mittelpunkte der Christenheit, dem unbeweglichen Felsen, auf den Christus seine Kirche gebaut, dem römischen Papste, erlangte? Welche Fülle von Licht gießen die christlichen Wahrheiten über alle irdischen Dinge aus, wie viel Kraft und Trost zur Linderung aller irdischen Schäden strömt aus dem unversiegbaren Gnadenborn der Kirche Christi.

Gewiß, hätte die Welt der Stimme des Erlösers Gehör geschenkt, das Christentum gläubig angenommen und im Leben verwirklicht, dann wäre der Boden für die wahre Einigung und Verbrüderung aller Völker geschaffen. Leicht würde sich, ähnlich wie im Mittelalter, neben der kirchlichen auch eine weltliche Organisation bilden, welche berufen wäre, die Gegensätze unter den Nationen auszusöhnen und die gemeinsamen irdischen Interessen der Völker zu leiten und zu fördern. Durch die Schuld der Menschen ist es leider anders gekommen, und so wird vielleicht die politische Einigung der Völker ewig ein schöner Traum bleiben.

5. Doch wie dem immer sei, eines läßt sich auch in der gegenwärtigen religiösen und politischen Zerklüftung der Menschheit erreichen: wir meinen die Einsetzung eines *internationalen Schiedsgerichtes*, dem die Schlichtung der Streitigkeiten unter den Völkern obläge.

Daß eine geordnete, nach festen Rechtsgrundsätzen erfolgende Regelung der internationalen Beziehungen eine dringende Notwendigkeit ist, liegt auf der Hand. Infolge der großartigen Verkehrsmittel und der internationalen Gestaltung von Industrie und Handel werden sozusagen alle Nationen beständig durcheinander gewürfelt. Dadurch kommen auch die Regierungen in immer häufigere Berührungen. Die Staaten sehen sich gerade deswegen gezwungen, ein ganzes Heer von Gesandten, Geschäftsträgern und Konsuln über die ganze Erde hin aufzustellen.

Welches ist nun der einfachste und kürzeste Weg, um entstehende Differenzen und Streitigkeiten zu heben, soweit die gewöhnlichen diplomatischen Verhandlungen dazu nicht ausreichen? Eine *schiedsrichterliche Entscheidung*. Denn außerdem kann nur noch der Krieg mit seinen Schrecken für ganze Völker in Betracht kommen, und den nach Möglichkeit zu verhindern, ist Pflicht jedes

Digitized by Google

Menschenfreundes. Es mehren sich deshalb von Jahr zu Jahr die Stimmen, welche die Schlichtung der internationalen Verwicklungen durch ein völkerrechtliches Schiedsgericht fordern. Das internationale Friedensbureau veröffentlichte vor kurzem eine Liste der zahlreichen Friedensgesellschaften, welche sich die Verhinderung des Krieges, insbesondere durch internationale Schiedsgerichte, zum Zwecke setzen. Danach existieren in Amerika 45 und in Europa 40 derartige Friedensgesellschaften. Aus dem Schoße dieser Gesellschaften sind die „internationalen Friedenskongresse" hervorgegangen. Der erste internationale Friedenskongreß tagte zu Paris im Jahre 1889. Seither hat fast jährlich ein solcher Friedenskongreß stattgefunden. Derjenige von Bern im Jahre 1891 schuf ein permanentes internationales Friedensbureau, das den Verkehr unter den verschiedenen Gesellschaften vermittelt und das Bindeglied von einem Kongreß zum andern bildet. Auf Veranlassung des fünften bei Gelegenheit der internationalen Ausstellung zu Chicago im Jahre 1893 abgehaltenen Kongresses unterzeichneten die Kommissare der verschiedenen auf der Ausstellung vertretenen Regierungen eine Denkschrift, in der sie die Errichtung eines internationalen Schiedsgerichtes befürworten. Die Denkschrift wurde auch von Kardinal Gibbons von Baltimore, Erzbischof Corrigan von New York und dem Apostolischen Delegaten Satolli unterzeichnet. Die Regierung der Vereinigten Staaten verlieh der Denkschrift noch dadurch besonderes Ansehen, daß sie dieselbe in ihrem eigenen Namen allen Regierungen zustellen ließ. Auch das „Institut für Völkerrecht" beriet auf verschiedenen Kongressen (zuerst im Jahre 1874 in Genf) den Entwurf eines Reglements für das internationale Schiedsgericht. Im Jahre 1896 erließen die drei Kardinäle der englisch redenden Nationen (England, Australien, Vereinigte Staaten) einen gemeinsamen Aufruf zur Gründung eines dauernden internationalen Schiedsgerichtes.

Ein besonderes Verdienst um die Bewegung zu Gunsten eines internationalen Schiedsgerichtes hat sich die „Interparlamentarische Vereinigung" erworben, die ungefähr 1500 Mitglieder von 14 europäischen Parlamenten zählt und jährlich eine Versammlung abhält. Auf dem interparlamentarischen Kongreß zu Brüssel im Jahre 1895 nahm sie den „Entwurf eines permanenten internationalen Schiedsgerichtshofes" an, den der Vorsitzende der Vereinigung, der belgische Senator Descamps, eingehend motiviert den Mächten überreichen ließ.

Wie sehr die schiedsrichterliche Entscheidung eine Notwendigkeit geworden, beweist auch die Tatsache, daß seit 1815 die Staaten in ihren Differenzen nicht weniger als 1200mal sich einem schiedsrichterlichen Urteil unterworfen haben[1]. Außerdem pflegt in neuerer Zeit sehr häufig den internationalen Verträgen eine Klausel beigefügt zu werden, in der eine schiedsrichterliche Entscheidung für entstehende Streitigkeiten vorgesehen wird.

---

[1] Vgl. The proved Practicability of International Arbitration, London 1895. Man vgl. auch Essai sur l'organisation de l'arbitrage international. Mémoire aux Puissances par le chevalier Descamps, sénateur de Belgique, président de l'Union interparlementaire, Bruxelles 1896, 75. Die Schrift orientiert überhaupt sehr gut über die uns beschäftigende Frage. Über den vom Haager Friedenskongreß 1900 beschlossenen „Ständigen Schiedshof" vgl. Germ. 1901, Nr 249.

Digitized by Google

6. Einen praktischen Erfolg haben die oben genannten Bemühungen schon erzielt. Wohl ihnen ist es zu danken, daß im Mai 1899 im Haag eine Friedenskonferenz zusammentrat, auf der außer den europäischen Mächten auch die Vereinigten Staaten, Japan, Persien usw. vertreten waren. Auf dieser Konferenz wurden nicht nur verschiedene, die internationalen Beziehungen der Staaten regelnde Grundsätze formuliert, sondern auch die Errichtung eines ständigen internationalen Schiedsgerichtshofes beschlossen. Das Schlußprotokoll ist seither von den meisten Mächten unterzeichnet worden und das Schiedsgericht ins Dasein getreten. Sitz des Gerichtes ist Haag. Jede der unterzeichneten oder später beitretenden Mächte ernennt vier Mitglieder des Gerichtshofes auf sechs Jahre. Aus der Liste dieser Mitglieder nimmt jede der streitenden Parteien gewöhnlich je zwei Schiedsrichter mit einem obersten Richter. Die Schiedsrichter können aber von den Mächten beliebig — auch außerhalb der Liste — gewählt werden. Es besteht auch keinerlei Verpflichtung für die Mächte sich an dieses Gericht zu wenden; es tritt erst in Tätigkeit, wenn es freiwillig angerufen wird und die Richter gewählt sind.

Der ständige Schiedsgerichtshof hat zwei Organe, die jedenfalls auf die Bezeichnung „ständig" einen Anspruch haben: „das internationale Bureau des ständigen Schiedshofes" und den „internationalen Verwaltungsrat". Ersteres dient dem Schiedshof als Gerichtsschreiberei und Archiv, letzterer beaufsichtigt die Tätigkeit des Bureaus und regelt alle Verwaltungsgeschäfte des Schiedshofes. Er setzt sich aus den Gesandten der im Haag akkreditierten Mächte und dem holländischen Minister des Auswärtigen zusammen, der den Vorsitz führt.

So wenig auch dieser Gerichtshof in seiner jetzigen Gestalt zu leisten vermag, so darf man doch seine Bedeutung nicht unterschätzen. Wir hegen die Hoffnung, daß er seine Befugnisse und praktische Wirksamkeit allmählich erweitern wird. Der Druck der öffentlichen Meinung und die Notwendigkeit werden die Regierungen immer häufiger veranlassen, sich an das Schiedsgericht zu wenden. Die Regierungen der unterzeichneten Mächte haben auch eine gewisse Pflicht, sich in Streitfällen an dasselbe zu wenden. Wäre es nicht über die Maßen sinnlos, einen solchen Gerichtshof einzusetzen und mit Geldmitteln zu unterstützen und ihn dann doch zu ignorieren? Auf jeden Fall wird der Haager Gerichtshof auf die Entwicklung des Völkerrechts einen mächtigen Einfluß ausüben. Allmählich wird sich eine einheitliche Gerichtspraxis herausbilden, die schließlich durch Übung und Gewohnheit Gesetzeskraft für den internationalen Verkehr erhält. Er gibt auch einen natürlichen Mittelpunkt ab für alle Friedensbestrebungen und insbesondere für die allmähliche Kodifikation eines Völkerrechtes.

Nur in einem Punkte möchten wir das internationale Schiedsgericht ergänzt sehen. Bis jetzt gibt es bei schiedsrichterlichen Entscheidungen keine Berufung an eine zweite, höhere Instanz. Eine solche Instanz ist nicht nötig, wenn es sich um minderwichtige Angelegenheiten, z. B. um bloße Eigentums- oder Entschädigungsfragen handelt, wohl aber in wichtigeren Sachen, die leicht zu kriegerischen Verwicklungen führen. Es müßte deshalb ein ständiges Schiedsgericht zweiter Instanz, eine Art Appellhof, eingesetzt werden, an den sich die Mächte wenden könnten, wenn sie sich bei der Entscheidung erster Instanz nicht glauben beruhigen zu dürfen. Unseres Erachtens wäre der berufenste Schiedsrichter zweiter Instanz der Papst.

Auf dem letzten Vatikanischen Konzil überreichten eine große Anzahl von Kirchenfürsten dem Papste Pius IX. eine Bittschrift, worin sie dringend baten, der Papst möge mit dem Konzil die wichtigsten völkerrechtlichen Grundsätze, wie sie unter den

Digitized by Google

christlichen Völkern zu gelten haben, kraft seines unfehlbaren Lehramtes aussprechen. Insbesondere baten sie um die Errichtung eines ständigen obersten Gerichtshofes, der aus Rechtsgelehrten aller Nationen bestehen sollte und unter dem Vorsitze und der Leitung des Papstes die Aufgabe hätte, die Grundsätze der Gerechtigkeit im Völkerverkehr aufrecht zu erhalten und sozusagen als Richtschnur des öffentlichen Gewissens zu dienen. So würden die Nationen vor vielen ungerechten und verderblichen Kriegen bewahrt und von der erdrückenden Last des Militarismus befreit werden[1]. Auch eine Anzahl von englischen Katholiken reichte dem Konzil eine im selben Sinne gehaltene Bittschrift ein[2], worin sie unter anderem um die Errichtung einer Lehranstalt für das Völkerrecht ersuchten.

Wenigstens scheint uns der Papst der berufenste Oberschiedsrichter unter den christlichen Völkern zu sein. Schon durch seine ganze persönliche Stellung gibt er die größte Bürgschaft eines weisen, unparteiischen und gerechten Schiedsspruches. Sodann hat er seine eigenen Untertanen bei beiden streitenden Mächten, ist also in seinem eigenen Interesse gezwungen, über den Parteien zu stehen. Und wer kann auch ein solches moralisches Gewicht für seine Entscheidung in die Wagschale legen wie das Oberhaupt der katholischen Kirche? Wenn man sich in manchen Kreisen gegen solche Vorschläge ereifert, so kommt es nur von engherziger konfessioneller oder antireligiöser Befangenheit, die schließlich lieber einen Krieg sieht, als daß sie dem römischen Papst die Ehre des Schiedsrichteramtes zugestände. Selbst unbefangene Protestanten haben es anerkannt, daß der Papst der geborene Schirmer des Völkerrechtes und der oberste Schiedsrichter unter den christlichen Nationen sei. So hat sich der Protestant David Urquhart am 1. Januar 1869 mit einer Eingabe an Papst Pius IX. und das ökumenische Konzil gewandt, in welcher er in Bezug auf das Völkerrecht und die Stellung des Papstes zu demselben ganz die gleichen Ansichten ausspricht wie die Bischöfe in der oben erwähnten Bittschrift. Nur die katholische Kirche, und vor allem der Papst, habe die genügende Macht, wieder das Völkerrecht an die Stelle der jetzt herrschenden rohen Übermacht zu setzen[3].

[1] Vgl. Acta et decreta conciliorum recentiorum (Collectio Lacensis) VII 861 ff.
[2] Ebd. col. 1307. [3] Ebd. col. 1309.

Druckfehler:

Bd II, S. 168, A. 4 muß es heißen: 3 acres (nicht 300).

Digitized by Google

Digitized by Google

Namenregiſter.

Die arabiſchen Ziffern bezeichnen die Seite; ſteht eine römiſche II davor, ſo iſt der zweite Band gemeint.

Achelis II 454.
Adickes E. 33 36 41 47 142 147 f 254 362.
Adler F. 269 373.
— G. II 125 458.
Ägidius Romanus II 493 517 f.
Agobard II 107.
Agrippa Menenius II 41.
Ägypter, Sittenlehre der 571 f; Eid II 41; Eigentum II 263 ff.
Ahrens H. 154 263 514 530 ff; II 100 120 285 395 404 451 509 512 543 574 630 634 642.
Ainos, Sittenlehre der 637 f.
Alabaſter 588 f.
Alfons, der hl. 432 ff; II 74 164.
Alkuin II 583.
Allard II 445.
Altenſtein, Miniſter v. II 587.
Ambroſius, der hl. 319 452; II 314 ff 317 352 692.
Antoine Ch. II 124 501 506 599 602 611.
Antoninus, der hl. II 518.
Apollonia, die hl. II 62.
Aquaviva II 673.
Archelaus 139 470.
Arendt 436.
Ariſtippus 140 231.
Ariſtoteles 4 19 34 40 55 57 59 62 64 76 88 92 107 112 132 146 160 ff 176 301 f 304 308 f 319 329 349 f 401 407 428 450 452 470 534 538 544 604; II 9 48 56 61 72 79 127 159 f 183 294 296 300 352 383 387 392 394 419 421 435 439 f 458 f 489 495 508 517 520 527 f 529 549 625 655 679 682 692.
Arius II 90.
Arndts 537.
Artemidorus II 496.
Artnys 432 436.
Äſchines 350.
Äſchylus 350.
Aſſyrier, Sittenlehre der 574 ff; Grundeigentum II 269.
Athanaſius II 88.
Auer J. II 140.
Auguſtinus, der hl. 40 f 44 88 91 104 117 154 175 183 227 287 294 305 307 341 f 383 452; II 19 61 77 80 f 85 88 492 692.
Auſtin 499.
Auſtralneger, Sittenlehre der 618 ff.
Ayala B. II 693.
Azteken, Sittenlehre der 665 ff.

Baboeuf Gr. II 127.
Babylonier, Sittenlehre der 574 ff; Eid II 41; Eigentum II 266 f.
Bachem C. II 591.
— Jul. II 652.
Bachofen II 388 f.
Baco v. Verulam 9.
Baer II 646.
Bain A. 45 140 218 235 244 250 424.
Bakunin II 125 131.
Ballerini A. 427 435 441; II 353.
Balmes II 484.
Bañez II 319 491 674.
Bannars, Sittenlehre der 634 ff.
Bantuneger 648.
Barbaglia 639.
Bartolus II 118 322.
Baſilius, der hl. II 315.
Baſtiat II 456 500 f.
Baucke Fl. 397 672.
Baudrillart H. II 314.
Baumann J. 38 247 f 524.
Baumgartner A. 119 574 612.
Bazard II 129.
Bebel 144; II 42 140 143 179 181 191 193 f 200 206 212 214 220 ff 233 f 242 ff 314 445.
Becanus 134 167 172; II 108.
Beccaria II 642 653 657 660.
Belep-Inſulaner, Sittenlehre der 625 ff.
Belfort-Bax II 153.
Bellamy II 213 231 236 f.
Bellarmin II 482 561 674 682.
Below G. v. II 108.
Benedikt XIV. II 353.
Beneke 244.
Bentham 234 f 364 f 471 561; II 56 81 86 644.
Bergbohm 447 f 465 477 486 488 496 499 ff 503 510 ff.
Berner II 642.
Bernhard, der hl. 99 103.
Bernſtein II 140 143 145 f 170 ff 201.
Biederlack II 602 616 642.
Biel G. 154.
Bierling 449 458 462.
Binding 447 504.
Birch II 265.
Bismarck, Fürſt 107; II 19 688.
Blanc L. II 129.
Block II 501.
Bluntſchli 414 447 477; II 285 442 451 470 483 512 514 533 543 579 619 626 674 677 686 f 694 703 715 716 723.

Digitized by Google

Böhm-Bawerk II 158 165 354 361.
Böhmert II 223 f 593.
Boëthius 88.
Bonaventura, der hl. 91 306 424.
Bornhak 509.
Botokuden, Sittenlehre der 672 f.
Bouquillon 435; II 619.
Braig 9 79; II 36.
Brandis Fr. II 607.
Brasch 207 229 244.
Bregenzer 562.
Brentano L. II 597.
Brugsch 572.
Brunner H. II 442 ff 450 536.
Brutus J. II 468 482.
Buchanan II 463 482.
Buchenberger II 169 248 616.
Buddhismus, Sittenlehre des 585 ff.
Blumenbach II 710.
Büchner L. 118.
Bulmerincq II 694.
Burdach 67.
Burger II 82.
Burlamaqui II 608.
Burnouf 588.
Buschmänner, Sittenlehre der 660 ff; Sprache 20.
Butler 424.
Buzyges 604.

Cäsar II 254.
Caigny, de 432 436.
Cajetan II 435.
Calvin II 354 672 674.
Caprivi II 621.
Carlyle II 19.
Carneri 118 471.
Carrau 234 f.
Carring G. 421.
Carus P. 268 f.
Cato II 352.
Cauer P. II 502 571 573.
Cepeda, Rod. da II 599.
Chabas 572.
Chanel, der sel. 629.
Chantepie de la Saussaye 574; II 26.
Charlevoix 588 597 f 663 670.
Chavantes 672 f.
Chilon 604.
Chinesen, Sittenlehre der 589 f; Grundeigentum II 270.
Chrysippus 343.
Chrysostomus, der hl. II 315.
Cicero 64 88 92 97 100 140 146 f 150 157 162 310 319 329 343 349 f 401 427 452 501 540 ff 605 ff; II 4 f 56 100 306 455 489 548 f 675 692.
Clarke S. 175.
Clemens von Alexandrien 197 233.
Coccejus 153.
Collins 45.
Combe 634.
Comte Aug. 141 243 471 486.
Confucius 168.
Coninck Ag. 167.
Conring II 694.
Costa-Rossetti 82 457; II 124 163 311 452 474 528 709.
Covarruvias II 694.
Cruickshank 642 f.
Crusius Aug. 153.
Cumberland 243.

Dahlmann F. C. 414; II 674 682.
— Jos. 588.
Dahn F. 412 451 458; II 442.
Damaschke A. II 248.
Dannenberg II 613.
Dargun II 388.
Darwin 56 486 674; II 390.
Del Techo 671.
Demokrit 233.
Dernburg II 414.
Descamps II 727.
Descartes 57 59 153.
Deschamps II 621.
De Smedt II 107.
De Smet, P. 662 ff.
Devas 571; II 403 422 602.
Diderot II 660.
Didio 264.
Diesterweg II 584.
Dieterici II 262.
Dietzgen II 192.
Dinkaneger 646 f.
Diodor II 106 264.
Diogenes Laert. 64 92 140 231 233 342.
Dobrizhoffer 20 671 ff; II 390 402.
Döring 221 f.
Dorner 154 216 266 f 362; II 20.
Douai II 244.
Dourisboure 634 f.
Drobisch 47.
Droste II 613.
Droste-Hülshoff 525.
Dubois-Reymond 33.
Dühring II 17 57.
Duhr B. 293; II 354 673.
Du Plessy-Mornay II 463.

Eberle C. II 366.
Edkins 588 f.
Edwards 45.
Ehrenfels, Chr. v. 37 176 282 ff.
Eichhorn II 107.
Elster L. II 396.
Enzyklopädisten II 660.
Endemann II 363.
Engel II 223.
Engelbert v. Volkersdorf II 518.
Engels Fr. 93 144; II 130 f 146 156 ff 174 177 187 f 192 199 f 204 210.
Epiktet II 54.
Epikur 111 233.
Epping 116.
Ethische Gesellschaften 269 373.

Fantis, Sittenlehre der 642 f.
Fechner 38 244.
Ferguson 199.
Feuchtwang II 269.
Feuerbach L. 117 236; II 29 132.
Feuerländer, Sittenlehre der 673 f.
Fichte J. G. 30 199 348 469 473 519 524; II 20 f 286 642 674.
— J. H. II 286.
Fillkuka 162.
Fischer Kuno 35 39 44 200 213 528.
Flürscheim M. II 248.
Förster W. 373.
Fouillée A. 36 48 141 217 261 562; II 476.
Fouqué 386.
Fourier Ch. II 129 210.
Frantz C. II 469.
Frick 132.
Fried W. II 712.
Friedberg 504; II 706.
Friedrich III., Kaiser 415.
— II., König von Preußen II 57 547.
Friedrichs II 438.
Fries 525.
Frins B. 34.
Fritsch 660 ff; II 402.
Funk II 351 ff.
Fustel de Coulanges II 252 ff 257 260.
Futunier, Sittenlehre der 629 ff.

Gajus 541.
Gallwitz 201 f 293; II 82.
Garve 199.
Gaß 293 434.

Digitized by Google

Gaſſendi 233.
Gaubil S. J. 592.
Geffcken II 694 699.
Geiger II 56.
Geiſtbeck II 349.
Geyſer 79.
Gellius A. II 4.
Gentilis A. II 693.
George H. II 248 270 ff. 283 ff 306 ff.
Germanen, Sittenlehre der 611 f; Eid II 41.
Gerſon 153; II 518.
Geyer A. 526 529 531 f.
Gierke O. 521; II 118 256 451 480 f 518.
Giraud-Teulon 388.
Giżycki G. v. 14 47 79 101 102 123 239 244 246 252 363 367 f 373 424 440 561; II 82 86.
Gladſtone II 408.
Göhre P. II 190 598.
Göpfert 435; II 41 ff.
Goethe 91 107 201 257; II 18 660.
Goodman II 482 672.
Goodrich J. K. 638.
Gorgias 140.
Gothein II 385.
Gournay II 500.
Graf II 442.
Graßmann H. G. 582.
Gregor von Nazianz 433; Griechen, Sittenlehre der 599 ff; Eid II 41; Selbſtmord II 56; Lüge II 90; Zins II 352.
Grimm J. II 41 442.
Gronovius 153; II 81.
Gros 473 525.
Groſſe II 386 389 402 419 422.
Grotius 57 153 163 168 184 451; II 80 f 87 286 479 691 693 f.
Gruber H. 244; II 619.
Grunzel II 270 433.
Grupp II 108.
Guizot II 691.
Gumplowicz 120 142 471; II 386 459 ff 497 711.
Gutberlet 15 28 47 79 157 207 220 247 264 517; II 12 25 f 30 343 642.
Guyau 261.

Haacke 45 261.
Häckel E. 141.
Haller K. L. v. II 303 453 476 f 497.
Hammerſtein, L. v. 79 413; II 12 163 339 413 562 f 572 f 674 706.
Hammurabis Geſetze 575; II 267.
Hamilton 45.
Hanſſen G. II 253 257.
Hardy 586 ff.
Hariot Th. 665.
Harlez de 590 ff.
Harmel L. II 607.
Harnack 435.
Hartenſtein 214.
Hartmann E. v. 32 35 40 43 48 92 112 145 157 212 240 257 263 f 293 362 471 501; II 24 28 82 695 698.
Hefele II 445.
Heffter II 694 699 701 703 716 722.
Hegel 263 528 ff; II 132 147 509 f 574 642.
Heine H. II 191.
Heineccius 433; II 81.
Heiner 435; II 706.
Heinrich von Gent 421.
Hellwald 672 ff; II 385 f.
Helvetius 232.
Henry E. 378.
Henſel L. 104.
Heraklit 343 409.
Herbart 59 176 227 ff 514 531.
Hergenröther, Kard. II 413 452 482 494 562 ff 583 672 674.
— Ph. II 709 ff.
Herkner II 167 169 285 369 597 604 611.
Herodot 571 581; II 263 388 549.
Herrmann W. 432; II 82 87.
Hertling, Frhr. v. 9 14 447 495; II 314 632.
Hertz 153.
Hertzka II 248.
Herzen 21.
Heſiod 602 604.
Hettinger II 12.
Heyſe P. 144.
Hieronymus, der hl. 388.
Hilarius, der hl. 129.
Hildebrand 675; II 254 ff 387.
Hildenbrand II 451.
Hillebrandt 583.
Hilty 93.
Hinſchius II 706.
Hitze II 163 200 f 602 607 611 613.
Hobbes 26 140 181 470 473 485; II 286 384 453 463 470 509 674.
Höffding 37 44 47 f 222 f.
Hofmann R. 423.
Holtzendorff, Fr. v. 462; II 323 451 633 655 ff 658 660 694 704 720 f.
Holub 654 ff.
Homer 106 602.
Hommel 574.
Hontheim J. 79.
Horaz 350; II 81 384.
Horner 652 f.
Hotmann II 463.
Hottentotten, Sittenlehre der 659 f.
Howitt 621 f.
Huber J. II 673.
Huet II 248.
Hufeland 525.
Hugo 476.
Humboldt Alex. v. 107; II 579.
— W. v. 116; II 496 502.
Hume II 56 61.
Hunter W. II 532.
Huppert 435; II 374.
Hutcheſon 218 f.

Jacobi Fr. H. 219.
Jäger E. II 131 142 200 614 616.
Janet II 451.
Janſen A. II 571.
— J. 119 f; II 565 583 672 f.
— J. L. 404 436; II 301.
Japaner, Sittenlehre der 597 ff; Eid II 41.
Jellinek 462 484; II 452 461 f 465 f 469 482 498 508 513 534 541 554 711.
Jeſuiten 293 434; II 670.
Ihering R. v. 141 244 459 462 468 471 498 501 f; II 82 84 118 260 343 441 453.
Inama-Sternegg II 256.
Inder, Sittenlehre der 582; Eid II 41.
Indianer, Sittenlehre der 662.
Inka, Sittenlehre der 668 ff.
Innozenz III. II 364 561.
Internationale II 131.
Jodl 117 140 142 200 365 373 416; II 5 621.
Johannes Pariſ. II 518.
Jöppen II 42.
Jörg E. II 193 579.
Johnſon II 81.
Iſidor von Sevilla 542.
Islam, Sittenlehre des 615 f.
Israeliten II 260.
Jungmann J. 60.

Digitized by Google

Juſtinian II 352 364.
Juvenal 350 f.
Juvencius 594.

Kaftan 11.
Kant 11 12 13 38 f 59 64 92 112 ff 181 205 ff 227 348 352 355 359 ff 422 523 525 ff; II 20 36 83 286 464 501 ff 642 645.
Karl, Erzherzog II 115.
Karneades 140 470.
Kaufmann A. 646 ff.
— O. M. 607.
Kaulen 577 ff; II 41.
Kautsky II 140 145 151 179 180 200 202 208 217.
Kayſer 571 f.
Keil II 261.
Keppler P. v., Biſchof 385.
Ketteler v., Biſchof II 599 638.
Keußler II 252 ff.
Key-Inſulaner, Sittenlehre der 631 f.
Kirchmann v. 38 44 47 144.
Kleanthes 342.
Kleinwächter II 202 226.
Kleutgen 80 167 207 211.
Klopp O. II 535.
Knabenbauer J. 574 602.
Knapp 218.
Knies II 359.
Knoch II 619 706.
Kobler 397 672.
Koch A. II 646.
— H. II 428.
Kohler J. 577; II 252 385.
Köhler O. II 200 210.
Kolb G. F. II 80 483 673.
— P. 659 f.
Koller 655; II 28.
Kongoneger 655.
Köſtlin 93 233.
Krauſe C. C. F. 263 530 ff; II 512.
Kreutzwald II 709.
Kröß II 445.
Krupp II 607.

Laas 13 39 141 241 244 ff 366 f 440; II 82.
Laboulaye II 422.
Lainez II 518.
Laktantius 111 350 401; II 4.
Lafitau II 389.
Lambert 625 f.
Lamenais de 11; II 624.
La Mettrie 232.
Lammaſch II 646.
Lamprecht II 256.
Lange C. 66 69 71 384.
— Fr. A. 233.
Languet II 463.
Lao-tſe 18 595 f.
Larochefoucauld 233 f.
Las Caſas II 444.
Laſaulx 606 ff; II 41.
Laſſalle II 130 183 ff 360 503.
Laſſon 450 462 501; II 109 404 469 f 483 512 695 698.
Laurentius Joſ. II 653.
Laveleye E. de II 126 248 ff 263 f 270 f 503.
Laymann 154 167; II 108 119 320.
Legge 593 595.
Lehmen A. 79.
Lehmkuhl 47 320 413 429 435; II 43 74 303 331 337 346 353 358 369 523 629.
Leibniz II 331 562.
Leimbach 435.
Lenau 107.
Lenormant 571 f; II 268.
Lenz 640.
Leo XIII. II 188 247 366 369 381 409 415 417 445 519 525 561 587 599 610 648 680 707.
Le Page Renouf 571 ff.
Le Play II 253 338 f 599.
Lepſius II 265.
Lerius 670.
Le Roy, P. 648 ff; II 28.
Leroy-Beaulieu II 202 204 224 283.
Leslie 261.
Leſſing 114.
Leſſius 154 167 172 f 317 390; II 108 118 139 314 320 435 491.
Liberatore II 525 563 681.
Liebknecht II 144 179 184 200.
Liesker 463.
Lindſay 146.
Linſenmann II 443.
Lipps Th. 152 362 f; II 76 82.
Liſzt Fr. v. 47; II 643 f 646.
Littré 141.
Livingſtone 639 f.
Livius II 692.
Locke 145 414; II 286 464.
Lombroſo II 643 645 f.
Lotze 244.
Lubbock J. 617 f; II 27 385 f.
Lucrez 26; II 28 384.
Ludwig 583 ff.
— XIV. II 535.
Lugo Fr. 167.
— J. 325 452 457 469 547 573; II 65 85 89 94 108 303 309 320 354 370 435 450 480 649 658.
Luthardt 293 439.
Luther 8 12; II 80 90 354 583 674.
Luzerne, de la, Kard. II 357.

Macchiavelli II 509–543.
Mach 32.
Mackintoſh 236 258.
Mac Lennan II 388.
Macrobius 329.
Maffei II 359 f.
Maiſonneuve 638.
Maiſtre, Graf J. de 107.
Malthus II 237 f.
Mandeville 140.
Mandingos 577.
Maoris, Sittenlehre der 627.
Marc 432 436.
— Aurel 197.
Margraf II 445.
Mariana J. II 463 671 f.
Marquardt 609 f.
Martenſen 293 423; II 82.
Martial II 61.
Martineau 218.
Martius, v. 672 f.
Marty R. 565 ff.
Maruſe 654 ff.
Marx K. 144; II 125 130 ff 146 ff 157 ff 164 ff 174 177 186 199 210 ff 215 221 230 235 510.
Maſaryk 39 44 47; II 56.
Maſpero II 265 f.
Maſſai, Sittenlehre der 651 ff.
Maſtrius 167 172.
Maſtrofini II 359.
Maurer II 253.
Maurus Silv. 159 167; II 383 439 f 517.
Mausbach J. 9 14 57 190 195 293; II 90.
Mayr, v. II 56.
Mazzotta 167.
Meiſter II 440.
Meißner II 267.
Meitzen II 252 258.
Melanchthon II 354 672.
Menander 350.
Menger 502; II 359 362 453 611.
Menzel II 535.
Mercier de la Rivière II 500.
Merkel A. 447 459 462 475 504.
Meurer Chr. 487.

Digitized by Google

Meyer Ed. II 265.
— R. II 130 210; II 270.
— Th. 62 96 114 157 382 400 413 f 428 444 467 477 525 526 557; II 380 452 f 467 481 483 504 523 611 627 685 701 f.
Milton II 81.
Ming J. J. 261.
Mithoff II 359.
Mohl R. v. 476; II 238 451 471 508 541 632 634 674 694 713 715 f.
Möhler II 445.
Mohnike 597 f.
Moleschott 23.
Molina II 117 314 318 452 493 693.
Molinari II 501.
Molinäus II 354.
Mommsen 606 ff.
Montaigne 140.
Montesquieu II 286 497 626.
Morgan L. II 250 385.
Morris Jastrow 580.
Morselli 44 47; II 57 61.
Morus Thomas 238; II 127.
Moulart II 707 f.
Müller Max II 26.
Mun, Graf de II 599.
Münsterberg 261.

Nägelsbach 601.
Napoleon II 339 549.
Nasse II 349.
Naumann II 598.
Neger, Sittenlehre der 638 ff.
Neukamp 447 471 503 505 511.
Neumann II 160.
Newman II 81.
Newton 108.
Nietzsche Fr. 15 112 142 f 422; II 36 57 75 458.
Noldin 435.
Noftitz R. v. 9 144; II 19.
Nuffi II 707.

Oberländer 641.
Occam 153.
Oettingen, A. v. 47; II 55.
Olier II 108.
Oncken II 440.
Oppel II 396.
Osiander 153.
Otten 57.
Ovid 106.

Pachtler II 190.
Palacky II 583.
Paley II 81.
Papuaner 625 ff.
Paraguay II 127.
Pascal 401.
Patuzzi 434.
Paulsen 9 12 13 38 111 141 149 f 207 244 247 257 293 348 369 f 412 414; II 15 23 f 29 f 42 53 57 81 f 100 109 180 204 216 400 402 404 674 677 695.
Pauthier-Brunet 585 592 ff; II 270.
Peiser 577; II 269 f.
Périn II 500 f.
Perron d'Arc II 105.
Perser, Sittenlehre der 580 ff; Eid II 41.
Persius 350.
Pesch Chr. 580 586 595 ff; II 26 30 452 561.
— H. II 190 303 358 ff 365 506 602 614 616 637.
— T. 79 211.
Peschel O. 21 27 397 f 617 619 638 661 672 ff; II 26 100 386 401 f 532.
Petit J. II 671.
Pfizer II 619.
Pfleiderer O. 342 376.
Phelps II 408.
Philippovich II 124 254 273.
Philo 350.
Physiokraten II 500.
Pichler Fr. II 616.
— V. II 354.
Pierstorf II 428.
Pindar 602.
Pius IX. II 624.
Plato 37 62 92 107 112 140 199 227 308 343 351 470; II 58 79 127 352 507 548 682.
Ploß II 385.
Plutarch 233 II 26 41 352 549.
Pohle J. II 55.
Pöhlmann II 127 260.
Polarvölker, Sittenlehre der 675.
Polybius 609.
Pomponius 536.
— Mela II 106.
Portalis, Graf 476.
Posidonius 198.
Post A. H. II 390.
Pottier II 368.
Poynet II 463.
Praxmarer 357.
Prescott 666 ff.
Preuß II 497.
Priestley 45.
Prince Smith II 501.
Protagoras 140.
Proudhon II 458.
Pruner 320 436 II 120 342 346 373 563.
Puchta 476 f; II 118.
Pufendorf 153 243 II 286 331 479.
Pyrrho 140.
Pythagoras 542 II 84.

Radowitz II 109 111.
Rainold (Rossäus) II 673.
Ranke Joh. 20.
— L. II 483.
Ratzel Fr. 20 27 80 618 660 663 672 ff; II 26 386 389 402 454.
Ratzinger II 314 f 352 359 364 602 616.
Raumer II 583.
Redd 599.
Ree P. 569.
Rehfisch II 56.
Rehm II 451 458 525 625.
Reichmann M. 293.
Reid Th. 202 ff.
Reiffenstuel II 108.
Reinhold 79.
Reinke J. 80.
Resch P. II 694 703 722.
Ricardo II 159 183 286 500 f.
Ricci 594.
Richter E. II 223.
Rieß Fl. II 619.
Ritschl II 4 314.
Robinet 218.
Rodbertus K. II 130 142.
Röder II 642.
Rolph W. H. 261.
Romanes II 5.
Römer, Sittenlehre d. 605 ff. Aberglaube der II 44; Eid II 41; Zins II 350.
Rösler A. II 427.
— H. II 321.
Roscher W. 127 398 II 68 286 314 349 353 358 396.
Roskoff II 27.
Rost II 106.
Roth R. 582.
Rothe T. II 472 f.
Rotteck K. v. 525.
Rousseau J. J. 10 26 140 473 485 561 II 384 431 453 464 ff; 500 549.
Rümelin G. v. II 238 396 578.
Rutten II 677.

Sabinus Massurius II 4.
Saint-Lambert 140.
Saint-Simon II 128.

Digitized by Google

Salluſt II 489.
Salisbury J. v. II 671.
Salmanticenſes 167.
Salmaſius II 354.
Salter W. M. 269 348 373.
Salvado O. S. B. 623 f.
Samter A. II 248 286.
Samuel de Lodi 672.
Sanchez Th. II 415.
Savigny Fr. v. 476 503 505 537.
Say J. B. II 183 359.
Schäfer A. II 602.
Schäffle II 169 183 195 200 205 212 219 222 225 234 279 361 385 526 597 637.
Schanz 79 580 II 12.
Schaub II 317.
Scheel H. v. II 126.
Scheicher II 602.
Scheil P. O. P. 575.
Schelling 39 263 527 f; II 509.
Schellwien 143.
Schenkel 439.
Scherer R. v. 487.
Schiffini II 117 303 486.
Schiller 182 213 II 296.
Schlagintweit E. v. 588.
Schleiermacher 115 263 439 II 23 657.
Schmalzgrueber II 331 415.
Schmidt Conr. II 174.
— H. G. II 673.
— L. 183 350 600 ff; II 41 56 90 692.
— W. 350 424.
Schmoller II 597.
Schnedermann II 83.
Schneemann G. II 409 413.
Schneider G. 373.
— W. 140 157 397 f; 619 ff 639 f 662 f 674; II 27 104 385 f 389 710.
Schönberg G. II 272 f 366 597.
Schönlank II 200.
Schopenhauer 32 f 37 92 112 120 224 ff 561; II 47 56 82 403 574.
Schorlemer-Alſt II 616.
Schulze-Delitzſch II 596.
Schulz H. II 583.
Schuppe W. 220.
Schurtz 20.
Schwane II 374.
Schwarz H. 42 218 276 ff 563.
— J. 153 548 II 331.
Schweiger-Lerchenfeld II 403.
Schweinfurth 646 f.
Schindler II 365.
Scotus 38 153.
Seber II 642.
Seeger 423.
Seneca 198 343 383; II 29 56 61 f 352 537.
Sengſtake 619.
Senior II 359.
Sering II 169.
Sextus Empiricus 140.
Seydel II 591.
Sidney Algernon II 464.
Shaftesbury 218 243.
Shakeſpeare 123 383.
Sidgwick 235 244 II 81 86.
Siebert 168.
Sievers 660.
Silveſter von Ferrara 166.
Simmel G. 144.
Simrock 611 ff; II 108 455.
Singer P. II 140.
Smith Ad. 223; II 159 183 500 f.
— George II 269.
Soderini II 599.
Sohm R. 537 540; II 554 598.
Sokrates 309 351.
Solon 602.
Sombart W. II 154.
Sophokles 22 351 514.
Soto Dom. II 163 189 318 452 493 655 693.
Sparta II 127.
Specht II 583.
Spencer H. 5 26 f 56 93 111 141 154 223 258 ff 348 365 471 524 562 617; II 27 f 385 502 f.
Spiegel F. 580 ff.
Spieß 602.
Spillmann Joſ. 662.
Spinoza 117 233 f 470.
Spitta H. 102 146; II 21.
Stadius 671.
Stahl Fr. J. 467 478 ff 481 488 470 506 ff 514 528 562; II 285 451 471 483 508 f 511 ff.
— II 674 686.
Stamm II 248.
Stammler 449 462 472 508 511 513 518; II 125 454 516.
Stange K. 4 14 47 187 154 183 207 215 247 264 273 ff.
Stanley 639.
Starcke II 389.
Starkenburg 144.
Stein Fr. H. 158.
— L. 247 321 459 541.
Steinheim II 440.
Steinmetz II 55.
Steudel 93 111 II 57 82.
Stern J. II 179 206 f 210 221 226 231 242.
Stirner M. 142; II 458.
Stöcker II 598.
Stöckl A. 531.
Stoerk II 694 699.
Stoff 421.
Stoiker 92 112 534.
Strahl II 252.
Straßmaier II 267.
Strauß D. 30 102 118.
— W. v. 18 574 590 f 595 f; II 26 30.
Strele 619.
Stuart Mill 3 8244 251; II 248 422 501.
Suarez 67 111 133 f 138 154 167 172 179 193 196 290 305 318 341 357 404 453 547 ff; II 42 71 320 452 480 ff 484 ff 491 518 548 630 649 666 673 682 696.
Sueton 350.

Tacitus 350 613; II 255 f 352.
Tanner A. 135 167.
Taparelli 354.
Tarquini II 709.
Taylor II 81.
Theodor von Cyrene 140 470.
Theodoret II 86.
Theognis 604 f.
Thill II 260.
Thomas von Aquin 3 34 43 56 f 62 64 68 f 82 84 88 91 93 96 99 103 f 113 131 134 154 156 163 ff 170 f 173 f 177 182 184 186 192 194 285 288 301 ff 311 ff 320 ff 334 ff 353 f 395 401 f 410 ff 419 434 ff 452 f 455 538 542 ff; II 35 f 38 98 161 f 163 301 f 311 314 ff 318 350 378 383 f 398 405 f 409 420 435 440 457 474 f 478 494 649 f 655 657 ff 671 675 677 682 f 718 721.
Thomaſius 57 233 f 522; II 46.
Thon 462.
Thoniſſen II 127.
Thun, Graf Leo II 18.
Tiele 575.
Todt II 202.
Toledo II 319.
Tongiorgi 354 383 II 666.
Trendelenburg A. 57 90 160 207 494 514; II 286 404 440 483 507 674.

Digitized by Google

Tschagas, Sittenlehre der 648 f.
Tupi-Guarani-Stämme 669 f.
Tylor 618.

Überweg 8 197 200 207 244 304.
Ugolini II 478.
Ulpian 319 452 498 541.
Ulrich G. II 82.
Ulrici 13 15 200 348 414 514 517; II 24 404.
Urquhart D. II 729.

Valentini II 42.
Valerius Maximus 605 II 549.
Van Geftel 320 325; II 337.
Vasquez G. 167 356 ff.
Vattel II 694.
Vazaramos, Sittenlehre der 652 f.
Vellejus Paterculus II 106.
Vering II 330 441 f.
Vermeerſch II 315 335 352.
Victoria Fr. 166; II 693 f.
Villeroy-Boch II 607.
Vincent II 599.
Vincenz von Paul II 108.
Virchow 20 566; II 192 645.
Virgil II 56.
Viva D. 167 441.
Vogelſang, Freih. v. II 599 616.
Voigt M. 510 539.
— P. II 613.
Vollmar G. v. II 140 f 143 169.
Voltaire II 83 550.

Wagner A. II 118 124 169 200 f; 205 248 285 f 291 321 324 361 396 510 597 636.
Waitz G. II 256.
— Th. 639 664 f 667 ff.
Wallace Alfr. R. II 248.
Wallis Budge 571 f.
Walras L. II 280.
Walſh G. 167.
Walter Ferd. II 452 642 674 680.
— Franz II 37 302 317.
Warnkönig 412 525.
Waſhington II 549.
Waſman E. 28 80 261.
Weilgert II 200.
Weinrich II 565.
Weismann 126 128.
Weiß A. M., O. P. 79 II 12 163.
Wernicke J. II 408.
Wernz Fr. X. II 705 ff.
Weſtermarck II 387 ff.
Wilken II 106.
Willmann O. 207 214.
Windſcheid 537.
Winkler H. 575.
Winterniß II 386 388.
Wirthmüller II 35.
Wohlrabe 423.
Wolff Chr. 198 ff.
Wundt W. 13 34 49 f 154 157 250 264 ff 270 277 368 f 417 471; II 5 29 82.

Xenophon 582 602; II 549.

Zallinger II 331.
Zech II 352 f.
Zeller Ed. 93 160 197 205 207 209 215 358 f; II 28 711.
Zenon 64 197 342.
Ziegler Th. 13 45 115 118 136 257 293 304 318; II 5 17 21 57 82 86 674.
Zigliara, Kard. II 667 671 676.
Ziller 154 230 f 423 532.
Zmave II 160.
Zöckler O. 293.
Zwingli II 354 672.

Digitized by Google

Sachregister.

Abdankung II 668.
Aberglaube II 44 ff.
Abscheu 63 68.
Abschreckungstheorie II 645 647.
Absetzung II 669 ff.
Absicht 53 292.
Accessio II 326.
Achtung II 64.
Ackersozialismus II 126 247 ff.
Aequivocatio II 88.
Affektionspreis II 371.
Agiotage II 375.
Agnostizismus 13.
Agrarfrage II 247 ff 614.
Aktiengesellschaft II 356 372.
Allgemeingültigkeit des natürlichen Sittengesetzes 146 393.
Alluvio II 327.
Almosen II 75.
Altruismus 157 243 ff.
Amphibologie II 88.
Anarchismus II 125 131 200 458 596.
Anbetung II 33.
Angeborne Rechte 551.
Angst 71.
Apathie 64 198
Apriorismus, rationalistischer 273, voluntarischer 276.
Äquiprobabilismus 430.
Arbeit, Pflicht der II 52; Recht auf II 129 608.
Arbeiterfrage II 602 ff.
Arbeiterschutzgesetzgebung II 606 ff.
Arbeitseinstellung II 367.
Arbeitslohn II 366 609.
Arbeitsteilung 29; II 182 456.
Arbeitstheorie II 286 289 456.
Arbeitsvertrag II 365 602.
Arbeitszeit als Verteilungsmaßstab im Sozialismus II 232.
Ärgernis II 73.
Aristokratie II 678 681.
Auferstehung des Leibes 109.
Ausbildung des Geistes II 50.
Ausdauer 329; II 54.
Autarkie II 517.
Autonomie 206 216 274 359.
Autorität II 378 f; in der Familie II 419 432.

Bauernstand II 280 614 f.
Bedarfsbestimmung im sozialistischen Staat II 204.
Bedingte Verurteilung II 652.
Befähigungsnachweis II 612.
Befehl 54 f 337.
Begierde 53 63 68; vorhergehende und nachfolgende 76 f.
Begnadigung, bedingte II 652.
Begnadigungsrecht II 651 f.
Beharrlichkeit 329.
Behutsamkeit 319.
Beleidigung II 95
Berufsstand II 66 531.
Berufswahl im Sozialismus II 210.
Beschämung 70.
Bescheidenheit 331; II 51.
Besitz, Begriff des II 120; juridischer 120 121.
Besitzergreifung II 293 302 ff.
Besitzrecht II 121.
Besoldung II 365.
Besserungstheorie II 644 647.
Bestimmung des Menschen 79 ff.
Bestürzung 71.
Beweggrund 295.
Bewußtsein 21 23 34.
Bild s. Ebenbild.
Billiges Recht 537.
Billigkeit 326 f 537.
Blutrache II 104.
Börse II 371.
Börsenspiel II 375.
Bundesstaat II 540.
Bureaukratismus II 632.
Bürger II 526 f.
Bürgschaft II 373.
Bußwerke II 63.

Cäsaropapismus II 554 f.
Charakter und Freiheit 39 46.
Charakterbildung II 51 429.
Christlich-Sozialen II 598.
Dankbarkeit 326 f.
Darlehen II 348.
Deduktivprinzip, oberstes, des Naturgesetzes 391 f.
Demokratie II 678 f.
Demut 331; II 51.
Determinismus 32; physiologischer und psychologischer 49.
Diebstahl II 309.
Dienstbotenverhältnis II 436 ff.
Differenzgeschäft II 375.
Dingliche Rechte 552 f.
Dispens von Gesetz 401 415.
Dissidenten, Kinder dissidenter Eltern II 580.
Doppelsinnige Reden II 88.
Dreiklassensystem II 688.
Duell II 106 ff.

Ebenbild 188.
Egoismus II 48.
Ehe, Natur der II 382; Geschichtliches über die II 384; naturrechtliche Institution II 391; Zweck II 394; Einheit II 400; Unauflöslichkeit II 403; Ehescheidung II 403; Ehehindernisse II 410; als Sakrament II 413; Ehegesetzgebungsgewalt II 412. Zivilehe II 413; Verhältnis der Ehe zur Religion II 416.
— nach Rousseau, Spencer, Bachofen II 385 ff.
— im Sozialismus II 242.
Ehegatten, Pflichten der II 418 ff.
Ehelosigkeit II 395.
Ehrabschneidung II 94.
Ehre II 65.

Digitized by Google

Ehrenbeleidigung II 95.
Ehrengerichte II 115.
Ehrerbietung 328.
Ehrgefühl (Scham) 331.
Ehrgeiz 315.
Eid II 39 ff.
Eidbruch II 39.
Eifersucht 67.
Eigentum, Begriff II 117 f; Arten des 553 f; II 117 f; 122 f; Zweck II 295 ff; 311 332 f.
Eigentumsinstitution II 292.
Eigentumsrecht 453; II 117 f.
Eigentumstheorien II 285 ff.
Eigentumstitel II 326.
Einheit des natürlichen Sittengesetzes 391 f.
Einsicht als Tugend 319.
Einwilligung 54.
Eltern, Pflichten und Rechte der II 428 ff.
Empirismus 13 f.
Endziel des Menschen 79 ff.
Entsagung II 54.
Epikie 415.
Erbe II 330.
Erbfolge in der Monarchie II 663 f.
Erbitterung 72.
Erbpacht II 120.
Erbrecht 554; II 329 ff.
Erbvertrag II 330.
Erfurter Programm II 140.
Ersitzung II 328 ff 667.
Erwerbsgesellschaften II 371.
Erwerbstitel II 302 326.
Erziehung II 392 428 f 570; im Sozialismus II 245 ff.
Erzwingbare und nicht erzwingbare Pflichten 555.
Erzwingbarkeit der Rechtspflicht 462; persönliche II 98 ff.
Ethik 1.
— und Naturrecht 15 522.
Ethische Gesellschaften 269 350 373 f.
Eudämonismus 157; individueller 157 231 ff; gesellschaftlicher 157 242 ff.
Evolutionismus 158 263 ff.
Exekutivgewalt II 626 630 ff.
Exterritorialität II 703.

Falsiloquium II 80 87.
Familie II 380 ff; im Sozialismus II 242.
Feindesliebe II 71.
Fertigkeit (habitus) 301 ff.
Fleiß als Verteilungsmaßstab im Sozialismus II 236.
Forderungsrechte 552 f; II 117.
Formalobjekt 289.
Frauenarbeiterschutz II 608.
Frauenemanzipation II 421 ff.
Freigebigkeit 326 f.
Freiheit und Gleichheit II 619.
— des Willens, Begriff und Arten der 30; Beweis des Daseins der 34 ff; Einwendungen gegen die 44 ff.
— Rechte in Bezug auf die II 96 f.
Freiwillig 51.
Freude als Leidenschaft 63 68; als Willensakt 54.
Freundschaft II 72.
Freventliches Urteil II 93.
Fruchterwerb II 327.
Funktionen der Staatsgewalt II 625 ff.
Furcht 63 70 77; kindliche und knechtliche 355.

Gaumenlust 314 f.
Gebet II 85 f.
Gebietshoheit II 537.
Gebot s. Gesetz.
Gebrauch als Willensakt 54.
Gebrauchsrecht II 119.
Gebrauchswert II 133 158 ff.
Geburt als Titel der Sklaverei II 448 ff.
Geduld 329; II 54.
Gefallen 66.
Gefühl II 24; das religiöse II 23.
Gefühlsmoral 217.
Gehorsam 328; gegen die menschlichen Gesetze 412.
Geistiges Eigentum II 321.
Geiz 314.
Geld II 349; als Erwerbsfaktor II 355.
Gelddarlehen II 349 ff.
Gelehrigkeit 319.
Gelübde II 37.
Gemeinde II 529 f.
Gemeinsinn 328.
Gemüt 60 f.
Gemütsbewegung, Begriff der 56 60.
Gerechtigkeit 310 f 319 ff 450 f; legale 320; austeilende 321; ausgleichende 321 f; strafende 326.
Geschmack als Norm der Sittlichkeit 227 ff.
Gesellschaft, Begriff und Arten II 376 ff. — Staat und Gesellschaft II 532.
Gesellschaftliche Natur des Menschen 26.
Gesellschaftsvertrag II 371.
Gesetz, Begriff 332; Arten 338; natürliches Sittengesetz 344; das ewige Gesetz 339; positive 406; staatliche II 627; Entstehung der Gesetze II 628; Auslegung und Abänderung II 629.
Gesetzgeber, ob den eigenen Gesetzen unterworfen II 629.
Gesetzgebungsgewalt, staatliche II 627; religiöse, in der rein natürlichen Ordnung II 550 f; in der übernatürlichen II 553 ff.
Gesetzmäßigkeit und Freiheit 46 ff.
Gesundheit, Pflichten in Bezug auf die II 62.
Gewissen, Begriff 416; Arten 418 420; unrichtige Ansichten über das 421 ff; Pflicht, dem Gewissen zu folgen 425; Notwendigkeit des sichern 427; Erscheinungen des Gewissens als Beweis des Naturgesetzes 349 f.
Gewissensfreiheit II 97 624.
Gewissenspflicht 554.
Gewohnheit 131 f 536 f.
Gewohnheitsrecht 536 f.
Gewollt, inwiefern etwas vom Willen gewollt sei 50; Arten des Gewollten 51 ff.
Gier 318.
Glauben 7 81.
Gleichberechtigung II 177 194.
Gleichheit II 177 ff.
Glückseligkeit, Begriff 88; als Ziel des Menschen 89 ff; Gegenstand der menschlichen 96 ff.
Glücksgüter, Pflichten in Bezug auf II 67 f.
Glücksverträge II 374.
Gott, notwendige Voraussetzung der Moralphilosophie 79 ff; der höchste Rechtsträger 557 ff.
Gottähnlichkeit, höchstes Ziel des Menschen 104.
Gotteslästerung II 45.
Gottesliebe 328.
Gottesraub II 46.
Gottesverehrung 328; II 4; Notwendigkeit der II 7; Akte der II 32 f.
Gottversuchen II 55.

Digitized by Google

Götzendienst II 44.
Grausamkeit gegen Tiere 566.
Grimm 72.
Groll 72.
Großmut 329.
Grundeigentum II 123 247 ff.
Grundrente II 271 f.
Gut, Eigenschaften des höchsten Gutes (summum bonum) 97 ff; das höchste Gut nach Kant 112; nach der Lehre der Sozialeudämonisten 114.
— im allgemeinen 176; im absoluten und relativen Sinn 178 f; Arten des relativ Guten 179; Verhältnis des sittlich Guten zum Endziel des Menschen 190 ff.
Güter, Pflichten in Bezug auf äußere II 68.
Gynokratie II 388 f 419.
Gütergemeinschaft II 123.

Habsucht 314 f.
Handwerkerstand II 170 611 f.
Harakiri der Japaner 599.
Harmonie als Norm der Sittlichkeit 199 ff.
Haß als Leidenschaft 63 67; Haß des Nächsten II 73.
Hauptsünden (Laster) 314.
Hausgenossenschaften II 390.
Hedonismus 157 231 ff.
Heerwesen II 637 f.
Herrschaft, Verhältnis der, zu den Dienstboten II 436 ff.
Herz 61.
Herzensbildung II 51 429.
Heteronomie 206.
Heterogonie der Zwecke 277.
Hetärismus II 386 f.
Heuchelei II 78.
Hinterlegungsvertrag II 348.
Historische Schule 476 f.
Hochherzigkeit 329.
Hoffart s. Stolz.
Hoffnung als Leidenschaft 63 69; als Tugend 328; Pflicht der Hoffnung in Bezug auf Gott II 7.
Hypothek II 373.

Jähzorn 72.
Imperativ, der kategorische, als Norm des Sittlichen 206 ff.
Indeterminismus 32.
Indifferentismus, religiöser II 20 ff.
Individualethik 135.
Industrie, Konzentration der Betriebe in der II 137 166.
Industrielle Reservearmee II 175.
Innungen II 611 f.
Internationales Privatrecht II 690 696.
Interpretation d. Gesetze 415.
Intestaterbfolge II 330 334 341.
Intuitionismus 158.
Irrationalismus 12.
Irreligiosität II 43 45.
Ius gentium, bei den römischen Juristen 539; beim hl. Thomas 542; bei den späteren Scholastikern 547; Unterschied vom Naturrecht 548; II 317 680 ff.
— utendi et abutendi II 310.

Kapital II 124; im Sinne von Marx 135 ff.
Kardinaltugend 310 312.
Kartenschlagen II 44.
Kasten II 532
Kasuistik 4.
Kategorischer Imperativ 204 ff.
Kathedersozialismus II 127 597.
Kauf und Verkauf II 369.
Kausalitätsprinzip und Freiheit 47.
Keuschheit 330; II 96 101.
Kinder, ob Rechtsträger II 434; Pflichten der II 433 ff.
Kindererziehung, Recht auf die II 432 f 567 ff.
Kirche, Wesen und Unabhängigkeit der II 553 ff; Trennung der Kirche vom Staat II 559 f; organische Verbindung mit dem Staat II 561; Rechte der Kirche auf die Schule II 582 ff; Verhalten der Kirche zum Zinsnehmen II 352 362 ff.
— zur Sklaverei II 443.
Kirchenrecht 535; II 553 ff.
Kirchenväter über Eigentum II 313 f.
Klassen der Gesellschaft II 533.
Klassenkämpfe als Triebrad der gesellschaftlichen Entwicklung II 154.
Kleidung, Verhalten in Bezug auf II 64.
Klugheit 302 310 315 ff.
Koalitionsfreiheit II 610.
Kollektivisten s. Sozialisten.
Kommunalschulen II 586.
Kommunarden II 125.
Kommunismus II 124 f.
Kommunistische Ehe II 387.
Konfessionelle Schulen II 584 587.
Konkordate II 705 ff.
Konstitutionelle Monarchie II 684 ff.
Konsumtivdarlehen II 360.
Konzentration der Betriebe II 137 166 ff; des Kapitals II 171.
Kopfzahl als Verteilungsmaßstab in Sozialismus II 231.
Krieg II 716 ff.
Kriegsgefangenschaft als Titel der Sklaverei II 447.
Krisentheorie der Sozialisten II 137 174 ff.
Kulturfortschritt als Norm der Sittlichkeit 157 263 ff; als Ziel des Menschengeschlechts 114 ff.
Kultusfreiheit II 559 563.
Kummer 69.
Kunst, ob die Ethik eine K. 4; als Verstandestüchtigkeit 302 f. — Kunst im Sozialismus II 225.
Künstlerische Ausgestaltung des Lebens als Norm der Sittlichkeit 201.

Laienkatechismen 373; II 584 621.
Laienmoral 372 ff; II 584.
Land als Bestandteil des Staates II 534.
Landwirtschaft, Konzentration der Betriebe in der II 167 f.
Laster 59 313 ff.
Laxismus 430.
Leben, Wert des menschl. 124; Pflichten in Bezug auf die Erhaltung des II 62.
Legalisten II 706.
Legalität 205.
Legaltheorie II 286 288 f.
Legat II 330.
Legitimisten II 665
Lehensrecht II 120 535
Lehrbarkeit der Tugend 309.
Leistung als Verteilungsmaßstab im Sozialismus II 235.
Lehrerseminarien II 588.
Lehr- und Lernfreiheit II 570.
Leibeigene II 442.
Leidenschaften, Begriff 56 f; Einteilung 62; sittliche Gutheit 64; die konkupisziblen 66 ff; die ira-

Digitized by Google

fiziblen 69; Unterschied der Leidenschaften von den Lastern 59; von den Gemütsbewegungen 60 f.
Leihvertrag II 348.
Lernzwang II 576 f.
Leutseligkeit 326 f.
Liberalismus, Begriff und Geschichte des II 618; Stellung zur Religion und Politik II 621; zum Sozialismus II 190; zum wirtschaftlichen Leben II 596; zur Schule II 192; zur Presse II 589; zur Kirche II 559.
Liberalkatholizismus II 623 f.
Liebe als Leidenschaft 63 66 ff; als Willenstätigkeit 53; wohlwollende und begehrliche Liebe 66; Pflicht der Liebe zu Gott II 7; zu dem Nächsten II 70 ff.
Lohn II 277; gerechter II 366.
Lohngesetz, das „eherne" II 130 183 ff.
Lohnvertrag II 363 609.
Lotterie II 374.
Lüge, Begriff II 76; Arten II 78; Ansichten über die II 79; Unerlaubtheit II 83 ff.
Lust 63 68; als Norm des Sittlichen 157 231 ff.

Machiavellismus II 543.
Manchestertum II 596.
Marktpreis II 370.
Mäßigkeit 310 329 ff; II 53.
Materialismus 23 ff 80 f.
Materialistische Geschichtsauffassung als Grundlage des Sozialismus 144; II 132 146 ff.
Maximalarbeitszeit II 142 607.
Maxime im Sinne Kants 205.
Mehrwert im Sinne von Marx II 134.
Mein und Dein, doppelte Bedeutung desselben 451 457.
Meineid II 39.
Meinung (Absicht), verschieden von Zweck 292.
Meliorismus als Moralprinzip 268 271.
Mensch als Mikrokosmos 19; als geistig-sinnliches Wesen 19 ff; als Person 24; als Organismus 24; als gesellschaftliches Wesen 26; II 452; Freiheit des 30 ff; Ziel und Ende des 79 ff.
Menschenverstand, der gemeine, als Norm des Sittlichen 202 ff.
Mensuren II 113.
Metaphysik, Verhältnis der, zur Moralphilosophie 13 ff.
Methode der Moralphilosophie 9; II 1.
Miethe II 364.
Mikrokosmos 19.
Milde 331.
Militarismus II 638.
Minimallohn II 366.
Mißbrauch II 310.
Mißfallen 67.
Mißhandlung II 93.
Mißverdienst 442.
Mitgefühl als Norm des Sittlichen 223 ff.
Mitleid als Leidenschaft 69; als Norm der Sittlichkeit 224 ff.
Mittelstände II 611.
Mitwirkung zu fremder Sünde II 74.
Monarchie II 678 ff.
Monopol, staatliches II 617.
Moral, unabhängige 372.
— und Religion II 14.
Moralisch 138.
Moralischer Sinn als Norm des Sittlichen 217 ff.
Moralisches Gesetz, im Unterschied zum sittlichen 335.
Moralität im Sinne Kants 205.
Moralphilosophie, Begriff und Gegenstand 1 f; Unterschied von Sittenlehre 1; von Moraltheologie 2; Verhältnis zur christlichen Offenbarung 6; ob eine Kunst 4.
Moralpositivismus 139 ff.
Moralprinzipien, Begriff und Übersicht der 157 ff.
Moralskeptizismus 15 139 ff.
Moralstatistik 44.
Moralsysteme 430 f.
Mord II 92.
Motiv 295.
Mut als Leidenschaft 63 70; als Tugend s. Starkmut.
Mutterfolge II 388 f.
Mutterrecht II 389.

Nächstenliebe 327; Pflichten der, im allgemeinen II 70 ff; im besondern II 72 ff.
Nation II 709 f.
National-Sozialen II 598.
Nationalität II 711.
Nationalitätsprinzip II 709 ff.
Natur des Menschen als Grundlage der Moralphilosophie 18 ff; als Norm des Sittlichen 158 ff 168 ff.
Naturgesetz (natürliches Sittengesetz), Begriff und Dasein desselben 344 ff; Sanktion desselben 379 ff; Eigenschaften desselben 391 ff.
Naturrecht 485 ff; Verhältnis zwischen Naturrecht und Ethik 522.
Naturtrieb 90.
Naturvölker, Unterschied von Kulturvölkern 571; Sittenlehre der 616 ff.
Neid als Leidenschaft 69; als Laster 314; II 73.
Nekromantie II 44.
Nichtinterventionsprinzip II 701.
Niedergeschlagenheit 69.
Nießbrauch II 119.
Nirvana 586.
Norm des Sittlichen 130 156 ff.
Normalarbeitstag II 140.
Notlüge II 78.
Notrecht II 99.
Notwehr II 99 ff 669 ff; Widerstand 669.
Notwehrlüge II 82.
Notwendigkeitstheorie II 645 648.
Nüchternheit 330.

Obereigentum II 312.
Objektive Gutheit 170 ff 288.
Obligationen 554.
Ochlokratie II 679.
Offenbarung, doppelte Art der 7; II 11; Verhältnis zur Wissenschaft 8.
Öffentliches Recht 535.
Ohrenbläserei II 95.
Okkupation II 302.
Okkupationstheorie II 287.
Ökonomisch-naturrechtliche Eigentumstheorie II 291.
Oligarchie II 679.
Opfer II 34.
Ordnung, sittliche 138.
Organismus 24.

Pacht II 364.
Pachtsystem II 280.
Pantheismus 23 81; II 44.
Parität II 563.
Parlamentarismus II 684.
Patrimonialstaat II 476 535.
Person 24.

Digitized by Google

Personenrechte 552.
Persönlichkeitstheorie II 285.
Pfandrecht II 120.
Pfandvertrag II 373.
Pflicht 333 348 352 ff; aus Pflicht handeln 355; ungenügende und falsche Erklärungen der 356 ff 364 ff.
— als Gegenstand der Verpflichtung 554.
Pflichten des Menschen gegen Gott II 4 ff; gegen sich selbst II 46 ff; gegen den Nebenmenschen II 69 ff.
Pflichtgefühl 367.
Pietät 328; II 428 433.
Plusmacherei II 133.
Polizei II 634.
Polyandrie II 400 f.
Polyarchie II 678 f.
Polygamie (Polygynie) II 400.
Positives Gesetz 406 ff; Verhältnis zum natürlichen Sittengesetz 408 ff; Eigenschaften desselben 411 ff; Veränderung desselben 414 ff.
Positivismus in der Moral als Methode 13; als System 139 ff; im Recht 469 ff.
Präventivzensur II 590.
Preis, Begriff und Arten II 370 f.
Preßfreiheit II 588 ff; im Sozialismus II 228.
Privateigentum II 123 285 ff.
Privatgrundeigentum II 247 ff.
Privatmoral II 543 f.
Privatrecht 535.
Privatutilitarismus 157 231 ff.
Probabiliorismus 430.
Probabilismus 430.
Produktionsanarchie II 199.
Produktionsmittel II 124 125 141 198.
Produktivdarlehen II 360.
Produktivgenossenschaften II 130.
Progressivbesteuerung II 636.
Promiskuitätshypothese II 386 ff.
Promulgation der Gesetze überhaupt 335; des Naturgesetzes 395 ff.
Proportionalbesteuerung II 636.
Proportionalwahl II 688.
Provinz II 529.
Rache, Privatrache II 103.
Rationalismus 10.
Rationalistische Moralprinzipien 202 ff.
Raub II 309.
Recht (das Rechte) 2 450; dreifache Bedeutung des 450 ff; Zweck des 459; Zwangscharakter 462 ff; das Recht als Teil der sittlichen Ordnung 514 ff; letzte Quelle des Rechts ist Gott 515 ff.
— im objektiv. Sinn (Rechtsgesetz) 452 ff 533 ff.
— im subjektiv. Sinn (Rechtsbefugnis) 454 549 ff.
— auf Arbeit II 129 608.
Rechtslehre 15.
Rechtspflege, bürgerliche, und Strafrechtspflege II 638 ff.
Rechtspflichten im Unterschied zu nicht juridischen Pflichten 453 555 ff.
Rechtspositivismus 469 ff.
Rechtsstaat II 499 ff.
Rechtsterminus 549.
Rechtstheorien 447 469 ff; 522 ff.
Rechtstitel 549.
Rechtsträger 549 557 ff.
Reduktivprinzip (des Naturgesetzes) 391 ff.
Reichtümer, natürliche und künstliche 98.
Religion, Begriff und Einteilung II 4; Notwendigkeit II 7; natürliche II 6 ff; übernatürliche II 6 12 ff; Verhältnis der Religion zur Sittenlehre II 14; irrige Ansichten über Wesen und Entstehung der II 20 25 ff; s. auch Kirche.
— und Staatsgewalt II 546 ff.
Religionsfeindlichkeit des Sozialismus II 187 ff.
Religionsfreiheit II 98 564.
Religionslose Schule II 586.
Religiosität II 5 20 f.
Reservation II 89.
Reservearmee, industrielle II 137 175.
Restriktion II 88 f.
Reue 36 f.
Revisionismus II 143.
Revolution II 669 717.
Richterliche Gewalt II 638.
Rückerstattung (Restitution) 325; II 103.
Ruf, der gute II 64; Pflichten in Bezug auf den II 65; Rechte in Bezug auf den II 93 101.
Ruhmsucht (vana gloria) 314 f.

Sachenrecht 552 ff; II 117.
Sanftmut 331.
Sanktion, Begriff und Arten 379; Notwendigkeit 380 ff.
Schadenlüge II 78.
Scham 20 70.
Schamgefühl 70.
Schamhaftigkeit 330; II 96 101.
Scharfsinn 319.
Scheinheiligkeit II 78.
Schenkung II 330 348.
Scherzlüge II 78.
Schiedsämter zwischen Arbeitern und Arbeitgebern II 369 610.
Schiedsgericht, internationales II 726 ff.
Schlechtheit, sittliche 296 ff.
Schmeichelei II 78.
Schmerz 63 68 f.
Schön 183.
Schrecken 71.
Schüchternheit 70.
Schuld 440 443, s. auch Sünde.
Schule, Stellung der, zum Staat außerhalb der christlichen Offenbarung II 566 ff; Rechte der Kirche auf die II 584 ff; des Staates II 581.
Schulmonopol II 569 ff.
Schulrechte der Kirche II 584; des Staates II 567 581 f.
Schulzwang II 576 ff.
Schutzzölle II 692.
Sehnsucht 54.
Selbstachtung II 48.
Selbstbehauptung 327.
Selbstbeherrschung 331; II 53.
Selbstbewußtsein 21.
Selbsthilfe II 103.
Selbstinteresse als Norm des Sittlichen 157 232 ff.
Selbstliebe II 48.
Selbstmord II 55 ff.
Selbstsucht II 48.
Selbstverachtung II 49.
Selbstverleugnung II 54.
Selbstverstümmelung II 60.
Selbstvervollkommnung als Norm des Sittlichen 198 ff.
Seligkeit s. Glückseligkeit.
Servituten II 119.
Simonie II 46.

Digitized by Google

Simultanschule II 584 587.
Sitte 131.
Sittengesetz s. Gesetz.
Sittenlehre 1 15.
— Übersicht über die Sittenlehre der wichtigsten Kultur- u. Naturvölker 569 ff.
Sittlich 132 ff; sittliche Ordnung 133; sittlich gut 170 176 ff 288; sittlich gleichgültig 298.
Sittliche Ideen, Allgemeinheit derselben 147 394 569 ff.
Sittliches Gesetz im Unterschied zu moralischen Gesetzen 335 f.
Sittlichkeit 133 ff.
Sklaverei, Begriff II 438; Geschichte II 438; rechtliche Beurteilung 445 ff; Entstehungsgründe der II 447 ff.
Souveränität II 539.
Soziale Frage II 591 ff.
Sozialethik 135.
Sozialeudämonismus 157 242 ff; dessen Lehre vom höchsten Gute 114 ff.
Sozialismus, Begriff und Geschichte II 124 ff; Grundlagen II 146 ff; Unmöglichkeit II 196 ff; s. auch Ackersozialismus und Katheder-sozialismus.
Sozialisten II 125 597.
Spezifikation II 327.
Spielvertrag II 374.
Sprache als Beweis der Geistigkeit des Menschen 20; seiner gesellschaftlichen Natur 28.
Staat II 451 ff; Ursachen des II 452 ff; Zweck des II 496 ff; Bestandteile des II 524; organischer Charakter desselben II 524 ff; Vergleich zwischen Staat und Familie II 527.
Staatenbund II 540.
Staatsamt II 622.
Staatsgewalt II 457 459 538 ff; Ursprung derselben II 459 ff; Umfang II 539 ff; Aufgaben der Staatsgewalt in Bezug auf Sittlichkeit II 545, Religion II 546 ff, Schule II 566 ff, Presse II 580, wirtschaftliches Leben II 583; im Verhältnis zur Kirche II 553 ff; Erwerb und Verlust der II 662 ff.
Staatsgewalt, Funktionen der II 625 ff.
Staatsmonopole II 617.
Staatsrecht 535; II 451 ff.
Staatssozialismus II 127 143 510 597.
Staatsverfassung II 678 ff.
Staatsverträge II 704.
Stände der Gesellschaft II 530 ff.
Starkmut 310 329; II 54.
Steuern II 634 ff.
Sterndeuterei II 44.
Steuergesetzgebung II 636.
Steuerrecht II 635 f.
Stolz 314 f.
Strafe 379; II 641 ff.
Strafgesetze 338.
Strafrecht des Staates II 638 640 641 ff.
Strafrechtstheorien II 641 ff.
Strenges Recht 537.
Subjektive und objektive Gutheit 170 288 ff.
Sünde 437 ff; verschiedene Arten von 440; die sog. philosophische 441.
Superfizies II 120.
Sympathie als Norm des Sittlichen 223 235 260.
Synderesis 416.

Tauschwert II 133 158 ff.
Testament II 330 ff; formlose Testamente II 337.
Testierfreiheit II 340.
Theismus 79 f.
Theokratie II 471.
Theologen über das Eigentum II 313 ff.
Theologisch, inwiefern die Moralphilosophie theologisch sei 79; II 468.
Tier, ob Rechtsträger 561 f.
Tier-Ethik 5 562.
Tierschutz und Tierquälerei 566 f.
Tod, Gesetz des 125 ff.
Todesangst 71.
Todesstrafe II 653 ff.
Toleranz, bürgerliche und religiöse II 564 f.
Totenbuch der Ägypter 578.
Totschlag II 92.
Traditionalismus 11.
Trägheit 314.
Trauer 68.
Traumdeuterei II 44.
Treue 327; II 76.
Triebfeder 295.
Trübsinn 69.
Tüchtigkeit 301.
Tugend 300 ff.
Tutiorismus 430.
Tyrann II 670.
Tyrannenmord II 670 ff.
Tyrannis II 679.

Übel, Arten der, nach Bentham 234.
Überlegung 319.
Übertragung II 328.
Übervölkerungsfrage II 237 396.
Umbildung (Erwerbstitel) II 327.
Umsicht 319.
Umstände der Handlungen 291.
Unabhängige Moral 372 ff.
Unachtsamkeit 74.
Unfallversicherung II 608.
Ungeschriebenes Recht 536.
Unkenntnis 73.
Unkeuschheit 314.
Unterricht II 570.
Unterrichtsfreiheit II 588.
Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes 401.
Unwissenheit 78 ff.
Urheberrecht II 321 ff.
Urteil, freventliches II 93.
Usucapio II 328.
Usurpation II 665 ff.
Utilitarismus 157 231 ff 242 ff.

Vaterlandsliebe 328; im Sozialismus II 209.
Verantwortlichkeit 136.
Verarbeitung (Erwerbstitel) II 327.
Verbindung (Erwerbstitel) II 326.
Verdacht II 93.
Verdienst 442 ff.
Verelendungstheorie II 171.
Vergessenheit 74.
Vergeßlichkeit 75.
Verherrlichung 82.
Verjährung II 328 655 f.
Verknechtung II 447.
Verlangen 53.
Verleumdung II 94.
Vermächtnis II 330.
Vermengung (Erwerbstitel) II 327.
Vermögensrechte 552.
Verpflichtung s. Pflicht.
Verschuldung als Titel der Sklaverei II 448.
Versicherungsvertrag II 373.
Versprechen II 348.
Verstand als Tüchtigkeit 302
Verstandestugenden 301 f.
Verständnis 319.
Verstellung II 78.

Digitized by Google

Verstorbene, Recht der, auf den guten Ruf II 95.
Verteidigungstheorie II 645 647.
Verträge II 342 ff.
Vertragstheorien zur Erklärung des Eigentums II 286 288; des Ursprungs des Staates II 463 ff; des Strafrechts II 641 ff.
Verwaltung II 633.
Verzweiflung 63 70.
Vielweiberei II 400 f.
Vivisektion 564 ff.
Volk II 709 ff.
Völkerfamilie II 722 ff.
Völkerrecht 536; II 689 ff.
Volkssouveränität II 463 ff.
Volkswehr II 637.
Voluntarismus 276.
Vorbehalt, geistiger II 89.
Vorkaufsrecht II 120.
Vorschrift s. Gesetz.
Vorsehung, Verhältnis der, zum ewigen Gesetz 341.
Vorsicht 319.

Wahl 31 54.
Wahlfreiheit s. Freiheit.
Wahlmonarchie II 663 f.
Wahlsystem II 686 ff.
Wahrhaftigkeit, Tugend der 327; Pflichten der II 70 76 ff.
Wahrheitsliebe 326 f; II 76.
Wahrsagerei II 44.
Weiberherrschaft II 388.
Weiberlinie II 388.
Weisheit 302.
Weltstaat II 723.
Weltverachtung II 68 f.
Wert II 133 370.
Wertpapiere 371.
Werttheorie und Ethik 282. — von Marx II 133 157 ff.
Wette II 374.
Widerstand, aktiver und passiver II 669 675 f.
Widerstreit (Kollision) der Pflichten 556.
Wiederherstellungstheorie II 645 647.
Wille 3 21 31 ff; Herrschaft des W. über die übrigen Fähigkeiten 54; der gute und der böse W. 288 ff.
Wirtschaftliches Leben II 116 591 ff.
Wissenschaft, verschieden von der Kunst 1 303; nicht das Ziel des Menschen 100; Freiheit der 9; als Verstandestugend 302.
Wohlanständigkeit 331.
Wohlgefallen 66.
Wohnungsfrage II 604.
Wucher II 350.
Wucherverbote II 615 f.
Wut 72.

Zaghaftigkeit 70.
Zauberei II 45.
Zensur II 589 f.
Ziel s. Zweck.
Zins II 349 ff.
Zinstaxen II 615.
Zinstitel II 350.
Zivilehe II 413.
Zölibat II 395.
Zölle II 637 703.
Zorn als Leidenschaft 63 71 f; als Laster 314 f.
Zurechnungsfähigkeit 136.
Zuversicht 329.
Zuwachs als Erwerbstitel II 326.
Zwang 78.
Zwangscharakter des Rechts 462 ff.
Zwangsschule II 575.
Zweck, Begriff und Arten 82; des Menschen 81 ff; der vernunftlosen Natur 84; der menschlichen Handlungen 292 ff; Unterschied zwischen Zweck und Absicht 292; Zweck und Beweggrund 295; ob der Zweck die Mittel heiligt 293; Zweck des Staates II 496 ff.
Zweikampf II 106.

Digitized by Google

Digitized by Google

89094559242

B89094559242A

Digitized by Google

b89094559242
b89094559242a
Digitized by Google